FİKİR MİMARLARI - 31

MERLEAU-PONTY

- Algının Fenomenolojisi
- Göz ve Tin
- Görünür ve Görünmez

SAY

MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY

Emre Şan

1982'de Denizli'de doğdu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Paris 1 Panthéon Sorbonne Üniversitesi'nde yüksek lisans yaptı. 2011 yılında aynı üniversitede doktora derecesi almaya hak kazandı. Doktorasından sonra Ecole Normale Supérieur, Archives Husserl de Paris'te araştırmalarına devam eden Emre Şan'ın aşkınlık problemi üzerine yazdığı kitabı, Renaud Barbaras'ın önsözü ve Paris I Panthéon Sorbonne Üniversitesi felsefe ödülüyle yayımlanmıştır (2012). Uzmanlık alanları arasında Çağdaş Fransız Felsefesi, 19. ve 20. Yüzyıl Kıta Avrupası Felsefesi ve fenomenoloji bulunmaktadır. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Çalışmalarından bazıları: *La transcendance comme problème phénoménologique: Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, önsöz. Renaud Barbaras, Paris, Mimesis, 2012; "De quelle manière la ψυχή est-elle tout ce qui est?", *Jan Patočka lecteur d'Aristote* içinde, Paris, Cercle Herméneutique, 2014; "Corporéité et existence: Patočka, Merleau-Ponty, Maine de Biran", *Studia Phaenomenologica*, 12/2012; "Recherches sur les limites de l'intentionnalité", *Chiasmi International*, Vrin-Mimesis-University of Memphis, 15/2014; "Merleau-Ponty, Patočka ve fenomenolojik bir felsefe üzerine", *Doğu-Batı*, 66/2013; Pascal Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, önsöz ve çev. Emre Şan, Say Yayınları, 2012.

Fikir Mimarları - 31

MERLEAU-PONTY

Yazan ve yayıma hazırlayan:
Emre Şan

SAY

Say Yayınları
Fikir Mimarları - 31

Merleau-Ponty / Emre Şan

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0403-2
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Sayfa düzeni: Tülay Malkoç
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı–İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Say Yayınları, 2015

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşamöyküsü 13
Merleau-Ponty Kaynakçası 26

MERLEAU-PONTY HAKKINDA
Merleau-Ponty Metinlerinin Özgünlüğü 35
Algı Felsefesi 64
Kartezyen Senaryo ve Fenomenoloji 133
Ten Ontolojisi 167

MERLEAU-PONTY'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER
Algının Fenomenolojisi (Önsöz) 199
Algının Fenomenolojisi (Vücut) 221
Göz ve Tin 304
Görünür ve Görünmez Notlar 314

MERLEAU-PONTY ÜZERİNE YAZILAR
Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine
Renaud Barbaras 327
Hareketin Ontolojisi Merleau-Ponty'de Resim ve Sinema
Pierre Rodrigo 380
Göze Batma / Aşırılık Son Merleau-Ponty'de Görüşün Deliliği
Emmanuel Alloa 406
Kökensel Açılma: Nietzsche ve Merleau-Ponty
Frank Chouraqui 426
Merleau-Ponty'nin Bitmemiş Felsefesi
Ahmet Soysal 454
Merleau-Ponty ve Lacan: Fenomenolojiyi Psikanalizle Birlikte Düşünmek
Zeynep Direk 464
Sözlük 483

Aileme…

KISALTMALAR:

DY *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942

AÖ *Algının Önceliği*, Fr. çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul, Kabalcı, 2006

AF *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945

GG *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Paris, Gallimard, 1964.

GT *Göz ve Tin*, Fr. çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis, 1996

İşaretler *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

ÖNSÖZ

Merleau-Ponty'nin düşüncesiyle ilk kez Galatasaray Üniversitesi'nde öğrenciyken hocam Zeynep Direk sayesinde tanıştım. O zamanlar Türkiye'de pek tanınmayan Fransız filozofun felsefe ile kurduğu ilişkinin beni bir hayli şaşırttığını anımsıyorum. Bu tıpkı Husserl'in *epokhe*'sinin dünya karşısındaki şaşkınlığı[1] gibi felsefe karşısındaki bir şaşkınlıktı. Ardından, yedi yıl sürecek Paris hayatı başladı benim için. Bu zaman zarfında Paris I Panthéon Sorbonne Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora, Ecole Normale Supérieur'de postdoktora yaptım. Yüksek lisans ve doktora tezlerimi yöneten ve ardından Merleau-Ponty üzerine yazdığım kitaba önsöz yazmış olan hocam Renaud Barbaras yukarıda bahsettiğim şaşkınlığın felsefi bir eyleme dönüşmesini sağladı. Fransa'ya ilk gittiğimde Merleau-Ponty, Kant'tan sonra üzerine en çok çalışma yapılan ikinci filozoftu. Bu ilgi bugün Fransa'nın ardından diğer Avrupa ülkelerine ve Amerika kıtasına da yayılmış durumda. Bunun sebebinin ne olduğu sorusunu belki Merleau-Ponty'nin felsefeyi nasıl tanımladığını açıklayarak yanıtlayabilirim. Merleau-Ponty'ye göre bugünün felsefesi ne görkemli klasik rasyonalizm gibi hakiki bir fikri mutlak bir varlıkla çakıştırabilir ne de kendini hakikatin yıkıcısı olacak bir göreceliğe indirgemeyi onaylar. O daha çok, sonluluk ve olgusallık ufkunda, hakikatin öne çıkışını düşünmeyi önerir. Söz konusu girişim varoluşun hakikatinin ve sonluluğunun (ve hatta felsefenin imkânının) kökensel biçimde

1 θαυμάζειν (*thaumazein*), hayran olmak anlamına da gelir.

birbirine düğümlendiği yere yavaş bir çıkıştır: Zamansallık, kurucu zamanın ve kurulmuş zamanın diyalektiği ve sonra tarih ve özgürlük üstüne tamamlanan bu girişim, kökenselin ışığıyla bizi yaşama geri döndürür. Mağaranın dışından zamansallığın ışığına yeniden çıkar ve sonra tarihin "içinden çıkılamaz karışıklığı"na iner: Felsefe, felsefeden önceki felsefe-olmayandan felsefe sonrası felsefe-olmayana geçiştir.

Merleau-Ponty'nin metaforik ve karmaşık gibi görünen ama aslında ince bir şekilde işlenmiş üslubu, onu klasik düşünürlerden ayıran temel noktalardan biridir (İtiraf etmek gerekir ki bu durum Merleau-Ponty'yi Türkçeye çevirmek isteyenlerin karşısına bir engel olarak çıkar). Bu edebi dil, halihazırda bizim yerimize düşünen eskimiş felsefi kategorilerden çıkarak fenomenolojinin betimleyici gücünü yeniden ortaya koymaya çalışır. Söz konusu anlatım, dilin kullanımıyla kemikleşmiş kategorileri kırarak, birbirleriyle kesişecekleri bir dünyaya yerleştirir. Yazarın metaforik anlatımı, eskimiş felsefi kavramların keskin ayrımlarını bir kenara bırakıp bizi algının kökensel mevcudiyetine davet eder. Merleau-Ponty'nin felsefeye kazandırdığı, ten (*chair*), açılma (*déhiscence*), kesişme (*chiasme*) gibi kavramlar sınırları belli anlamlandırmalara işaret etmek yerine, içinde bulundukları teorik projeye göre yeni anlamlar kazanırlar. Böylece karşımıza Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu felsefi eserden daha fazlasını içeren bir program çıkar, öyle ki bu program artık yazara ait olduğu kadar bize de aittir. Onun düşüncesinin özü, kendisinden sonra gelir ve bizi içtenlikle kucaklar. Deyim yerindeyse o sadece bir metin yorumlama faaliyetinin nihai nesnesi değil aynı zamanda kendisi olmadan düşünemeyeceğimiz deneyimimizin temel boyutunun keşfidir. Dolayısıyla söz konusu düşünce ufku önümüzde yer almaz, ona kaydoluruz, Merleau-Ponty *üzerine* değil Merleau-Ponty *ile* düşünürüz. Döneminin felsefesinin ve biliminin araçlarıyla sorduğu sorulara cevaplar arayan

Merleau-Ponty bu anlamda Bergson'un filozofa yüklediği vasiyeti yerine getirip yaşayan eserler bırakır.

Say Yayınları'nın "Fikir Mimarları" dizisinden çıkan elinizde tuttuğunuz *Merleau-Ponty* kitabı, Merleau-Ponty düşüncesi üzerine kaleme alınmış makalelerin yanında filozofun kendi metinlerine de yer veriyor. Metinlerin bir araya getirilişinde, Merleau-Ponty'yle ilk kez tanışacak okurlar kadar çağdaş felsefe problemleriyle ilgilenen deneyimli okurlar da dikkate alındı. Kitabın başına Merleau-Ponty'nin hayatının son döneminde Georges Charbonier ile yaptığı radyo konuşmalarıyla zenginleştirilmiş kronolojik bir yaşamöyküsü koyduk, sonuna ise bir sözlük ekledik. Birinci bölüm "Merleau-Ponty Hakkında" Fransız filozof üzerine yazdığımız dört makaleden oluşuyor. Bu bölümde Merleau-Ponty'nin yönteminin felsefe ve fenomenoloji ile ilişkisinin yanında, fenomenoloji dışı alanların sorularını da içine alan eksenini betimlemeye çalıştık. Dolayısıyla, filozofun çevresinde gelişen Fransız varoluşçuluğunu, sosyal bilimlerin gelişimini ve yapısalcılığın ilk adımlarını hesaba kattık. Bunun yanında Fransız filozofun, psikanaliz, *Gestalt* psikolojisi, nöroloji, doğabilimleri, dilbilim, sosyoloji ve hiç şüphesiz edebiyat ve sanatla olan etkileşimini ortaya koymaya çalıştık. "Merleau-Ponty'nin eserlerinden seçmeler" başlıklı ikinci bölüm, filozofun temel metinleri sayılabilecek, *Algının Fenomenolojisi*, *Görünür ve Görünmez* ve *Göz ve Tin*'den parçalar sunuyor. Filozofa ait metinlerin seçiminde onun fenomenoloji ve ontoloji arasında gidip gelen yöntemini yansıtacak yazılar bir araya getirildi. Son bölüm olan "Merleau-Ponty üzerine yazılar", Merleau-Ponty düşüncesi ile onun felsefe tarihi, sinema, resim, psikanaliz alanlarıyla etkileşimini konu alan bazı yerli ve yabancı makalelerden oluşuyor.

Bu kitaba makaleleriyle katılan Renaud Barbaras, Pierre Rodrigo, Emmanuel Alloa, Frank Chouraqui, Ahmet Soysal ve Zeynep Direk'e, tercümeleriyle katkıda bulunan Gül To-

nak, Eylem Hacımuratoğlu ve Reha Kuldaşlı'ya ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca daha önceden yayınlanmış bir metnin burada yeniden yayınlanmasına onay verdikleri için Metis Yayınları yetkililerine de teşekkürü bir borç bilirim.

Bu büyük düşünürün, düşünce serüveni içinde, elbette böyle bir kitabın boyutlarının el verdiği ölçüde, bütün yönleriyle anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedefledik. En büyük dileğim bu çalışmanın yeni Merleau-Ponty okumalarına vesile olmasıdır.

Emre Şan
Ocak 2015, İstanbul

MAURICE MERLEAU-PONTY: BİR YAŞAMÖYKÜSÜ

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

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

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

---

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

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

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

ENS sınavının sonuçlarında felsefe notlarım düşük, tarih ve Eski Yunanca notlarım yüksekti. Okulun yöneticisi M. Lanson bana gramer ile ilgilenmemi tavsiye ettiğinde cevabım olumsuzdu. Benim için ortada bir seçenek yoktu: Yapmak istediğim şey felsefeydi. Felsefe bana halihazırda son derece somut bir şey olarak görünmüştü. O kavramlar, sistemler inşası değil, deyim yerindeyse yaşamımızın ve en somut

> yaşantılarımızın ifadesi, aydınlatılması, açıklamasıydı. Bazıları, kendilerini bir çatışma alanı olarak gördükleri için, kendilerinde zıt eğilimler olduğu için filozof olurlar. Söz konusu eğilimlere hükmetmek veya aralarından birini seçmek durumundadırlar. Benim durumum kesinlikle bu değildi. Ben felsefeyi bir dram olarak değil, sanata epeyce benzeyen bir şey olarak kavradım; bana göre o, genellikle kelimelere dökmekte zorlandığımız, hatta bazen ifade edilemez olarak nitelendirilen şeyleri kelimelere dökmenin sağlam ve kesin yoluydu. İşte felsefenin bende uyandırdığı ilgi buydu (GC, 22 Mayıs 1959).

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

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

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

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

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

Marcel Mauss tarafından kurulan Fransız etnolojisiyle ilgilenir.

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

Ocak 1933'ten Mayıs 1939'a kadar entelektüel gelişimine katkıda bulunan Alexandre Kojève'in Ecole des Hautes Etudes'deki ünlü Hegel konferanslarına katılır. Bu dersler sırasında Raymond Aron, Georges Bataille, Roger Caillois, Henry Corbin, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Michel Leiris, Emmanuel Lévinas, Raymond Queneau, Eric Weil ile yakınlaşır.

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

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

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

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

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

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

1942 Fransa Üniversite Yayınları'nın (PUF) "Çağdaş felsefe" koleksiyonundan 1938'de tamamlanan doktora tezi *Davranışın Yapısı* [*La Structure du comportement*] yayımlanır. Söz konusu eser fenomenoloji, psikoloji ve nöroloji üzerine yaptığı araştırmalarının ilk meyvesidir. Yaşayan vücudu teorisinin merkezine alır, zira algı ne şeylerin vücut üzerindeki izlenimleriyle ne de yalnızca bilincin otonomisiyle açıklanabilirdir. İnsan dünyayı düşünmeden önce onda ikamet eden, algılayan bir organizmadır.

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

1945 Merleau-Ponty Paris Sinematografi Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'nde (IDHEC) "Sinema ve yeni psikoloji" ("*Cinéma et la nouvelle psychologie*") başlıklı bir konferans verir. Metin 1947'de *Les Temps Modernes*'de daha sonra da *Sens et non-sens* kitabında yayımlanır. (Eldeki derlemede Pierre Rodrigo'nun makalesi söz konusu konferanstan yola çıkarak Merleau-Ponty ve sinema konusuna değinir). Merleau-Ponty'nin başkasının algısının metafizik sorunsalına bir öznelerarasılık teorisiyle yanıt vermeye çalıştığı "Roman ve metafizik" ("*Roman et métaphysique*") *Cahier du Sud*'de yayımlanır.

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

Merleau-Ponty Lyon Edebiyat Fakültesi'nde doçent olur.

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

> Bu derginin kendine özgü taraflarından biri, sadece edebi metinlerle değil, yaşamlarla ve tanıklıklarla da ilgilenmesiydi. Bu anlamda hiçbir zaman beklediğimiz kadar iyi olmadı zira bu tarz metinleri yeterince ortaya koyamadık. Ama genel eğilim her sayıda bir tane olmasından yanaydı. Sartre başta olmak üzere hepimiz derginin sadece edebi bir çalışma veya ilke olarak edebi bir dergi olmasını istemedik. Edebiyat, insanın tüm sosyal ve tarihi yaşamına odaklanan bir külliyata yerleştirilmişti ve bizim amacımız bu külliyatın şifrelerini çözmek, görünüşte küçük bir filminki kadar bile önemi olmayan bu tezahürün ne anlama geldiğini anlamaktı. Dolayısıyla söz konusu olan şey, bu külliyatı anın sosyal bütününe yerleştirerek gizemini çözmekti. Edebiyat doğal olarak oradaydı ve hatırlarsanız o zamanlar –belki bugün de öyledir– Sartre angaje edebiyat olarak nitelendirdiği şeye çok bağlıydı. [...] Angaje Edebiyat, insanın, yazarın zamanın bütünüyle karşılaşmasının ifadesidir ki bu bütünde özgürlüğe, kişisel kadere dokunan her şeyin üzerinde önemli bir etkisi olan politik seviyedeki olaylar yer alır (GC, 5 Haziran 1959).

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

Aralık ayında *Fontaine* dergisinde "Cezanne'ın kuşkusu" ("*La doute de Cezanne*") yayımlanır. Bu incelemede Merleau-Ponty, ilksel dünyayı, bilgiden önceki yaşam dünyasını bul-

mak için ressamın çabasını anlatır. Resim, dili önceleyen bir biçimdir. Aklında iki ressam vardır: Cezanne ve Leonardo Da Vinci. Makale Sigmund Freud'un *Leonardo da Vinci'nin bir çocukluk anısı* ve Paul Valéry'nin *Leonardo Da Vinci'nin yöntemine giriş* metinlerine cevap vermeye çalışır.

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

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

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

Lyon'daki derslerinin yanında Merleau-Ponty ENS'de seminerler vermeye başlar. Dinleyicilerin arasında Michel Foucault da yer alır.

Aralık ayında *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları* (Kabalcı, 2006) projesini Fransız Felsefe Topluluğu'na sunar.

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

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

1948 Merleau-Ponty bir yıllık izne çıkar ve Meksika Üniversitesi'nde seminer vermeye gider. Anlam ve Anlamsız

[*Sens et non-sens*] Nagel'den yayımlanır, kitap önceki yıllarda yazılmış makaleleri içerir.

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

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

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

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

1952 Merleau-Ponty Collège de France'a aday olur ve seçilir. Daha önce Henri Bergson'un bulunduğu kürsüye atanır. 44 yaşında ünlü felsefe kürsüsüne seçilen en genç akademisyendir. Andre Malraux'un estetik teorilerini ortaya koyduğu *Les Voix du silence* ve Sartre'ın *Qu'est que la littérature*? metinlerine cevap olarak *Les Temps Modernes*'de "*dolaylı dil ve sessizliğin*

sesleri" (*"Le langage indirect et les voix du silence"*) yayımlanır. Merleau-Ponty burada dolaylı olarak kurumlar, stil ve imgeleme üzerinden resim üzerine düşüncelerini ortaya koyar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> Cezanne'ın resmetmek istediği ve çoktan geçmiş olan "dünya an'ını" tuvalleri üstümüze fırlatmayı sürdürmektedir; ve onun Sainte-Victoire Dağı, Aix'in üstündeki sert kayada olduğundan başka türlü –ama daha az enerjik olarak değil– oluşmaktadır ve yeniden oluşmaktadır dünyanın bir ucun-

> dan diğerine. Öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez – resim, tensel özlerden, etkin benzerliklerden, sessiz anlamlardan oluşan düşsel evreni açarak bütün kategorilerimizi bulandırmaktadır (*GT*, **44**).

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

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

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

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

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

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

1964 Tamamlanmamış eseri (eldeki derlemede bir kısmını bulacağınız) *Görünür ve Görünmez* [*Le Visible et l'invisible*] ismiyle yayımlanır.

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

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

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

MERLEAU-PONTY KAYNAKÇASI

1942

1. *La structure du comporetement*, Paris, PUF, 1942, 248 sayfa.

1945

2. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, 531 sayfa.

1947

3. *Humanisme et terreur. Essais sur le probleme communiste*, Paris, Gallimard, 1947, 206 sayfa.

1955

4. *Les aventures de la dialectique*, Paris Gallimard, 1955, 322 sayfa.

1960

5. *Signes*, Paris, Gallimard, NRF, 1960, 438 sayfa.

Propos: I. La politique paranoique; II. Marxisme et superstition; III. L'URSS et les camps; IV. LEs papiers de Yalta; V. L'avenir de la révolution; VI. Sur la Déstalinisation; VII. Sur l'érotisme; VIII. Sur les fait divers; IX. Sur Claudel; X. Sur l'abstention; XI. Sur l'Indochine; XII. Sur Madagascar; XIII. Sur le 13 Mai 1958; XIV. Demain... s. 309-435.

L'homme et l'adversité, s. 284-308.

Note sur Machiavel, s. 267-283.

Lecture de Montaigne, s. 250-266.

Einstein et la crise de la raison, s. 242-249.

Bergson se faisant, s. 229-241.

Le philsophe et son ombre, s. 201-228.

Partout et nulle part, s. 158-200.
De Mauss à Claude Lévi-Strauss, s. 143-157.
Le philosophe et la sociologue, s. 123-142.
Sur la phénoménologie du langage, s.105-122.
Le langage indirect et les voix du silence, s. 49-104.
Préface, s. 7-47.

6. *Eloge de la philosophie. Et autres essais*, Paris, Gallimard, collection "Folio/Essais", 1960, 208 sayfa.

1964

7. *Le visible et l'invisible*, yay. haz. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964, 360 sayfa.
Notes de travail, s. 217-328.
L'entrelacs-le chiasme, s. 172-204.
Interrogation et intuition, s. 142-171.
Interrogation et dialectique, s. 75-41.
Réflexion et interrogation, s. 17-74.

8. *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, 93 sayfa.

1966

9. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966. 266 sayfa.
Le héros, l'homme, s. 221-226.
Foi et bonne foi, s. 209-220.
Pour la vérité, s. 186-208.
La guerre a eu lieu, s. 169-185.
Marxisme et philosophie, s. 152-166.
Autour du marxisme, s. 120-151.
Le métaphysique dans l'homme, s. 102-119.
La querelle de l'existentialisme, s. 88-101.
L'existentialisme chez Hegel, s. 79-87.
Le cinema et la nouvelle psychologie, s. 61-75.
Un auteur scandaleux, s. 53-60.

Le roman et la métaphysique, s. 34-52.
Le doute de Cezanne, s. 13-33.

1968

10. *Résume des cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, NFR, 1968, 182 sayfa.
Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours du lundi, 1952-1953, s. 22-30.
Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours du jeudi, 1952-1953, s. 9-21.

1969

11. *La prose du monde*, yay. haz. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969, 211 sayfa.
L'expression et le dessin enfantin, s. 204-211.
La perception d'autrui et le dialogue, s. 182-203.
L'algoritme et le mystère du langage, s. 161-181.
Le langage indirect, s. 66-160.
La science et l'expérience de l'expression, s. 15-65.
Le fantome d'un langage pur, s. 7-14.

1975

12. *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1975, 81 sayfa.

1988

13. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris, Cynara, 576 sayfa.
L'expérience d'autrui, s. 539-570.
Méthode en psychologie de l'enfant, s. 464-538.
Les sciences de l'homme et la phénoménologie, s. 397-464.
Les relations avec autrui chez l'enfant, s. 303-396.
Psycho-sociologie de l'enfant, s. 245-302.

Structure et conflits de la conscience enfantine, s. 171-244.
La conscience et l'acquisition du langage, s. 9-88.

1995

14. *La nature. Notes de cours du Collège de France*, yay. haz. Dominique Séglard, Seuil, collection "Traces écrites", 1995, 380 sayfa.

1996

15. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996
Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, s. 39-104.
La Nature de la perception, s. 15-38.
Projet de travail sur la nature de la perception, s. 9-14.
16. *Notes de cours. 1959-1961*, yay. haz. Stéphanie Ménasé, Gallimard, NFR, collection "Bibliothèque de philosophie", 1996. 401 sayfa.
Philosophie et non-philosophie depuis Hegel. Cours de 1960-1961, s. 269-352.
L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961, s. 159-268.
La philosophie aujourd'hui. Cours de 1958-1959, s. 33-157.

1997

17. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, notes de cours (1947-1948)*, yay. haz. Jean Deprun, J. Vrin, collection "Bibliothèque des Textes Philosophiques", 1997, 136 sayfa.

18. *Parcours, 1935-1951*, yay. haz. Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, collection "Philosophie", 1997, 249 sayfa.

1998

19. *Notes de cours sur l'origine de la géometrie chez Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, collection "Epiméthée", 1998, 416 sayfa.

2000

20. *Parcours deux, 1951-1961*, yay. haz. Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, collection "Philosophie", 2000, 379 sayfa.
Notes sur Claude Simon, s. 310-316.
Les écrivans en personne: entretien de Madeleine Chapsal avec Merleau-Ponty, s. 285-301.
L'oeuvre et l'esprit de Freud. Préface à l'ouvrage de Angelo Hesnard, s. 276-284.
Deux notes de travail, s. 271-272.
La philosophie de l'existence, s. 247-266.
Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture, s. 129-170.
Les sciences de l'homme et la phénoménologie, s. 49-128.
Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, s. 36-48.
Titres et travaux-Projet d'enseignement, s. 9-35.

2002

21. "Deux inédits sur la musique", *Chiasmi International*, 2002, numéro 3, Paris-Milan-Memphis, Vrin-Mimesis-University of Memphis.

22. *Causeries. 1948*, yay. haz. Stéphanie Ménasé, Paris, Seuil, collection "Traces écrites", 2002, 77 sayfa.

2003

23. L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), önsöz Claude Lefort, Paris, Belin, 2003, 304 sayfa.

2010

24. *Oeuvres*, yay. haz. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, 1835 sayfa.

2011

25. *Le monde sensible et le monde l'expression. Cours au Collège de France (1953)*, yay. haz. Emmanuel de Saint Aubert, Stefan Kristensen, Cenevre, MetisPresses, 2011, 224 sayfa.

2013

26. *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France (1953)*, yay. haz. Benedetta Zaccarello, Emmanuel de Saint Aubert, Cenevre, MetisPress, 2013, 256 sayfa.

MERLEAU-PONTY HAKKINDA

MERLEAU-PONTY METİNLERİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ

Merleau-Ponty, Çağdaş Fransız felsefesinin temelindeki akımları anlamamız için mükemmel bir örnektir. Söz konusu felsefeyi betimleyen ana unsur, yirminci yüzyılda Fransız filozofların Batı felsefesine damgasını vuran konstrüktivizm ve epistemolojik görelilikten kaçınma çabası içine girmiş olmalarıdır. Merleau-Ponty'nin düşünce hareketinin başlangıcı, Fransız felsefe geleneğinin köklerini oluşturan iki önemli filozofun Fransa'da felsefi atmosferi kasıp kavurduğu günlere denk gelir. Bu düşünürler hiç kuşkusuz Henri Bergson ve Leon Brunschvicg'dir.

Merleau-Ponty 1930'da eğitim hayatını tamamladığında, o dönem kendisini en çok etkileyen figürlerin başında Leon Brunschvicg gelir. Brunschvicg, hem felsefi bilgisi hem de edebiyata ve şiire olan ilgisi sebebiyle Merleau-Ponty'nin çok etkilendiği bir kişiliktir. Brunschvicg Kant'tan miras kalan bir idealizm düşüncesinin temsilcisidir fakat onun idealizminin daha yumuşak olduğu iddia edilebilir. Söz konusu düşünce Descartes'tan ve Kant'tan miras kaldığı şekliyle bir kendine dönüş, refleksiyon felsefesidir. Zira, ister algının yapısı ister bilimin kurucu faaliyeti olsun, Brunschvicg her seferinde zihnin kurucu ve yaratıcı eylemini araştırır. O, matematiğe dayanan bir kavram felsefesi veya bir kavramsal sezgi düşüncesi ortaya atar. Onun öncülük ettiği akım, öznel sezgileri sembolik formalizme bağlar ve daha bilimsel bir felsefenin önünü açar.

Diğer yandan, 1930'larda, o sıralar ders vermeyi bırakmış ama felsefi etkisi son derece yıkıcı olan Bergson'dan söz edebiliriz. Ne var ki Merleau-Ponty'ye göre, o dönem bir çeşit rasyonalizmi temsil eden Sorbonne Üniversitesi, Collège de France'ın savunduğu Bergsonculuğa karşı belli bir olumsuz tavır içerisindeydi. Bu tavrın altında yatan sebeplerden biri, Bergson'un çalışmalarının Brunschvig ile taban tabana zıt olmasıdır. Bergson'un düşüncesi idealizmden uzak durmasının yanında *cogito*'ya, düşüncenin öznesine bir geri dönüşle başlamaz. O dönemin akımlarından farklı olarak Bergson'un diliyle bilincin dolaysız verilerine[1] geri dönüşle başlar. Zira kendimi felsefedeki ilk hakikat olarak kavrarım ama bu keşfettiğim saf bir düşünce değil, süre, zamansallıktır. Kaldı ki Bergson'un *Madde ve Bellek*[2] kitabında belirttiği gibi, zamanı düşünürken onun şimdiki zaman boyutunu hesaba katmalıyız. Bu şimdiki zaman boyutu vücut fikrini ortaya çıkarır ve dış dünyanın betimlenmesini gerektirir. Şimdi, üzerinde eylediğimiz bir platformdur ve eylemimizi vücudumuzla gerçekleştiririz. Dolayısıyla Bergson'un sezgisi vücudumuz ile dünya arasında kurduğumuz tensel bir ilişkiyi hatırlatır. Bergson yaşamsal bir içsellikten bahseder ve onun ontolojik tezine göre varlık ile değişim özdeştir. Onun çalışması o dönemin yükselen akımı modern biyolojiye dayanır. Bu akım bütün bir yüzyıl boyunca farklı güzergâhlarda devam eder. Dolayısıyla 1930'lu yıllar göz önüne alındığında, bir tarafta yaşam felsefesinin, diğer tarafta kavram felsefesinin doğuşundan bahsedilebilir. Yaşam ve kavram hakkındaki bu tartışma öncelikle özne sorusuyla açılır. Zira özne hem yaşayan bir vücuttur hem de kavramların yaratıcısıdır. Dolayısıyla özne her iki yönelimin de ortak paydasıdır. Yaşam tarafında, öznel yaşamı, hayvansal yaşamı ve organik yaşamı ile ele alınır, diğer taraftan kavram oluşturma kapasitesi,

1 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris PUF, 1889.
2 H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, coll. " Quadrige", 1896, 1990.

soyutlama gücü ile değerlendirilir. Vücut[3] ile fikir ve yaşam ile kavram arasındaki bu ilişki Merleau-Ponty felsefenin ilk tetikleyicisi olmuştur.

1930'dan, 1939'a kadar olan dönemde ise Merleau-Ponty, Sartre ve çevresini etkileyen başka bir felsefi atmosferden söz edilebilir. Merleau-Ponty'nin taşrada öncelikle Beauvais Lisesi'nde, ardından Chartres Lisesi'nde ders verip bir yandan da doktora tezini hazırladığı bu dönemde, Husserl, Jasper, Heidegger, Gabriel Marcel gibi filozofların etkisi[4] ve o dönemde öne çıkan *Esprit* dergisinin önayak olmasıyla varoluş felsefesi etkisini hissettirmeye başlar. *Esprit* dergisi, Merleau-Ponty'nin bir zamanlar çok yakın dostu olan Mounier tarafından yönetilmektedir. Merleau-Ponty'ye göre, Kantçı veya Kartezyen idealist bir felsefenin aksine, varoluş felsefesi, vücut-bulma (*incarnation*) fikrinin husule gelişinin habercisidir. Gabriel Marcel'in özellikle *Journal métaphysique*[5] adlı eserinde vücut-bulma meselesini ele alış tarzı Merleau-Ponty'yi derinden etkilemiştir.

Diğer yandan, Husserl fenomenolojisi ve Heidegger'in temel ontolojisinin ilk dile getirilişleri o zamanlar yeni felsefi imkânlar vaat ediyordu. Böylece fenomenoloji, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas gibi düşünürlerle Fransa'nın ev-

3 *Corps* kavramını beden yerine vücut olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Merleau-Ponty *corps* sözcüğünü Husserl'in *Leib* kavramından esinlenerek salt cismi belirtmekten ziyade fenomenal bir anlamda kullanır. Diğer Batı dillerindeki "soma", "corpus" ve "body" sözcükleri aynı zamanda hem canlılığa hem de cansızlığa işaret etmesine rağmen, *Leib* (vücut) kavramı, "Körper" ("cisim" ve "beden") kavramından farklı olarak "yaşam" ile ilişkilidir. Dolayısıyla Fransız filozof, *corps* kavramına canlılık ve hususilik yükleyerek klasik ruh ve beden sorununun kemikleşmiş kategorilerinin dışına çıkmaya, dildeki kavramsal muğlaklığı ortadan kaldırmaya çalışır. Beden kavramı, "kaç beden?" sorusunda olduğu gibi daha çok ölçülebilirlik ile ilişkilidir ve bu bağlam Merleau-Ponty'nin altını çizdiği ölçülemeyen canlılığın, ben'le ve kendi'yle ilişkinin üzerini örten bir ifadedir. Yh. n.

4 Bunlara ek olarak Kojéve'in Ocak 1933-Mayıs 1939 arasında verdiği ünlü Hegel konferanslarını düşünebiliriz. Merleau-Ponty'nin entelektüel gelişiminde önemli bir rol oynayan bu konferanslara Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Eric Weill ve André Breton gibi düşünürler de katılıyordu.

5 G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

rensel düşünce tarzına elverişli verimli topraklarında kök salar. Merleau-Ponty'nin fenomenoloji ile ilk teması Georges Gurwitch'in 1928'den 1930'a kadar süren (1930 yılında *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger* başlığıyla J. Vrin'den yayınlanan) Husserl, Scheler ve Heidegger üzerine dersleriyle olur. Ayrıca, Husserl'in 23 ve 25 Şubat 1929'da Sorbonne'da verdiği *Transandantal Fenomenolojiye Giriş* isimli dört konferans,[6] o dönemde Almancası yeterli seviyede olmasa da Merleau-Ponty'nin felsefi güzergâhını derinden etkileyecektir. Öyle ki bu konferanslarda Husserl'in "sessiz deneyimi kendi hususi anlamının saf ifadesine taşıma"[7] fikri, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* (*AF*, 253-254, 338), *Görünür ve Görünmez* (*GG*, 171) ve *Göz ve Tin* (*GT*, 77) adlı başyapıtlarında yankılanır. *Göz ve Tin*'deki resim üzerine analizler bir anlamda Husserl'in kapısını araladığı teorik-öncesi alanı betimler ve görünürün ontolojisini açığa çıkarır.

I

Merleau-Ponty felsefesinin arka planı betimleyici bir iradeyle şekilleniyormuş gibi gözükse de onun yöntemi sadece fenomenoloji ile sınırlandırılamaz. Bu bölümde göstereceğimiz gibi, Fransız filozofun yöntemi fenomenoloji dışı alanların sorularını da içine alan bir eksene sahiptir. Dolayısıyla, onu anlamak için yazarın çevresinde gelişen Fransız varoluşçuluğunu, sosyal bilimlerin gelişimini ve yapısalcılığın ilk adımlarını hesaba katmalıyız. Bunun yanında Fransız filozof, psikanaliz, *Gestalt* psikolojisi, nöroloji, doğabilimleri, dilbilim, sosyoloji ve hiç şüphesiz edebiyat ve sanatla her daim etkileşim içerisinde bulunmuştur. Bu durum, Merleau-Ponty felsefesinin

6 Söz konusu konferanslar 1931 yılında *Cartesianische Meditationen* ismiyle yayınlanacaktır.

7 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Fr. çev. Gabrielle Peiffer ve Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.

farklı şekillerde algılanmasına yol açmıştır: Fransız filozof ilk zamanlarda varoluşçu bir muğlaklık felsefesine ait, fazla psikolojik hatta fazla edebi olarak görülmüştür. Fakat onun asıl amaçlarından biri bilim dünyasında insan öznelliğine bir yer açmaktır.

Bu yüzden Merleau-Ponty'yi fenomenolojiye götüren süreç iyice analiz edilmeli. Merleau-Ponty'nin ilk çalışmalarında Husserl'in etkisi pek hissedilmez. Sartre, Heidegger ve Patočka'nın aksine Merleau-Ponty fenomenolojiye çok başka bir kaynaktan, *Gestalt* teorisinden yola çıkarak ulaşmıştır. Özellikle duyusalın analizi ve başkasının algısı üzerine çalışmalarında *Gestalt*'ın mirasını görmek mümkündür. İlk kitabı olan *Davranışın Yapısı*, Goldstein'ın veya Köhler'in çalışmaları olmadan ortaya çıkamazdı. Denebilir ki *Gestalt* teorisi Merleau-Ponty'nin ilk çalışmalarından son çalışmalarına kadar her zaman düşünce dünyasının ağırlık merkezindedir.

Gestalt teorisi, yirminci yüzyılın temel bilimsel paradigmalarından biridir. Başlıca keşifler genellikle 1922'den 1938'e kadar *Gestalt* teorisyenlerinin yayın organı olan yirmi iki ciltlik *Psychologiche Forschung*'da ortaya çıkar.[8] Çağrışımcı ve yapısalcı okullara karşı çıkıp, çağrışım fikri yerine *Gestalt* ya da organize, düzenli bütün kavramını geçirir. *Gestalt* öncesi psikolojiye göre bir uyarım (*stimilus*) her zaman aynı duyumu üretir ve duyusal aygıtların lokal uyarımlarına tek tek

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

karşılık gelen duyumlar bilincin ilk verileridir. Söz konusu bakış açısı, duyumların bellek, bilgi ve yargı tarafından yani "maddenin" form tarafından işlenişini, öznel bir "mozaikten" nesneler dünyasına geçişi varsayıyordu. Oysa "*Gestalt*, sözde 'öğeleri', daha geniş bütünlere eklemlenen 'bütünlere' bağlı hale getiren duyusal alana ait spontane bir organizasyondur. Bu organizasyon heterojen bir maddenin üzerine konulan bir form değildir; formsuz madde yoktur; yalnızca az çok istikrarlı, eklemlenmiş organizasyonlar vardır" (*AÖ*, 25). Dolayısıyla algımız bir nitelikler mozaiğinin değil birbirinden ayrı nesneler bütününün algısıdır. Bu durumda bir nesne, geçmiş deneyimlerin bilgisiyle kazanılan "anlam"ı yoluyla değil, algımız içerisinde sahip olduğu bir zemin üzerindeki figürün yapısıyla belirgin hale gelir. Parçalar bütünden önce var olmaz ve niteliklerini bütünün yapısından alır.

Gestalt teorisinin Fransız filozofa katkısı genel olarak iki seviyede ele alınabilir. İlk olarak *Gestalt*, Merleau-Ponty'ye fenomenolojik olanın ne olduğu sorusunu sordurtmuştur.[9] Ona göre, "*Gestalt teorisi*, elde edebileceğimiz en basit duyumsanır verinin bir zemin üstündeki figür olduğunu söyler; bu, ideal bir analizde izlenim mefhumunu ortaya atmamıza imkân verecek olgu algısının zorunsuz bir karakteri değildir. Bu, algısal fenomenin bizatihi tanımıdır ve o olmadan bir fenomene algı denemez. Algısal "bir şey" her zaman diğer şeylerin

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

arasındadır ve her zaman bir "alan"a dahildir. Tam tamına homojen bir bölge algıya bir şey sunmadığı gibi hiçbir algının konusu olamaz. Sadece etkin algının yapısı bize algılamanın ne olduğunu öğretebilir. Salt izlenim, bulunamadığı gibi algılanamaz ve dolayısıyla algının bir momenti olarak düşünülemez. Onu algıya dahil etmek, algı deneyimine sadık kalmak yerine bu deneyimi algılanan nesne uğruna feda etmek anlamına gelir. Görsel bir alan, sınırları belli görüşlerden oluşmaz. Fakat görünen nesne, madde kesitlerinden oluşur ve mekânın noktaları birbirinin dışındadır. En azından mental bir algı deneyimi yaşıyorsak, yalıtılmış bir algı verisini kavrayamayız" (*AF*, 10). *Gestalt* psikolojisi Merleau-Ponty'ye algının entelektüel bir işlem olmadığını ve belirli bir iç organizasyona sahip olmayan bir madde ile entelektüel bir formu algı içinde birbirinden ayırt etmenin imkânsız olduğunu göstermiştir, tabiri caizse form duyusal bilginin kendisinde mevcuttur.

Gelgelelim, *Gestalt* teorisi, bütün psikoloji gibi, bilim dünyasının "apaçıklıklarına" mahkûmdur ve nesnel yorumu her seferinde nedensel düşüncenin yeniden inşasıyla sonuçlanır zira psikolojik atomizmin daha genel bir önyargının özel bir ifadesi olduğunu göremez. *Gestalt* teorisinin nesnel yorumunu bir kenara bırakıp onu fenomenolojik olarak ele alan Fransız filozof, bir formun veya bütünün ne olduğunu soruşturmaya girişir: Merleau-Ponty'nin diliyle "bir sistemin özelliklerinin, sistemin tek bir parçasına iştirak edecek her değişiklik için dönüştüğü ve tam tersine bu özelliklerin sistemin her parçasının aralarında aynı ilişkiyi koruyarak değiştiğinde aynı kaldığı her yerde form mevcuttur" (*DY*, 58-59). Form bir denge hali kurduğu, maksimum sorunu çözdüğü ve Kantçı anlamda bir dünyayı olanaklı kıldığı için algımızda ayrıcalıklı değildir, o dünyanın imkân şartı değil tezahürünün ta kendisidir. Dolayısıyla bir norma göre gerçekleşmekten ziyade normun doğumudur, için dışta projeksiyonu değil, dışın ve için özdeşliğidir. Öyleyse form,

ayrı ayrı düşünüldüklerinde her bir parçasını aşan bir bütün olmasına rağmen, onların ancak topyekûn tanzimi (*disposition*) olabilir. Form, bir şey, fizik bir gerçeklik, mekâna yayılmış bir doğa varlığı, "kendinde şey" değildir; bir bilinç için varolma varlık anlamına aittir: Organizma "onu tanıyan bir bilinç için anlamlı bir bütündür" (*DY*, 215); kendisinde bir anlamlandırma gerçekleşmesi itibariyle fikre benzer; fakat o salt bir şekilde entelektüel bir bilincin noeması (*noème*) anlamında bir fikir değildir, o daha ziyade duyumsanır veya algılanmış bir anlamlandırmadır.

Fenomenolojinin Fransa'daki gelişimine bakarsak yukarıda söylediklerimiz aslında pek şaşırtıcı değildir. Fenomenoloji hareketi her dönemde bu tür bir esnekliğe sahiptir. Ayrıca fenomenoloji ile aidiyet ilişkisi sorunlu olan tek filozof da Merleau-Ponty değildir. Bu açıdan baktığımızda Heidegger de halihazırda kendine özgü bir karaktere sahip olan bir felsefi tutum için fenomenolojiyi bir yöntem olarak kullanır. Demek ki Merleau-Ponty'yi sadece fenomenolojik bir bakış açısıyla okumak onun kendine has düşünce etkinliğini gölgelemekten başka bir işe yaramaz. Bu yüzden Merleau-Ponty'yi fenomenolojik hareketin dışında tutmadan bu hareketi heterojen bir şekilde ele almak gerekir.

Söz konusu Husserl olduğunda, Alman filozofun yöntemi kurduğu araştırma alanıyla tamamen örtüşmektedir. Husserl, tüm pozitif bilimler gibi psikolojinin de doğal tavır içinde olduğundan ve *epokhe* yöntemiyle doğal tavırdan transandantal tavra geçmenin gerekliliğinden bahseder. Böylece algının fenomenolojik ve psikolojik çözümlemeleri arasında keskin bir ayrım yapılabilir. Merleau-Ponty'nin yöntemine ait söylem ise ne belli bir noktaya sabitlenebilir ne de değişmeden kalır. Peki öyleyse neden Merleau-Ponty 1945 yılında yayınlanan doktora tezine *Algının Fenomenolojisi* başlığını vermiştir? Merleau-Ponty sonradan yazdığı önsöz dışında bu kitapta fenomenolojik indirgemeden, *epokhe* teorisinde bir yöntem

olarak söz etmediği gibi, Husserl'in karşısına alıp sorgulamadığı deneyimsel psikolojiyle uğraşır. Bu durumda *Algının Fenomenolojisi*'ne yazılan önsözü dikkatlice incelemek gerekir zira bu, genellikle Merleau-Ponty'nin fenomenolojiye aidiyetinin tezahür ettiği bir metin olarak görülmüştür. Theodore Geraets'e göre, savaş sonrası Alman fenomenoloji geleneğini keşfeden Fransa'da, M. Brunschvicg tarafından genç doktor adayı Merleau-Ponty'ye fenomenolojiden ne anladığını izah etmesi için yazılması önerilen bir metindir bu.[10] İşin ilginç yanı, M. Brunschvicg yaklaşık altı yüz sayfalık bir metinde aradığı sorunun cevabını bulamamış olmalı ki böyle bir önsöz istemiş. Zaten söz konusu önsöz tezin içeriğiyle birebir denk düşmemektedir, örneğin Merleau-Ponty bu önsözde indirgemeden ve özlerden söz etmektedir fakat bunlar tezin konuları değildir. Dolayısıyla önsözün Husserlci bir bakış açısından tezin yeniden ele alınması olarak yazıldığını söyleyebiliriz. Denebilir ki bu önsözde Merleau-Ponty Husserl'i kendisine karşı kullanmıştır. Fransız filozofa göre, indirgeme konusunda ortada ciddi bir yanlış anlaşılma söz konusudur ve Husserl de bu durumdan nasibini alır: "Husserl'in, yorumcularıyla, varoluşçu 'ayrılıkçılarla' ve sonuçta bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak kavramak için onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize, yalnızca dünyanın nedensiz fışkırmasını öğretebilecek olmasından ileri gelir. İndirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır" (*AF*, VIII). Fransız filozofa göre, mutlak bir zihin olmadığımıza göre mutlak bir indirgemeden de söz edilemez. On beş yıl sonra *Görünür ve Görünmez*'in notlarında aynı fikri savunur: "İndirgemenin tamamlanmamışlığı indirgemeye bir engel değil bizzat indirgemenin kendisidir"

10 Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, s. 3.

(*GG*, 232). Dolayısıyla, fenomenolojinin ilk eylemi Merleau-Ponty tarafından eleştirel bir biçimde algılansa da indirgemenin imkânsızlığından mantıksal olarak çıkardığımız idealist bir fenomenolojinin imkânsızlığı da fenomenolojinin fiili bir sonucudur.

Diğer yandan, işlevsel yönelimsellik veya Merleau-Ponty'nin diliyle varlığa dâhili yönelimsellik (*intentionnalité interieur â l'être*) fikri önsözde ele alınan konulardan biridir. Merleau-Ponty'nin Husserl fenomenolojisini dönüştürmek için ortaya attığı bu fikir, Husserl'i yeniden ele almak için deneysel psikolojinin ve biyolojinin verilerinden yararlanılarak geliştirilmiştir. Merleau-Ponty'ye göre, Husserl'in son dönem varoluşçuluğunu ilk dönemindeki eidetik yönteminden ayıran şey, *Gestalt* teorisyenlerine özgü bir kavramsallaştırmadır. *Gestalt* teorisyenlerinin ortaya attığı dizgi (*organisation*) fenomenleri ne saf bir edilgenliğin ne de zihnin eyleminin ürünleridir: "Bir dairenin *Gestalt*'ı matematik değil fizyonomi yasasıdır. Özgün bir tertip olarak fenomenlerin tasdiki, deneyciliğin fenomenlerin tertibini ve aklı, olguların karşılaşması ve doğanın rastlantılarıyla izahı yüzünden mahkûm ederken söz konusu tertibin ve aklın olgusallık kimliklerini korur. Evrensel kurucu bir bilinç mümkün olsaydı, olgunun saydamsızlığı ortadan kalkardı. Refleksiyonun betimleyici özelliklerini yönelttiği nesneyi elinde tutup onu gerçekten kavramasını istiyorsak, refleksiyonu evrensel bir akla basit bir dönüş olarak düşünüp düşünülmemişte önceden gerçekleştirmemeliyiz, tam aksine, onu, kendi kendine düşünülmemişin olgusallığına katılan yaratıcı bir işlem gibi tasarlamalıyız. İşte bu yüzden bütün felsefeler arasında sadece fenomenoloji transandantal bir *alan*'dan bahseder. Bu kelime şunu ifade eder: Refleksiyon hiçbir zaman dünyanın tamamını, toplanan ve nesneleştirilen monadların çokluğunu bakışıyla kuşatamaz ve ancak kısmi bir görüşe ve sınırlı bir güce sahip olabilir. İşte fenomenolojiyi fenomenoloji ya-

pan da budur çünkü o önceden verilme olanağını varsaymak yerine, varlığın bilince tezahürünü irdeler" (*AF*, 74).

Buna ilaveten, Merleau-Ponty 1949-1959 yılları arasında Sorbonne'da verdiği derslerde *Gestalt* psikolojisi ile fenomenoloji arasındaki bir homojenlikten[11] bahseder. Bir yandan, Husserl'in "bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık" onu *Gestalt* teorisyenlerinin bulunduğu noktaya sürüklerken, diğer yandan Merleau-Ponty'ye göre *Gestalt* psikolojisinin temellerinde de yönelimsellik mefhumu bulunmaktadır. Fransız filozofa göre "tüm psişik fenomelerde ikamet eden bu anlam, zihnin saf eyleminden türemiş değildir, o, sözde unsurların tertibiyle kendiliğinden oluşan otokton bir anlamdır".[12] Dolayısıyla söz konusu olan, işlevsel, otokton, otonom bir yönelimselliktir.

Hiç şüphesiz, Merleau-Ponty'de en belirgin olarak fenomenolojik olan şey bilinç yaşantılarına referanslar ve indirgenemez birinci tekil şahıs deneyimdir. Gelgelelim, Merleau-Ponty'nin bilinç yaşantıları ile olan ilişkisi Husserl'inki gibi değildir. Dolayısıyla, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, Levinas ve Patočka'nın aksine yöntemi Husserl'in dışında düşünülmesi gereken tek "fenomenolog"tur. Zira Merleau-Ponty'nin yönteminin ilham kaynağı Husserl değil *Gestalt* psikolojisidir. Merleau-Ponty *Gestalt* psikolojisinden kavramsal çerçevede ilham almasının yanında, diğer filozofları okuyuşunda ve felsefi problemleri ortaya atışında *Gestalt* teorisyenlerinin izleri görülebilir.

II

Merleau-Ponty'nin ilk çalışmaları, felsefe tarihinde kemikleşmiş ve bilhassa sosyal bilimlerin gelişmesiyle dillendirilmiş temel bir mesele üzerinedir. Söz konusu mesele, insanın bi-

11 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours. 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988. s. 413.

12 *Agy*, s. 414.

linç veya refleksiyon ile kendine bakışı ve halihazırda bağlı olduğu dış etmenlerin davranışlarına etkisiyle oluşan bakışı arasındaki uyumsuzluk üzerinedir. Bu uyumsuzluktan kasıt, refleksif bakış açısı ile objektif bakış açısı arasındaki uyumsuzluktur. İlk bakışta insan özgür olarak tezahür eder. Bilincinde olduğu her şey onun için aşikârdır. Kendisine sunulan tüm olgulara anlam veren odur. Mutlak bir otonomi içerisinde tüm varlığı ve değeri inşa eder ve düşünen özneye dışarıdan hiçbir şey nüfuz edemez. Böyle bir bilinç felsefesi, tam bir otonomi içinde içkin ve saydam nesneler ortaya koyan bir bilince, içselliğin mutlaklığına öncelik tanır. Ne var ki psikolojinin ve tarihin ışığında ortaya çıkan yeni bakış açıları, insanın fiziki, organik ve sosyal çevreye bağımlılığını, onu neredeyse şartlanmış bir nesne halinde tasvir etmeye kadar giden bir izahla yeniden ortaya koydu. Böylece, mutlak öncelik dışsallığa, birbirlerine dışsal ve nedensellik bağlarıyla örülü olguların çokluğu anlamında doğaya atfedildi. Fransız filozof her iki bakış açısından da vazgeçmez zira her ikisinde de doğruluk payı vardır. Bilincin tanıklığını reddetmek ondan tüm hakikati söküp atmak anlamına gelecektir. Diğer yandan pozitif bir bilgi inşa etmek için kendi düşüncelerime erişimimden emin olup, içsel değerini kavrayabilmeliyim zira tüm bilgi (*savoir*) *cogito*'nun ilk hakikatini varsayar. Eğer tarihin veya çevrenin bir ürünüysem, kendimde doğruyu yanlışı ayırt edemeden, çevremde gelişen olaylara bir anlam atfedemeden yaşardım. Diğer yandan, kendimizin idraki, kendi yaşamımızın dolaysız sorgulamasından ziyade tarihi, etnografik, mental patolojiye dair dış bilgilerden ileri gelir. Sonuç olarak, Husserl'in de öne sürdüğü gibi, psikolojizme ve tarihselciliğe karşı çıkmak, hakikat arayışında belli bir mantıkçılığa (*logicisme*) yönelmeyi gerektirmez. Her iki alanın meşru tarafları göz önüne alınarak insanı bu ilişkiler ağı içerisinde yeniden düşünmek gerekir.

Demek ki insanın aynı zamanda nasıl hem özne hem nesne, hem mutlak irade hem de dışa bağımlı olduğunu anla-

mak gerekir. Bunun için öncelikle pozitif bilimler ile felsefeyi, tabiri caizse deneye dayalı yöntem ile felsefi yöntemi karşı karşıya getiren eskimiş kategorileri gözden geçirmek gerekir. Bu bağlamda, Merleau-Ponty bir yandan pozitif bilimlerin insanı nesneleştirme süreçlerini sorgular, diğer yandan bizi gerçekten zamansız mutlak özneler olarak tanımlayan refleksif tutumların felsefi varsayımlarını açığa vurur. Böylece, bu araştırmalar onu pozitif bilimlerle felsefe arasında ortak bir mekâna taşıyarak eylemimizin ve edilgenliğimizin, otonomimizin ve bağımlılığımızın birbirlerine zıt olmadıkları üçüncü bir betimlemenin kapısını aralar.

Bu yolda ilerlemek için Merleau-Ponty öncelikle özne ile öznenin yaşamının organik koşulları arasındaki ilişkilere, yani klasik ruh vücut ilişkisi sorununa eğilir. Doğal olarak da her iki seviyeyi ilgilendiren algı konusu araştırmasının ana teması haline gelir zira algısal bilinç karşısında öznenin ne tam olarak mutlak ne de tam olarak bağımlı varlığına ilişkin izah gerektirir. Bilinç vücudun işlevi olması itibariyle içseldir ve birtakım dış olaylara bağlıdır, diğer yandan bu dışsal olaylar ancak bilinçle bilinebilir. Merleau-Ponty bu durumu şu şekilde açıklar: "Nörolojinin, deneysel psikolojinin (özellikle psikopatolojinin) ve felsefenin bugünkü durumunda, algı sorununu özellikle de kendi bedeninin algısı sorununu yeniden ele almak bana faydalı göründü. Eleştirel felsefeden esinlenen bir öğreti, algıyı uzamsal olmayan verilerin ('duyumların') birbirleri ile ilişkilendirildiği ve nesnel bir evren kuracak şeklilde açıklandığı entelektüel bir işlem olarak ele alır. Bu şekilde ele alındığında algı eksik bir bilim gibidir, dolaylı bir işlemdir" (*AÖ*, 11). Fransız filozofun amacı, deneysel psikoloji ile nörolojinin algı sorununa ilişkin bulguların bir sentezini yapmak ve felsefi sonuçlarını ortaya koymaktır. İlk kitabı *Davranışın Yapısı* (*La Structure du comportement*) algılayan insana dışarıdan bakıp deneysel araştırmaların felsefi sonuçlarıyla ilgilenirken, ikinci kitabı *Algının Fenomenolojisi* (*La*

phénoménologie de la perception) özneye içeriden bakarak, algı ile kazanılan anlamanın vücutla ve dünyayla ilişkisini betimleyecek yeni bir bilinç ve *refleksiyon* teorisinin peşine düşer. Diğer bir deyişle, Merleau-Ponty *cogito* ile Doğa arasında kurduğu bağımlılık ve tezahür etmeye dayalı karşılıklı ilişkiyi, öncelikle doğadan bilince, ardından bilinçten doğaya doğru ele alır.

Davranışın Yapısı'nda Merleau-Ponty, ilk iş olarak bilinç ile doğa arasındaki ilişkinin hangi noktadan hareketle sorgulanması gerektiğini araştırır. Bilimin verilerine başvurmadan söz konusu soruyu cevaplamaya girişmek Fransız filozofu entelektüalizm riskiyle karşı karşıya bırakacağından, çözümlemeyi en alttan (*DY*, 2) başlatarak davranış kavramını incelemek gerekir zira davranış kavramı meseleye psişik ve organik ayrımının ötesinde bir bakış açısından bakmamıza imkân verir. Bu bağlamda, mekanizmin ve vitalizmin ötesinde yeni bir yol arayışı Merleau-Ponty'yi refleks ve davranış (*comportement*) kavramlarının tarihçelerini düşünmeye sevk eder. Mekanist betimleme insanda, bir uyaranın iletimiyle tanımlanan, reflekse dayalı veya otomatik mekanik bir faaliyet arar. Merleau-Ponty'ye göre, söz konusu arayış olgulara değil kemikleşmiş felsefi varsayımlara dayanır. Refleks, temel sinir sisteminin işleyişinin bir yasası olmaktan çok patolojik ayrışmalara işaret eder. Oysa, uyarımlar ve bu uyarımlara tepkiler arasında, cevaplara az çok karmaşık anlamlar atfeden mekanik olmayan yapısal yatay fenomenler söz konusudur. Diğer yandan, bu tür bir araştırma bizi vitalist veya idealist bir sonuca değil, bilince ait olmayan ve maddeye indirgenemeyecek bir fenomene götürür. Merleau-Ponty'ye göre bugüne kadar ne refleksiyon ne de fizik düşünce davranışın yapısını ortaya koyamaz, öyle ki davranışın gerçekliğini nedensellik veya içsellik kategorilerinde izahın imkânsızlığı onu bu eseri yazmaya iter. Zira davranış, klasik psişik ve fizyolojik ayrımına karşı nötrdür ve onları yeniden tanımlamamıza olanak sağ-

lar. Merleau-Ponty hiçbir zaman bir şehir filozofu olmamıştır. *Davranışın Yapısı*'nda hayvan davranışlarını yorumlaması onu doğal veya kişilik-öncesi deneyim alanını sorgulamaya itmiştir. Hayvan, edimsel durumda sıkışıp kalır ve davranışı virtuel olana, işlevsel değerlere, şeylere değil dolaysız olana uyumludur. Ancak insan, içinde şeyin yapısının mümkün olduğu sembolik davranış seviyesine yükselir

Kitabın ikinci bölümünden itibaren Merleau-Ponty, fiziki (*physique*), yaşamsal (*vital*), insani (*humain*) seviyelerde yapı (*structure*) kavramını ele alır. *Gestalt* teorisinden, Goldstein'ın çalışmalarından (*Organizmanın Yapısı*) ve yapısal dilbilimden ileri gelen "ve zenginliği bugün her alanda zihnin bir ihtiyacına cevap veren" (*DY*, 155) yapı mefhumu, Merleau-Ponty'ye göre beraberinde yeni bir "düşünce düzeni" getirir zira "Descartes'tan Hegel'e kadar felsefeye hükmeden özne-nesne korelasyonunun dışında bir yol gösterir" (*DY*, 155). Diğer bir deyişle, yapı sadece fiziki dünyanın "içinde" veya yaşayan vücudun "içinde" varolmaz, o bir bilgi nesnesi, algının konusudur. Yapıyı "idealleştirme" ve onu algılanan gerçekliğe göre ele alma hareketlerinden itibaren Merleau-Ponty *Gestalt* psikolojisini bir *Gestalt* felsefesine dönüştürmeyi amaçlar (*DY*, 142-143) zira ona göre, yenilikçi çabalarına rağmen *Gestalt* teorisyenleri materyalizm ve ruhçuluk, materyalizm ve vitalizm antinomilerine sıkışıp kalmıştır. Merleau-Ponty'ye göre, insani seviyedeki bilinç diğer iki seviyeye (yaşamsal ve fiziki) üstün bir seviye olarak değil onların imkân koşulları veya temelleri olarak ortaya çıkar. Ne var ki bilince atfedilen bu öncelik gnoseolojik bir idealizme işaret etmez. Merleau-Ponty fiziki seviyeden insani seviyeye, insani seviyeden fiziki seviyeye doğru bir iç içelik çözümlemesi yapar.

Yapı kavramı, besbelli ki klasik şey olarak veya salt dışsallık olarak varoluş ve bilinç ile salt içsellik olarak varoluş ayrımını sorgular. Yapı kavramı böylece, Merleau-Ponty'nin yeni bir nedensellik düzeni ortaya atmadan anlam farklılıkları,

yapı tipleri, bütünleşme düzeyleri olarak varlık düzenlerini düşünmesini sağlar. Hiçbir "vitalist" nedensellik organizmanın mikroskobik fiziko-kimyasal süreçlerini açıklayamadığı gibi yaşayan da sadece fiziko-kimya ile aydınlatılamaz: Varlığının özgünlüğü sadece makro düzeyde tezahür eden bir varlık anlamına tekabül eder: Organizma bir *zarf-fenomendir*, bütünsel bir hali vardır.

Öyleyse yapılardaki öznel olmayan özellikleri nasıl *pozitif* olarak ifade etmeli? Bu sorunun cevabını ararken öznel-olmayanı öznel olanda temellendirecek transandantal bir bilinç felsefesine yönelme riskini nasıl bertaraf edebiliriz? Algısal bilinç bu soruya cevap olabilir zira o, hem dünyanın bilincidir hem de dünyada vücut bulur (*incorporé*). Vücut muğlak bir işleyişe sahiptir, o ne *partes extra partes*, yayılımlı bir şey ne de bir *ide*dir.

Merleau-Ponty, algı fenomenini, saf bir bilinç olarak refleksiyon yerine davranış mefhumundan başlayarak ele alır ve bir anlam kazanmaya müsait bizzat kendi davranışım yerine dışsal bir analize girişir: Bilimin geleneksel ilerleyişini göz önüne alarak hayvan ve insan davranışlarını bir dış izleyici (*DY*, 175, 199) gibi çözümler. Fakat bunu yaparken de fenomenin bilince indirgenmesinden kaçınır. Dolayısıyla, yaşamsal davranışların bozulmamış bütünlüğüyle ilgilenir. Organizmanın çevresi ile olan anlamlı ilişkisi kendine saydam bir bilince, bir bilgi edimine dayanmaz, söz konusu ilişki bir gerçekliğe, bir aşkınlığa doğrudur. Davranışın çözümlemesi, bir temsile (*représentation*) sahip olmaya değil Merleau-Ponty'nin diliyle bir varoluşa, dünya içinde olmaya, bir mevcudiyet ilişkisine işaret eder. Dolayısıyla, *Davranışın Yapısı*'nın kapanış cümlesinde ifade edildiği gibi, "doğal 'şey', organizma, başkasının davranışı ve benim davranışım ancak anlamlarıyla varolurlar fakat onlardan fışkıran anlam henüz Kantçı anlamda bir nesne değildir. Onları kuran yönelimsel yaşam henüz bir temsil, onlardan elde edilen kavrayış henüz bir id-

rak değildir" (*DY*, 241). Böylece, söz konusu çalışma, vücudu nesnel bir kavrayıştan kurtararak, onu şeylerin düzeyinden çekip alacak davranışın yapısı analizine götürüp, izleyicinin algısının bütünlüğüne yeniden kaydeder. *Davranışın Yapısı*, refleksif bakış açısının ve objektif bakış açısının ötesinde bir algı çözümlemesinin yolunu açar. İşte Merleau-Ponty'nin bir sonraki eserinin (*Algının Fenomenolojisi*) hedefi de budur.

Her ne kadar *Davranışın Yapısı* adlı eserinde Merleau-Ponty fenomenolojik yöntemi benimsemese de çağdaş psikolojinin sorgulanmasıyla ortaya çıkan sorular fenomenolojinin kendisine yönelir, öyle ki bu sorulara verilecek yanıtlar yeni bir fenomenolojinin habercisi sayılabilir. Merleau-Ponty artık, ilk kitabın açtığı teorik yolu yaşantılandığı haliyle algı deneyimi seviyesinde tasdik etmek ve hayvan davranışları üzerinden açıklanan yeni alanı derinleştirmek amacındadır. *Davranışın Yapısı*, doğalcı ontolojilerin başarısızlığını ifşa edip bilincin kurucu boyutunu ortaya çıkarmak için özellikle nesnellik zemininde yol almasına karşın *Algının Fenomenolojisi*, bilincin kurucu faaliyetini entelektüel bir mülkiyet tarzına çevirmeden, yaşantılanan bilinç zemininde iş görür. Bilinç yaşantıları analizi, hayvan davranışlarında ortaya çıkan kendine dışsallığı, saydamsızlığı insani seviyede doğrular.

Ancak algısal deneyim çerçevesinde ele alınabilecek ruh ve vücut ikiliği sorunu, Merleau-Ponty'yi mutlak ve saf bir bilinç düşüncesini yadsımaya yöneltmiştir. Böylece öncelikle eleştirel felsefe ardından Husserl'in *Ideen I*[13] ve *Méditations Cartesiennes*[14] eserlerindeki idealizmi eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiri, Merleau-Ponty'nin anlamın kaynağı olarak yaşam dünyası (*Lebenswelt*) çözümlemesine itmiştir.

13 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, Fr. çev. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1950.

14 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Fr. çev. Gabrielle Peiffer ve Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.

III

Algının Fenomenolojisi, Fransız fenomenolojisini en çok etkileyen eserlerin başında gelir. Kitap biri giriş bölümü olmak üzere toplam dört büyük bölüme ayrılmıştır. "Klasik önyargılar ve fenomenlere dönüş" başlığını taşıyan ilk bölüm, ampirik psikolojinin önyargılarını eleştirmekle işe başlar. Fransız filozof özellikle algıya karşı bir truva atı işlevi gören algı/duyum ayrımını eleştirir. Deneyimin içeriği olarak duyum mefhumunun berisindeki felsefi önyargılar, *Gestalt* teorisinden ve Husserl'in çalışmalarından esinlenerek ortaya çıkartılır. Merleau-Ponty, duyumların atomizmi ve çağrışım süreciyle yalın duyumlar bağlantısı fikirlerini eleştirerek algı felsefesine giriş yapar. Aslında Merleau-Ponty'nin amacı ampirik psikolojiden yola çıkarak ampirizmin ve felsefi rasyonalizmin algı konusundaki önyargılarını deşifre etmektir. Böylece sıra genel olarak deneyciliğin (ampirizmin) ve entelektüalizmin (rasyonalizmin) algı üzerine önyargılarını bertaraf etmeye gelir. *Algının Fenomenolojisi*'nin asıl başlangıç noktası zaten deneyciliğin ve entelektüalizmin ötesinde bir fenomenoloji ortaya koyma fikridir. Merleau-Ponty'ye göre çıkış noktaları farklı olsa da her iki bakış açısı da nesnel düşüncenin kurbanı olurlar. Deneyciliğe göre gerçek olan deneyim yoluyla bilinirken, entelektüalizme göre gerçek olan, ancak akıl yoluyla kavranabilir. Nesnel düşünceye göre, gerçek olan öznenin pragmatik ilgilerinden ve yorumlarından bağımsız olarak olduğu gibi yakalanabilir. Gelgelelim, vücut-bulmuş öznelliğimiz, duyusal veya mental organlarımız ve pratik arzularımız kaçınılmaz olarak dünyanın bize tezahürünü etkiler. Dolayısıyla dünyayı anlamak için kendimizi de anlamalıyız.

Algının Fenomenolojisi'nin ilk bölümü "Vücut", nesnel düşünce ve deneyim ikiliğinden vücut problemine eğilir. Böylece Merleau-Ponty, ruh/vücut ikiliği ve materyalizm alternatiflerinin arasında hakiki bir vücut fenomenolojisinin peşine düşer. Bu bölüm kitapta ortaya konulan birçok sorunun çe-

kirdeğini oluşturduğu için ayrıntılı bir inceleme gerektirir. 1945 tarihli bu kitapta Merleau-Ponty bir yandan Kartezyen gelenekte olduğu gibi bilincin gerçekliğinden bahseder ve vücudu onun bir aracı olarak tanımlar, diğer yandan materyalistler gibi fiziki varoluşumuzu öne çıkarır. Fakat bu ne maddi olmayan bir idrake ne de nesnel fiziki varlıklara tekabül eder. Ona göre biz *fiziksel özneleriz*. Bu bağlamda, nesne olarak vücut ve mekanist fizyoloji, vücut deneyimi ve klasik psikoloji bölümlerinde söz konusu bakış açılarının temel argümanlarını sorgular.

Merleau-Ponty'ye göre yukarıda bahsedilen bakış açılarından yola çıkarsam "deneyimimi söküp alırım ve *ide*ye geçerim. Tıpkı nesne gibi, ide de herkes için aynı olduğunu, her zaman ve her yer için geçerli olduğunu iddia eder, nesnel bir zamanın ve uzayın bir noktasında nesnenin bireyleşmesi, sonuç olarak evrensel dayanaklı bir gücün ifadesi olarak tezahür eder.[15] Artık ne vücudumla, ne zamanla, ne de dünyayla, yüklem-öncesi (*antéprédicative*) bilgide, onlarla içsel iletişimde yaşadığım zamanlardaki gibi ilgilenmiyorum. Artık vücudumdan ve evrenden sadece idede bahsediyorum ve yine sadece uzay fikrinden ve zaman fikrinden söz ediyorum. İşte bu şekilde, (Kierkegaard'ın vereceği anlamda) 'nesnel' bir düşünce oluşur –ortak duyunun, bilimin– ve bu düşünce son kertede, sonucu ve doğal devamı olduğu algı deneyimiyle bağlantımızı koparır" (*AF*, 85). Oysa Merleau-Ponty'ye göre nesnenin kökenini deneyimimizde yeniden bulmalı, varlığın tezahürünü betimlemeli ve nasıl paradoksal olarak *kendinde*den (*l'en soi*) *kendi için*e (*pour soi*) çıktığını anlamalıyız.

15 Merleau-Ponty, Descartes'tan alıntılıyor: "Zihnimde yer alan yargı gücü ile ancak gözlerimle gördüğüme inandığım şeyi anlarım". *II^e Méditation*, AT, IX, s. 25.

Nesnenin tanımı, daha önce gördüğümüz gibi, *partes extra partes*[16] olarak varolmasıdır ve dolayısıyla nesne, kendi parçaları veya kendisi ve diğer nesneler arasında dışsal ve mekanik ilişkiler kabul eder, öyle ki bu ilişkiler ya dar anlamda bir hareketi karşılayıp iletmeye ya da geniş anlamda değişken bir işlev bağıntısına işaret edebilir. Eğer organizmayı nesneler evrenine, bu evreni de onun çevresine yerleştirmek istersek, vücudun işlemesini *kendinde şey* diline tercüme etmemiz ve davranışın berisinde doğrusal, itki ve alıcı, alıcı ve *Empfinder* bağımlılığını keşfetmemiz gerekecektir. Oysa Merleau-Ponty söz konusu nesnel düşünceye ve onu varsayan modern fizyolojiye karşı hayalet uzuv (*membre fantôme*) örneğini verir: "Hayalet uzuv genellikle, yaralanma sırasında asıl kolun aldığı konumu korur: Bir gazi hayalet kolunda halen asıl kolunu parçalayan şarapnel parçalarını hisseder (*DY*, 129). Öyleyse "çevresel teoriyi" (*théorie périphérique*) bir "merkezi teori"yle (*théorie centrale*) yer değiştirmeli miyiz? Fakat merkezi bir teori eğer hayalet uzvun koşullarına sadece beyinsel izler ekleyecekse bize hiçbir şey kazandırmaz. Zira Fransız filozofa göre "beyinsel izler bütünü fenomene müdahale eden bilinç bağıntılarını betimlemeye muktedir değildir. O aslında 'psişik' belirleyenlere bağlıdır. Bir duygu (*emotion*), yaralanmanın hissini hatırlatacak bir durum, halihazırda bir hayalet uzva sahip olmayan öznelerde hayalet uzuv ortaya çıkarır" (*AF*,

16 *partex extra partes*: "Parçaların birbirlerine dışsal olması". Merleau-Ponty burada Leibniz'e atıfta bulunuyor. Leibniz'in monizminde tek bir töz vardır o da zihindir (*esprit*); yayılım ise fenomendir. Öyleyse, madde ya soyut, fenomenal ilk maddedir ya da somut, tözsel ikincil maddedir. İlk madde, *birbirlerine dışsal* fizik atomlardan veya matematik noktalardan meydana gelen, bölünebilir kartezyen yayılımdır. İkincil madde ise, bir *conatus*'la zenginleştirilmiş monadlardan, metafizik atomlardan meydana gelen yegâne tözsel madde: Algıdır. Tüm maddi parçacıklar bilinçsiz bir algı ile zenginleştirilmiştir ve böylece her monad evrenin bütününü ifade eder. Dolayısıyla süreklilik ve birlik bu manevi (*spirituelle*) veya metafizik atomlarla korunur. Leibniz sonuç olarak tözlerin ikiliğinin yerine fenomenolojinin kesinlikle ortadan kaldırmaya çalıştığı varlık ve fenomen arasındaki bir ikiliği yerleştirir zira fenomenolojiye göre öz belirme haline bağlı olmalıdır.

90). Öyleyse hayalet uzvun bir hatıra, bir irade veya bir inanış olduğunu söyleyip fizyolojik bir izahın yetersizliği durumunda psikolojik bir izah mı ortaya koymak gerekiyor?[17] Ne var ki hiçbir psikolojik açıklama beyne giden duyularla ilgili ileticiler bölümünün (*secteur*) hayalet uzvu ortadan kaldırdığını görmezden gelemez. Dolayısıyla psişik belirleyenlerin ve fizyolojik koşulların birbirleri içine nasıl girdiklerini anlamamız gerekir: Hayalet uzuv fizyolojik koşullara bağlıysa ve böylece üçüncü tekil şahıs bir nedensellikten ileri geliyorsa, onun nasıl *diğer taraftan* hastanın kişisel geçmişinden, hatıralarından, duygularından veya iradesinden ileri gelebileceğini anlayamayız. Zira bu iki koşul dizisinin, aynı sonucu belirleyen bileşenler gibi, aynı fenomeni belirlemeleri için, aynı uygulama noktası veya ortak bir zemin gerekir.

Bu bağlamda Merleau-Ponty'ye göre asıl sorun, uzaydaki "fizyolojik olgular" ile bir yerde olmayan "psişik olgular"ın veya kendinde şey (*l'en-soi*) tertibine dahil sinirsel akışlar gibi nesnel süreçlerin ve kendisi için (*pour soi*) tertibine dahil, onaylama ve yadırgama, geçmişin bilinci ve duygu gibi *cogitationes*'lerin ortak zeminin ne olacağı sorusudur. Her iki koşul dizisini de onaylayacak karışık bir hayalet uzuv teorisi bilinen olguların ifadesi olarak geçerli olabilir fakat temel

17 Merleau-Ponty bu durumu şöyle anlatır: "Anosognosi ve hayalet uzuv ne fizyolojik, ne psikolojik bir izahı ne de bunların karışımı bir açıklamayı kabul eder, öyle ki bu izahları her iki koşul dizisine bağlamamız bir şey değiştirmez. Fizyolojik bir izah, anosognosiyi ve hayalet uzvu içe-bakış uyaranlarının (*stimulations intéroceptive*) basit sürekliliği veya basit bastırılması olarak tefsir eder. Bu hipoteze göre anosognosi, verilmesi gereken vücudun temsilinin bir bölümünün (*fragment*) yokluğudur zira ona karşılık gelen uzuv oradadır, hayalet uzuv ise verilmemesi gereken vücudun temsilinin bir parçasının mevcudiyetidir zira ona karşılık gelen uzuv orada değildir. Şimdi fenomenlere psikolojik bir izah getirirsek, hayalet uzuv bir hatıra, müspet bir yargı veya bir algı, anosognosi ise bir unutma, olumsuz bir yargı veya algılanamazlık haline gelir. Birinci durumda hayalet uzuv bir temsilin fiili mevcudiyeti, anosognosi ise bir temsilin fiili yokluğudur. İkinci durumda hayalet uzuvun fiili bir mevcudiyetin temsili, anosognosi fiili bir yokluğun temsilidir. Her iki durumda da, mevcudiyet ve yokluk arasında bir orta nokta bulunmayan nesnel dünyanın kategorilerinden çıkamayız" (*AF*, 95).

olarak anlaşılmazdır. Hayalet uzuv ne nesnel bir nedenselliğin basit bir sonucu ne de bir *cogitatio*'dur. Her iki koşulun da karışımı söz konusu olması için, "psişik" ve "fizyolojik", "kendi için" (*pour-soi*) ve "kendinde şey" (*en-soi*) arasında bir eklemlenme şarttır. Bu yüzden üçüncü tekil şahıs süreçler ve kişisel eylemler kendilerine ortak olacak bir ortama yerleştirilebilirse, bu iki kutup arasında bir buluşma noktası oluşturulabilir.

Merleau-Ponty çözüme giden yolu Heideggerci dünya-içinde-olmak (*in-der-welt-sein*) anlayışında bulur. Dolayısıyla artık insani varoluş, dünya ve insan arasındaki varoluşsal ilişkiler bütündür. Dünya-içinde-olmak özneyi bir bilinç *eylemi* olarak ele alan iradeli düşüncelerimizden bağımsızdır. Dünya-içinde-olmak, nesne-öncesi bir görüş olduğu için, hem tüm üçüncü tekil şahıs süreçlerden, *res extensa*'nın tüm şekillerinden, hem de tüm *cogitatio*'dan, birincil tekil şahıs tüm bilgilerden ayrılabilir ve böylece "psişik" ve "fizyolojik" birleşmeyi gerçekleştirebilir. Sakat kişi kaybettiği bacağını gözümün önünde olmayan bir arkadaşımın varlığını derinden hissetmem gibi hisseder, tıpkı Proust'un büyükannesini yaşamının ufkunda tuttukça onun vefatını bir kayıp olarak görmemesi gibi, sakat kişi de bacağını kaybetmemiştir zira onu kendinde saymaya devam eder.[18] Hayalet kol, kolun bir temsili değil,

18 Hatıra ve duygu hayalet uzvu ortaya çıkarabiliyorsa bu bir *cogitatio*'nun diğer *cogitatio*'yu gerektirmesi gibi veya bir şartın sonucu belirlemesi gibi değildir – zira söz konusu olan şey bir idenin nedenselliğinin fizyolojik bir nedenselliğe üstün gelmesinden çok eksistensiyal bir tutumun bir diğerini gerektirmesidir ve hatıra, duygu, hayalet uzuv dünyada-olmanın huzurunda eşittirler. Hayalet uzuv ve hafıza ilişkisi için Merleau-Ponty şöyle der: "Zaman sorusu üzerine geri döneceğiz. Şimdilik, 'psişik' ve 'fizyolojik' ilişkilerin bu merkezi zaman fenomeninden itibaren düşünülebileceğini söylemekle yetinelim. Neden kolunu kaybetmiş sakat kişiye hatırlattığımız hatıralar hayalet uzvun tezahür etmesine yol açar? Hayalet uzuv bir yeniden anımsama değildir, o bir neredeyse-şimdidir (*quais-présent*), hasta onu geçmişin hiçbir izi olmadan göğsüne katlanmış olarak hisseder. Kendi kendisine kesilen yere gelip yerleşen, bilinçte dolanan bir kol imgesi de öngöremeyiz: zira bu bir 'hayalet' değil, doğan bir algı olur. Hayalet kol, şarapnel parçalarıyla yaralanmış aynı kol olmalıdır ve herhangi bir yerde çürümüş veya parçalanmış görünen ./..

onun müphem (*ambivalent*) mevcudiyetidir. Hayalet uzuv vakasındaki kayıp organın inkârı veya anosognosi vakasındaki yetersizliğin inkârı düşünüp taşınarak alınmış kararlar değildir, farklı olanakları tasarladıktan sonra açıkca konumlanan kesin (*thétique*) bilinç seviyesinden geçmezler. Yine sağlıklı bir vücuda sahip olma iradesi veya hasta bir vücudun inkârı kendileri için dile getirilmez, kesik kolun mevcutmuş gibi deneyimi veya hasta kolun yokluğu deneyimi "*düşünüyorum ki...*" yapısında olamaz. Fransız filozofa göre hem fizyolojik hem de psikolojik izahları sarsan bu fenomen, ancak dünya-içinde-olmak perspektifinden anlaşılabilir. "Fizyolojik" olan ile "psişik" olan bir kere varoluşa dâhil olduklarında onları *kendinde* ve *kendi-için* olarak ayıramayız zira artık her ikisi de birbirlerine bağlı şekilde yönelimsel bir kutba veya bir dünyaya yönlendirilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü, "Algılanan dünya", bir önceki bölümde elde ettiği kazanımları, duyumsamak, uzay, şey ve doğal dünya, başkası ve insani dünya konu başlıkları altında ileriye taşır. Tüm konu başlıklarına ortak olan soru vücutsal öznelliğimizin dünya deneyimimizi nasıl şekillendirdiğidir. Merleau-Ponty'ye göre dünyanın bilimsel kavrayışını soyutlama içerir ve fenomenolojik olguları varsayar. Bilim felsefecileri veya pozitivist bakış açısı öznel, öznelerarası veya yaşanmış uzayın (*espace vécu*) ve fenomenolojik nesnel uzayın

---

../. kısım mevcut vücudu, kendisinde hapsolmadan avlar. Öyleyse, hayalet kol tıpkı geçmiş olarak çözümlenemeyen bir geçmişin bastırılmış deneyimi gibidir. Sakat kişinin önünde canlanan hatıralar, çağrışımcılıkta bir imgenin diğerini çağırması gibi değildir zira her hatıra kayıp zamanı yeniden açar ve canlandırdığı durumu yeniden ele almaya teşvik eder. Proust'un ifadesiyle zihinsel hafıza, geçmişten asıl yapıyı bulmak yerine, onun eşkâliyle, idedeki bir geçmişle yetinir ve ondan 'karakterleri' veya iletilebilir imlemeleri çekip çıkarır. Fakat sonuç olarak, zihinsel hafızanın tesis ettiği nesne, yaşanılmış geçmişin ufkundaki söz konusu ufuklara daldığımızda ve zamanı yeniden açtığımızda kendisini yeniden bulduğumuz geçmiş bu geçmiştir, birtakım yönelimsel bağlarla tutulmamışsa, bir hafızadan söz edilemez. Aynı şekilde, eğer duyguyu dünyada-olmaya yerleştirirsek, hayalet uzvun kaynağında olabileceğini anlayabiliriz" (*AF*, 101).

varlığını yadsıyarak aslında kendi varsayımlarını reddederler ve çelişkiye düşerler. Zira pozitivist bakış açısı tüm sorunların, prensip olarak, doğal bilimlerin yöntemiyle çözülebileceğini iddia eder. Oysa Merleau-Ponty'ye göre dünyaya dair bildiğim her şeyi, kendi görüşümden itibaren veya kendisi olmaksızın bilimin sembollerinin işe yaramayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bilimin dünyası ilişkilerin karşılıklı belirlenime dayandığı, tamamlanmış ve kesin bir bütün olarak ele alınırken, yaşam dünyamız, deneyimimizin ve eylemimizin ortamı, ilişkilerin karşılıklı bağlantıya dayandığı açık ve tanımlanmamış bir çokluktur. Merleau-Ponty böylece varoluşsal, antropolojik anlamları olan yaşanmış uzay ile geometrik idealizasyonla "hakiki, yegâne ve nesnel" (*AF*, 332) uzayı birbirinden ayırır.

"Kendi-için-olmak ve dünya-içinde-olmak" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise Merleau-Ponty, asıl tezlerini ortaya koyup *cogito*'yu, zamanı ve özgürlüğü tartışır. Descartes'ın *cogito*'sunun dil ve ifade üzerinden yeni bir okumasının yapıldığı bu bölümde Merleau-Ponty bir örtük/söylenmeden anlaşılan *cogito* (*cogito tacite*) ve bir de konuşulan/söze dökülen *cogito* ayrımında bulunur. Descartes'ın *cogito*'su "söze dökülür" veya dil aracılığıyla dolaylandırılır. Ama her felsefeden önce gelen, "kendinin kendine mevcudiyeti"(*AF*, 462) olan örtük *cogito*'ya göndermede bulunur. Örtük *cogito* ile konuşulan *cogito* sırasıyla temellendiren ve temellendirilendir: Dilin, bir dil bilincini, konuşan dünyayı sarmalayan bilincin bir sessizliğini varsayması anlamında, örtük *cogito* konuşulan *cogito*'yu temellendirir. Bu sessizlik düşünüm öncesi bir anlam yapısına işaret eder.

"Zamansallık" başlığını taşıyan alt bölümde Merleau-Ponty, zaman ile özne arasındaki karmaşık ilişkiyi sorgular. Onun hedefinde bu sefer maddeyi *mens momentanea* olarak tanımlayıp zamanı özneye doğru geriye akıtmaya çalışan geleneksel düşünce vardır. Husserl'in izinden giden Merleau-

Ponty kendine şu soruyu sorar: Kökensel bir zamansallık düşüncesi hangi anlamda öznellik mefhumumuzu dönüştürebilir? Bu bölümde Merleau-Ponty, Husserl'in karşısına Heidegger'i koyarak kökensel bir zamansallık düşüncesinin peşine düşer. Zamansallık varlığın hakiki ismidir zira "zamansal olmayan hiçbir şey var olamaz" (*AF*, 383). Fransız filozofa göre zaman özne ve dünya, ruh ve vücut, *ego* ve *alter ego* arasındaki bağdır. O şeylerin içinde değildir veya bilinçten bağımsız şeylerin akışı olamaz fakat bunun yanında bilinç de zamanın kuruluşunun egemen gücü değildir, zamanı dışarıdan seyredemez, onun kurucusu değildir, bilinç "ile" ortaya çıkacak zamana değil, bilinç "olmadan" ortaya çıkmayacak zamana tutunur. Öyleyse, zamansallık, dünyanın ve öznenin mevcudiyet alanıdır. Böylece Merleau-Ponty, Husserl'in kurucu yönelimselliği yerine daha sonra sık sık üzerinde duracağı "işlevsel yönelimsellik" (*intentionnalité opérante*) veya "varlığa dâhili yönelimsellik" (*intentionnalité intérieur à l'être*) fikrinin üzerinde durur".

Son olarak "Özgürlük" başlıklı alt bölümde, özgürlük ve determinizm karşıtlığını tartışır. Merleau-Ponty'ye göre özgürlük "Ben"in temel kurulumunun bir parçasıdır. Bu bağlamda determinizimden uzaklaşmak için özgürlüğü, doğal ve tarihi belirlenimimizi askıya alıp "yeniden ele alma" gücü olarak kavrar. Ona göre Sartre'ın özgürlük kavramı yetersizdir. Sartre özgürlükten bir yargı özgürlüğü çıkarmıştır. Dolayısıyla o, salt içselliğe sıkışmış olan veya tepeden bakan (*survol*) özgürlüktür, deyim yerindeyse onun özgürlüğü dünyanın anlamlandırıcı toplanışında ona eşlik etmek yerine, hiçliğinin temelindeki kendi amaçlarını belirlemeyi yeğler. Merleau-Ponty için, böyle bir özgürlük verimsiz ve totolojiktir: o hiçbir şey yaratamaz, sadece kendi boşluğunu tekrar edebilir.

Toparlayacak olursak *Algının Fenomenolojisi*, "Klasik önyargılar ve fenomenlere dönüş" başlıklı girişten sonra, vü-

cut deneyiminden algıya, algılanan dünyadan da özellikle zaman mefhumu ile ortaya çıkacak yeni bir öznelliğe doğru yol alır. Fakat söz konusu olan, konuların birbiri ardına dizildiği bir gelişim çizgisi değil temel bir mesele üzerinde yeşeren bir oluşum durumudur. Kitabın ana karakteri üzeri örtülü felsefi varsayımlarla yol alan deneyciliğin (ampirizmin) ve entelektüalizmin (rasyonalizm) yetersizliklerini ifşa etmek üzerine kuruludur. Bu yüzden Merleau-Ponty realist veya entelektüalist bir felsefi önyargıyla yazmaya başlamayı reddeder. Zira ancak bu şartla deneyimin saf alanı söz konusu bakış açılarının ötesinde betimlenebilir. Ne var ki 1945 yılında yazdığı eserde ortaya çıkan sonuç deneyim alanının kökensel betimlemesini yapmaktan ziyade onun realizme ve entelektüalizme indirgenemeyecek boyutunu göstermekle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Merleau-Ponty, 1945'ten sonra *Algının Fenomenolojisi*'ni kat eden gerilimi dindirmek zorundadır. 1945'e kadar yapılan çalışmalar, bir yandan nesnelliğin ancak ereksel bir durum olabildiği, tabiri caizse, türemiş bir konuma sahip olabildiği kökensel bir deneyim evreni ortaya çıkarır. Diğer yandan, söz konusu deneyim, özellikle bilinç ve yaşantılar gibi sorgulanmadan kabul edilmiş kemikleşmiş felsefi kategoriler tarafından ele alınmıştır, öyle ki fenomenolojik seviyede kalıp deneycilik riskini bertaraf etmek için dünya doğaya, deneyimin öznesi transandantal bilince sıkıştırılıp yukarıda bahsettiğimiz erekselliğin ne pahasına olursa olsun tamamlanması sağlanmıştır.

İkinci dünya savaşının ardından Sartre ve Simon de Beauvoir ile *Les Temps Modernes* dergisini çıkartmaya devam eden Merleau-Ponty ilerleyen yıllarda, ilk başlarda Nazizmin karşına çıkışı ve kapitalizmin eşitsizliklerini ortadan kaldırması sebebiyle Marksizmin peşinden giderken 1950'lerde Sartre'ın ortaya koyduğu Marksist teoriler ile ayrılığa düşer. *Hümanizm ve Terör (Humanisme et Terreur Gallimard, Paris, 1947), Diyalektiğin Maceraları (Les Aventures de la dialectique, Gallimard,*

Paris, 1955) ve daha birçok eser bu ayrılığa tanıklık eder. Genellikle Merleau-Ponty ile Sartre'ın arasının 1952-1953 arasında politik nedenlerle (Marksizm ve Kore Savaşı) bozulduğu söylenir ama aralarındaki ayrım daha derin daha felsefidir. Merleau-Ponty'nin *Les Temps Modernes* dergisinden ayrılışı aslında onun bir tür bilinç felsefesine vedası anlamına gelir. Bu tarihten sonra Merleau-Ponty'nin düşüncesi radikal olarak değişip bir ten ontolojisine doğru yol alacaktır. 1961 yılında öldüğünde elinde hâlâ bitmemiş ve farklı zamanlarda *Varlık ve Anlam, Hakikatin Soykütüğü, Hakikatin Kaynağı, Görünür ve Görünmez* isimlerini verdiği bir çalışma bulunmaktaydı. Bu son başlık, o öldükten sonra Claude Lefort tarafından yayınlanan notlarına verilen addır.

Merleau-Ponty Mayıs 1959'a gelindiğinde *Algının Fenomenolojisi*'nde bazı hatalar yaptığını kabul ederek fenomenolojik yöntemini değiştirmeye karar verir. Bu bağlamda Fransız filozofun ölümünden sonra yayınlanan *Görünür ve Görünmez*'in *Algının Fenomenolojisi* karşısındaki konumunu, Heidegger'in ontolojisinin Husserl'in transandantal fenomenolojisine karşı duruşuna benzetebiliriz. Aslında onun için asıl sorun 1945 tarihli eserde Husserl'in klasik sorunlarına bağlı kalmış olmasıdır. Zira o eser her ne kadar Husserl'in fenomenolojisinden ve Heidegger'in dünya-içinde-olmak mefhumundan yola çıksa da hâlâ özne-nesne ikiliği ile iş görmekteydi. Böylece varlığı bir *eidos* veya saf bir form haline getiren eylemler ve noemalar üzerinden işleyen *eidetik* yöntemi bir kenara bırakır. Tüm felsefi sorunları bir öz sorununa dönüştüren ve *ego*'yu kendine mutlak şeffaflık, varlığı da saf pozitiflik (*positivité*) olarak tanımlayan yaklaşımlardan kurtulur.

Dolayısıyla, artık felsefe tarihindeki konumlarının ötesinde, olgu felsefesi ile öz felsefesinin, realizm idealizmin ayrılamaz birliğini kurmanın vakti gelmiştir. *Görünür ve Görünmez*'in *Algının Fenomenolojisi*'e karşı hamlesi burada yatar: realizmin ve entelektüalizmin ötesinde bir felsefe yapma imkânı için öz

(*essence*) ve varoluş (*existence*) mefhumlarını derinden ele alan ve her ikisinde de aynı ontolojik yönelimi ortaya çıkaracak bir çalışma yapmak gerekiyordu. Bilhassa, realizminin ve entelektüalizmin ortak zemininin keşfi Merleau-Ponty'nin ontolojisinin söz konusu zeminin ötesinde kurulmasını sağlamıştır zira her iki yaklaşım da bilgiyi upuygunluk (*adéquation*) anlamındaki sezgi ile karıştırmıştır. Bu bakış açısından, bir şeyin gelip bakışıma dolgu yapması ve mevcudiyetin, eksiksiz olarak belirli mevcut varolan olarak tanımlanması gerekir.

Merleau-Ponty halihazırda bizim yerimize düşünen "idea", "Zihin", "temsil", "duyum", "nesne" gibi eskimiş felsefi kategorilerden çıkarak fenomenolojinin betimleyici gücünü yeniden ortaya koymaya çalışır. Söz konusu anlatım, dilin kullanımıyla kemikleşmiş kategorileri kırarak, onları birbirleriyle kesişecekleri bir dünyaya yerleştirir. Yazarın metaforik anlatımı, eskimiş felsefi kavramların keskin ayrımlarını bir kenara bırakıp bizi algının kökensel mevcudiyetine davet eder. Böylece ortaya yeni ontolojik bir kelime haznesi çıkar. Merleau-Ponty'nin felsefeye kazandırdığı, ten (*chair*), açılma (*déhiscence*), kesişme (*chiasme*), boyut (*dimension*) gibi kavramlar sınırları belli anlamlandırmalara işaret etmek yerine, içinde bulundukları teorik projeye göre yeni anlamlar kazanırlar.

Bu eserin en ilginç bölümlerinden biri İç içelik- Kesişme, (*L'Entrelacs-Le Chiasme*) başlığını taşır.[19] Kesişme ve iç içelik (*entrelacs*), *Algının Fenomenolojisi*'nde taslağı çizilen ama ancak düşünümün karşıtlıklarının eleştirisi (özne-nesne; iç-dış; ben-başkası vb.) radikalleştiğinde ve "gerçek felsefe"nin diyalektik gerekliliği formüle edildiğinde gerçekten temalaştırılan ontolojik bir yapıyı işaret etmektedir. Merleau-Ponty, bu kavramlarla, her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve

19 Diğer Bölümler sırasıyla: *Refleksiyon ve Sorgulama, Sorgulama ve Diyalektik, Sorgulama ve Sezgi.* Toplam dört bölümün dışında kitabın sonunda Merleau-Ponty'nin o döneme ait yaklaşık yüz sayfalık zengin argümanlarla dolu notlarını da bulabiliriz.

görünen, gösterge ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya ayrılığını/farkını değil de ayrılık içinde özdeşliğini (ya da aksine birliğini) düşünmeye çalışır. Yine bir diğer temel kavram olan Ten (*Chair*) Merleau-Ponty'yi özne-nesne ikiliğinin berisine taşır ve böylece vücut fenomenolojisi bir anlamda varolanların bütününe hitap eder. Önceden algının içeriği olarak düşüneceğimiz her şey artık tene denk düşer. Görünür ile görünmez arasındaki ilişki algılayan ile algılanan arasındaki ilişkiden daha temeldir. Ortada bir tür kesişme veya iç içelik vardır zira dünyanın teni görünür ile görünmezin birbirinden ayrılamaz karışımıdır.

ALGI FELSEFESİ

Her büyük düşünce sistemi gibi, Merleau-Ponty felsefesi de felsefi düşünüme atfettiği sorumluluktan itibaren anlaşılabilir. Husserl tarafından fenomenolojiye atfedilen "şeylerin kendisine dönme"[1] görevi, betimsel bir yöntemin temel ilkesi olarak, bize her türlü önyargıdan önce verildiği şekliyle algılanan dünyanın varlık anlamını ortaya çıkarmaktır. Fransız filozofun belirttiği gibi, "Husserl'in başlamakta olan fenomenolojiye verdiği bu ilk emir, öncelikle bilimin tutumunun reddedilmesidir. Ben, 'psişizmimi' veya vücudumu belirleyen birçok nedenselliğin sonucu veya kesişme yeri değilim; kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin basit nesnesi olarak düşünemediğim gibi, bilim dünyasının örtüsünün altına da saklanamam. Dünyaya dair bildiğim her şeyi, bilim sayesinde bile olsa, kendi görüşümden itibaren veya kendisi olmaksızın bilimin sembollerinin işe yaramayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bütün bilim evreni yaşam dünyasının üstüne inşa edilmiştir ve bilimi kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve açtığı ufukları değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini uyandırmamız gerekir; bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir. Bilim, algılanan dünya ile aynı varlık anlamına hiçbir zaman sahip olmamıştır ve olmayacaktır" (*AF*, II-III). Deneyimin bu şekilde yeniden ele alınışı, bilimin

1 Alın. *Zurück zu den Sachen selbst*, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Fr. çev. Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1990, s. 171.

kavramlarının gerçekliğin aynası olduğunu savunan doğalcı veya bilimsel tavrı eleştirir. Oysaki hakiki felsefe dünyayı yeniden görmeyi öğretir ve bizi özgün deneyimimize ve bu deneyimin ortaya koyduğu gerçekliğe yani duyusala (*sensible*) yönlendirir. Platonizmin tersine, Merleau-Ponty felsefesi akli olanın (*intelligible*) yüceltilmesi değil duyusalın yeniden keşfidir. "Şeylerin kendisine dönmek, bu bilgi öncesi dünyaya dönmektir, bilginin sürekli bahsettiği, karşısında bütün bilimsel belirlenimlerin –tıpkı bir ormanın, bir çayırın veya bir ırmağın ne olduğunu öncelikle bize öğreten manzara karşısında coğrafyanın kaldığı durum gibi– soyut, işaret düzeyinde ve bağımlı kaldığı dünyaya dönmektir" (*AF*, III). Dolayısıyla, şeylere dönmek için dünya ile kurduğumuz ilişkiyi askıya alıp dünyaya başka bir gözle bakmalı ve onun mevcudiyetini sahiplenmeliyiz.

Fenomenolojik bakış açısından, öznenin ve varolanın yüz yüzeliği ilksel bir kavrayışı varsayar. Gelgelelim, fenomenolojinin askıya aldığı doğal tutum, herhangi bir kavrayış olmadan gerçekleşen bir karşılaşma fikrinde temellenir. Söz konusu olan, mutlak olarak bağımsız iki gerçeklik arasındaki karşılaşma olarak deneyim fikridir. Bu açıdan, doğal tutumun varoluş tezini şöyle tanımlayabiliriz: Öncelikle kendine dayanan eşsiz bir uzamsal ve zamansal dünya konumu vardır ve ikinci olarak, bütün insanlar bu gerçekliğin bir parçasıdır ve son olarak, dünya deneyimi, var olanlar arasındaki geçerli yasalar, gerçekliğin genel yasaları yani nedensellik ile açıklanabilir. Dünyayı, kendi gerçekliğine dayanan, kendisine katıldığımız ve bağımlı olduğumuz bir mutlak gerçeklik olarak yaşarız. Doğal tutum için gerçekliğin varlık yapısı belirgin bir şekilde bu kendinde var olmaya, bu ontolojik otonomiye dayanır. Ne var ki doğal tutuma göre her şeyin yolunda olduğu izlenimini veren şey, filozof için bir mesele haline gelir.

Fenomenolojiye göre karşılaşmanın ortamı fenomenalliktir. Merleau-Ponty'nin izlerini takip ettiği Husserlci bakış

açısından, *a priori* korelasyona erişimi mümkün kılması itibariyle *epokhe* fenomenalliği ortaya çıkarır. Korelasyon, *epokhe* tarafından keşfedilen, varlık ile fenomenliğin özdeşliğinin bir başka ifadesidir; bu yüzden, *epokhe*, *a priori* korelasyona erişim tarzı olarak da tanımlanabilir. Algılamanın imkânını ortaya çıkartmak için doğal tutum ile bir *epokhe* rejimine girilmelidir. Doğal tutumu askıya almak bu dünyanın varoluşunu yadsımak anlamına gelmez, aksine filozofun yanıtlamaya çalıştığı bu varoluşun anlamı sorusudur. *Epokhe* dünyanın mevcudiyetini değiştirmez çünkü *epokhe* sonrasında, öncesinde olduğu gibi, bilincim bir dünya bilinci olarak kalır. Kendinde varolma dünya için hiçbir anlam ifade etmez, varlığının anlamı mutlak bir gerçekliğin anlamı olamaz. Mademki dünya *epokhe*'den sonra dünya olarak kalır, dünyanın varlığının bize görünme tarzından, fenomenalliğinden ayırt edilemez olduğu kabul edilmelidir ve bu bakış açısından *epokhe*, dünyadan dünyanın fenomenliğine geçişe izin veren bir yöntem olarak kavranabilir. Şu halde, özne ile dünya arasındaki ilişki tersine döner. Fenomenliğinden ayırt edilemez olarak dünya artık bir mutlak değildir; fenomenliğin varsaydığı, dolayısıyla Husserl'in transandantal olarak ifade ettiği bilince bağıntılıdır. Böylece Husserl ile Hegel'in yolları kesişir. Husserl, Hegel'in daha önce fark ettiğini başka bir alanda tamamlar; bu, varlığın tamamıyla fenomenallik olduğu, varlığın varlık anlamının tezahürü[2] sarıp sarmaladığı düşüncesinden başka

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Alm. çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 29: "'Fenomen' kavramının dayandığı Yunancadaki *phainomenon* ifadesi, 'kendini gösterme' anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türetilmiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü, *phaino*'nun (gün yüzüne çıkarma, ışığa getirme) *orta-sesli* hali olup, pha- köküne aittir (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık; yani içinde bir şeyin kendini belli edeceği, kendinde görünür kılabileceği şey). O halde '*fenomen*' ifadesinin anlamı bakımından şunu *tespit edebiliriz*: *kendini-kendinde-gösteren*, ayan olan. Dolayısıyla *phainomena* ('fenomenler'), gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilen tümlüğü anlamına gelmektedir ki Yunanlar bunu genellikle basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir."

bir şey değildir. Bu, doğalcı ve metafizik olan her türlü naifliğin, realizmin, psikolojizmin bununla birlikte her türlü naif idealizmin radikal bir eleştirisidir. Doğalcılık tezahürün yapısını doğa yasalarıyla kavramaya çalıştığı gibi, psikolojizm de tezahürün yasalarını ampirik bilincin yasalarıyla kavramaya çalışır. Diğer yandan, varlığı *ide*ye veya varlık düşüncesine indirgemek, düşüncenin ve ruhun realist bir kavranışına bağımlı olmaktır.

Bu durumda şeylerle kökensel bir ilişki olarak algıyı yeniden keşfetmek için doğalcılığın her biçimini askıya almalıyız. Şu halde, bilimin nedensellik izahlarında veya algı felsefelerinin refleksif çözümlemelerinde yer alan tüm doğalcı varsayımlardan kurtulmamız gerekir. Doğalcı tavır, şeylerin bize fiili olarak nasıl verildiği sorusunu sormadan önce nesnel özelliklerini göz önüne alır. Felsefeyi dünyayı görme biçimi olarak tanımlamak, görmenin ne demek olduğunu ve ondan hareketle dünyayı yeniden tanımlamaktır. Görmeye bu geri dönüş dünyanın yerine fizik bir kurguyu koyan bir bakış açısına karşı olarak hiçbir zaman görüşü pozitif bir nelikle çakışma olarak izah etmez. Görmek bir gerçekliğe kendi yerinde katılmak, bakıştan gelen her şeyi yok sayarak kendindelikle çakışmaya teşebbüs etmek değildir. Deneyimi çakışma, denk gelme olarak tasarlamak, onu bilincin şeyle nesnel teması olarak inşa etmektir. Söz konusu akıl yürütme, dünyanın veriliş minvalini örtüp onu bir mutlak varoluş olarak ortaya koyar. Dolayısıyla algılanan dünya kesinlikle kendinde şeye indirgenemez. Ne var ki Merleau-Ponty doğalcı ve bilimsel yaklaşımla tüm bağlarını koparmaz. Aksine onunla sürekli diyalog halindedir. Kendinde şey olarak dünyanın varoluşuna inanışın askıya alınması, şeylerin algı deneyimini eskimiş kategorilere hapsetmeyi önleyen bir girişimdir. Dolayısıyla, söz konusu, bilimsel geleneğin yorumlarının arkasında saklı bir algılanan dünyayı izah etmek değildir. Filozofun bahsettiği dünya bilimin dünyasıyla aynı olmasına rağmen, filozof şey-

lerin gerçekliklerinin tezahür ettiği boyuta ulaşmaya çalışır. Husserlci anlamda kesin bilim olarak düşünülen fenomenoloji, özleri ele alır ve ona göre bütün sorunlar özleri tanımlamaya ilişkindir (*AF*, I). Bu bağlamda algı fenomenolojisi algının özünü olduğu gibi ele alan eidetik bir öğretidir. Gelgelelim, Merleau-Ponty algının özünü algı deneyiminin olgusallığından ayırmaz zira fenomenoloji aynı zamanda özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir, öyle ki insanı ve dünyayı "olgusallıklarından" (*facticité*) itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur. Anlaşılan o ki algılanan dünyanın deneyimine geri dönerken öz ile varoluşun kesişimini yeniden düşünmeliyiz. Merleau-Ponty'nin amacı, dünyayı kendinde gerçeklik biçiminde nesneleştiren tüm teorik muhakemelerden önce algının eksistensiyal anlamını aydınlatmaktır. Böylece algının somut ediminden itibaren algıyı çözümleyen ben ile algılayan ben arasındaki duvarı yıkabiliriz.

Algısal deneyim dünyanın bizzat kendisinin mevcudiyetini sahiplenmemize imkân verir. Şeylerin bize sundukları gerçekliğe göre algı bizi onların deneyimine götürür. Öyleyse fenomenolojik yöntem özneyi yüzünü bir amaca çevirmiş bir yönelim/mana olarak tanımlayarak, özne ve varlık arasındaki ilişkiyi kurar. Malum olduğu üzere, algısal deneyimle husule gelen dünyanın tezahürü, nesnel nelik (*entité*) olarak tanımlanacak salt bir öze indirgenmez. Merleau-Ponty algıyı izah etmeye çalışmayı bırakıp, algıya göre düşünmeye başladığı bir akıl yürütme öne sürer. Bu akıl yürütme algılananın gerçekliğine kökensel bir erişim tarzı olan algıyı anlama çabasıdır. Algılayan özne algılarken kendi kendini deneyimlese bile, algısal deneyim bize her zaman *şeyin* gerçekliğini sunar. Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi "Algıyı tanıma her zaman algıya aittir. Refleksiyon hiçbir zaman kendini her türlü durumun ötesine taşıyamaz, algı analizi algı olgusunu, algılananın birliğini (*eccéité*), algı bilincin bir zamansallıktan ve mekândan ayrılmazlığını yok etmez" (*AF*, 53).

Fakat burada algı felsefesinin karşılaştığı bir zorluk ortaya çıkar. Algı, bilinçlerin çeşitliliğinden bağımsız, topyekûn belirlenmiş bir gerçekliğin tezahürü olarak husule gelmek, bir imlemeye sahip olmak için kendini bir olay olarak tezahür sahnesinden çekmek zorundadır. Diğer bir deyişle, fenomenler için şeyleri göstermek onların yararına ortadan kaybolmak demektir, fenomenler şeyleri göstermek için oradadır fakat bu eğilim onlara ulaşmamızı imkânsız kılar. Merleau-Ponty'nin diliyle konuşacak olursak, algının doğal teleolojisi gereğince fenomenler kendilerini gizler ve bu durum fenomenleşme hareketinin yadsınamaz bir ayağıdır.[3] Aslında tezahüre mahkûm olan beliren otonom bir gerçeklik olarak husule gelir ve tezahür belirende emilir. Husserl'in de *Krisis*'te[4] ortaya koyduğu gibi duyusal tezahürde siluetlerle verilen anlam *pozitif* bir gerçekliğe, bir öze dönüşür. İşte Merleau-Ponty'nin refleksif felsefelere getirdiği eleştirinin can alıcı noktası burasıdır. Algı deneyime tekabül eden tanıklık artık bir bilgi olarak kavranır, bilince aşkınlığında orada olan şeyin mevcudiyeti zihinde eksiksiz temsile dönüşür. Böylece, algısal karşılaşma entelektüel bir sahip olma ilişkisine, şeyin vücut bulmuş bilince mevcudiyeti, anlamın transandantal bir öznellikte inşa edilişine dönüşür. Bu düşünce edimi, dünya ile kendiliğinden kurulan bağımızı koparıp algılananın mevcudiyetini düşüncenin nesnesine indirger. Bu bakış açısından, fenomenolojinin görevi, algının doğal teleolojisini, yani tezahürün unutuluşunu tersine çevirmektir.

Merleau-Ponty bu noktada Husserl'in *epokhe* teorisinin aşırılığına dikkat çeker: "Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya

3 M. Merleau-Ponty, *Parcours, 1935-1951*, J. Prunair (haz.), Lagrasse, Verdier, 1997, s. 112.

4 E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Von Walter Biemel (haz.), Martinus Nijhoff, The Hague, 1976 (bundan sonra *Krisis*).

bağlayan yönelimsel bağları, göz önüne çıkarmak amacıyla gerer [...] Husserl'in, yorumcularıyla, varoluşçu 'ayrılıkçılarla' ve sonuçta bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak kavramak için onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize, yalnızca dünyanın nedensiz fışkırmasını öğretebilecek olmasından ileri gelir. İndirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır" (*AF*, VIII). Mutlak bir zihin olmadığımıza göre mutlak bir indirgemeden de söz edilemez. Refleksiyon dünyanın varlığını ondan elde ettiği temsile indirgeyemez, bilincin içselleştirme hareketi bizzat öznenin dünyaya kaydolmasıyla çürütülür. Felsefe, kendi başlangıcının yenilenmiş bir deneyimidir, bütünüyle bu başlangıcı betimlemekten ibarettir ve nihayet radikal refleksiyon, felsefenin başlangıçtaki, sabit ve nihai durumu olan halihazırda düşünülmemiş (*irréfléchi*) bir yaşam karşısındaki bağımlılığının bilincidir. Sanıldığı gibi idealist bir felsefe olmaktan ziyade, fenomenolojik indirgeme varoluşçu bir felsefenin ifadesidir: Heidegger'in sözünü ettiği *In-der-Welt-Sein* (*dünya-içinde-olmak*) ancak fenomenolojik indirgeme zemininde belirir.

Öyleyse, algı felsefesi bir yandan *reel* bilincin nedensellik ilkeleri üzerinden ilişkiye girdiği kendinde bir dünya görüşünü savunan doğalcılığa, diğer yandan dünyayı bilincin önünde inşa eden refleksif felsefeye karşı durur. Merleau-Ponty'ye göre bu iki yaklaşım aynı ontolojinin farklı seviyelerini temsil ederler. Her ikisi de dünyanın varlık anlamı sorusunu sormadan karşılarına teorik bir dünya koyarlar.

Refleksif felsefe, doğalcılığın kendinde şey olarak gördüğünün transandantal özne tarafından inşa edildiğini savunur, ki onun karşısında ampirik özne bile bir nesneye dönüşür. Söz konusu refleksiyon dünyanın apaçıklığını kurucu öznenin eylemine indirgeyerek deneyime ihanet eder. "Refleksiyon, sonuçlarını elde ettiği anda kendi kendinin bilinci-

ne varmazsa, dolu olamaz, nesnesini eksiksiz aydınlatamaz. Bu durumda, dokunulmaz bir *cogito*'ya, refleksif bir tutuma yerleşmemiz yetmez, bu refleksiyon üstüne düşünmemiz, yerini almak üzere olduğu ve onun tanımına girecek olan doğal durumu kavramamız gerekir, deyiş yerindeyse, sadece felsefe yapmak yetmez, felsefenin ortaya çıkardığı dünya gösterisindeki ve varoluşumuzdaki dönüşümü de anlamalıyız. Ancak bu şekilde felsefi bilgi mutlak bilgi halini alır, bir uzmanlık veya bir teknik olmaktan çıkar. Böylece mutlak bir birlikten söz etmeyi bırakırız ki Varlık'ta gerçekleşmesi zaten şüphe götürürdü, felsefenin merkezi artık her yerde ve hiçbir yerde olan otonom transandantal bir öznellik değildir, o refleksiyonun aralıksız tekerrür eden başlangıcında bulunur, öyle ki bu noktada, bireysel bir yaşam kendi üstüne düşünmeye koyulur. Refleksiyonun özgün olabilmesi için kendini aşmaması, kendi kendini düşünülmemiş-üzerine-düşünce, yani varoluş yapımızın bir değişikliği olarak tanıması gerekir" (*AF*, 75-76). Refleksif felsefe, dış dünyanın etkisinden, dolaysız olandan kopuşu, otonom ve kendi içine kapalı bir öznelliğin düşünce eylemi olarak yorumlayarak yadsıdığı dünyanın karşısına pozitif bir nelik, bir varoluş koyar. Dünyayı görmek için onunla aramızdaki bağları gevşetmemiz gerekir fakat refleksif felsefe bir adım daha ileri giderek dünyanın varlığını anlamlandırmanın varlığına, öznenin varoluşunu düşüncenin saydamlılığına hapseder. Halbuki algılayan özne aktif bir ben değildir, o daha ziyade "manzaranın perspektiflerinin kendisine doğru yol aldığı anonim bir makamdır" (*GG*, 42). Bunun yanında, deneyimi, deneyimin akli yapıları olacak *eidetik* değişmezlere indirgeyerek, onu idealleştirir. Gelgelelim, Merleau-Ponty'ye göre deneyimin bu şekildeki idealleştirilmesi, halihazırda kelimelere dökülmüş bir deneyim varsayar ve düşünme faaliyetini "anlamlandırmaların, kelimelerin içkin bir araştırmasına" (*GG*, 210) hapseder.

Sonuç olarak, idealleştirme, bireysel yaşamdan kopuk mutlak öznelliğe yol açar. Oysa böyle bir sonuç bizzat *cogito*'nun deneyimine, refleksif yaşamın faaliyetine yabancı kalmaktır. Bu durumda, Merleau-Ponty'nin düşüncesi refleksif deneyimin yeni bir çözümlemesini müjdeler. Ona göre refleksiyonun amacı, refleksif deneyimin kendini refleksif bir tez olarak görüp, dünya ile kurduğu kökensel rabıtayı unutuşunu geri çevirmektir. Dolayısıyla algılanan dünyayı kendinde şeye indirgenemezliğinde ele almak, onda anlamın kaynağını ve bundan yola çıkarak, akılsallığın asıl zeminini keşfetmektir. Refleksiyon artık *pozitif* bir imleme evreninin peşinden gitmektense, akılsallığı kaynağından itibaren kavramaya çalışır. Bu yeni bakış açısına göre, duyusal olandan anlama geçiş duyusal olanın inkârını içermez zira anlam duyusal olanda tutulur ve onun tarafından sarılıp sarmalanır. Merleau-Ponty felsefesi duyusalın ve anlamın arasındaki bu ilksel bağlantıda ortaya çıkar. Refleksiyon, Descartes'tan beri, dünyanın apaçıklığından salt kendi bilincine giden, bilen öznenin, kendisinin yardımıyla, teorik ve pratik yaşamın işlevlerini ve geçerliliklerini temellendirmeye çalıştığı felsefi edimdir. Merleau-Ponty'ye göre böyle bir refleksiyon tevazudan yoksundur: Dünyayı kuran ve "onu tepeden tırnağa aydınlatan" (*AF*, XI) bir düşünceye yükseldiğini iddia eder fakat söz konusu düşüncenin ikincil olduğunu unutur. Aslında refleksiyon, köklerinin bulunduğu halihazırda düşünülmemiş (*irréflechi*) hayatın devamı olarak, düşüncenin kendisine saydamsızlığını "ortadan kaldıramaz" fakat "onu daha yükseğe taşır" (*AF*, 454). Böylece Merleau-Ponty ilk iş olarak idealist refleksiyonu, dünyadan kopmayan ama "aşkınlıkların fışkırmasını görmek için geri adım atan" (*AF*, IV) fenomenolojik bir refleksiyonla değiştirir. Refleksif yaşam bir eylem olarak gerçekleşir ve zeminini kuran düşünülmemiş yaşamın yerine geçer. Bir eylem olarak kendi üzerine düşünümünden daha fazlasıdır, varoluşu özünü aşar. Düşüncenin kendine özgülüğü ancak dünyaya ait bir varolan olarak kendinin bilincinde

olmasından ileri gelir. Fenomenolojnin görevi, idealleştirmeyi ortadan kaldırıp, refleksiyonu doğum anında dünyada betimlemektir.

I

Merleau-Ponty 1934 yılında *Algının Doğası Üzerine Çalışma Projesi* (*AÖ*, 11) başlıklı çalışmasının başında, o yıllarda birtakım felsefi ve deneysel araştırmaların algı üzerine yeni bir çalışmayı haklı kıldığını öne sürer. Ona göre eleştirel felsefenin psikolojide ve algı felsefesinde hâkim olan fikirlerini sorgulayan girişimlerin ortaya çıkışı; sinir sistemi fizyolojisinin gelişimi; zihinsel patolojinin ve çocuk psikolojisinin gelişimi ve son olarak Almanya'da *Gestalt* Psikolojisi'nin yayılması algı üzerine yeniden düşünmemizi sağlamıştır. Ancak, Merleau-Ponty ilk önce algı psikolojisine şüpheyle yaklaşır. Ona göre "algı psikolojisi, görünürde en masum kavramlarla –duyum, zihinsel imge, kalıcı bir varlık olarak anı– birlikte giren felsefi önvarsayımlarla yüklüdür. Her ne kadar algının nihai sorunları üzerine –duyusal bilgide doğruluğun anlamı üzerine– bir sorgulama niyetinde olmasak da psikolojik sorunun aydınlatılması algı felsefesine başvurmadan mümkün olmaz" (*AÖ*, 21). Bu nedenle Merleau-Ponty algı felsefesine farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Husserl fenomenolojisine yönelir, zira Husserl felsefesi eleştirel felsefeden tümüyle farklı bir bilgi kuramına olanak sağlamakla kalmaz aynı zamanda psikolojizmden ve doğal tavırdan uzaklaşarak yeni bir algı felsefesinin kapısını aralar. Dolayısıyla Husserl üzerine çalışmaları Merleau-Ponty'nin felsefi güzargâhını derinden etkileyecektir. Gelgelelim, Merleau-Ponty'ye göre Husserl'in felsefi öngörüsünde onun kavramlarına sığmayan ve yanıtsız kalan bazı sorular vardır. Fransız filozofa göre bu sorulardan en önemlisi, "görünürdeki görünmez"in veya "algılanandaki algılanmaz"ın ne olduğu sorusudur.

Aslında algılanabilir ve algılanamaz ayrımı fenomenoloji ile su yüzüne çıkan bir ayrım değildir, o, algı ve duyum arasındaki bağlantıyı inceleyen en klasik tezlerde bile örtük biçimde yer alır. Bu ayrım genellikle algıya karşı bir truva atı işlevi görür zira fenomenolojiden önce algılanan şeyin, içsel bir imge, dış nesnenin tasarımı olarak duyum olduğu öne sürülüyordu. Ancak, algı duyuma indirgenemez. Algı ile duyum arasındaki bu muğlaklık Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin "Klasik önyargılar ve fenomenlere dönüş" başlıklı giriş kısmında ifşa ettiği önyargılardan ilkidir.

Aslında duyum son derece bulanık bir kavramdır ve onu sorgulamadan kabul eden klasik analizler, algı fenomenini ıskalamışlardır. Merleau-Ponty algı sorununu ele alırken bu durumun iyice farkındadır. Duyum, yalın karakterinden ileri gelen bir işlevle dış dünyaya açılan dolaysız ve açık bir deneyim olarak ele alınır. Eğer mavi bir yüzey retinamızı etkilerse, kendimizi deneyimlerken dolaysız ve kesin bir biçimde mavinin duyumuna sahip oluruz, öyle ki duyumdan öncelikle kendi etkilenme tarzımı ve kendime dair bir halin deneyimini anlarım. Öznelci duyumculuk, duyumun öznel bir etkileniş hali olduğunu savunur. Dolayısıyla, "duyumculuk, önünde sonunda kendi kendimizin hallerinden başka elimizde bir şey olmadığını söyleyerek, dünyayı 'indirger'" (*AF*, X). Bu bakış açısından, algılanan şey duyumsanır izlenim katmanı biçiminde ele alındığı şekliyle, deyim yerindeyse, duyulan ile çakıştığım ölçüde, yani duyulanın nesnel dünyada yer almayı bıraktığı ve bana bir şey imlemediği anda duyumsuyor olacağım. Duyumlar algının yegâne bileşenleri haline gelir. Böylece algı her zaman birtakım uyaranlar düzenleyen içsel bir anlamla ilişkilendirilir. Gelgelelim, böyle bir betimlemede şeyler tezahür etmez, oldukları gibi verilmez zira algı duyu organlarımızla duyumsadıklarımıza indirgenir. Bu durumda mavi, algıya içkin nesnel bir özgülük değil, bir bilinç halidir. Dolayısıyla bir duyuma sahip olabilmek için duyumsayan ile

algılayan arasında bir çakışma gerekir zira nesnel dünyada ikamet eden dış duyusallar herhangi bir anlam ifade etmezler. Salt duyum, farklılaşmamış, anlık ve noktasal bir "etki"nin deneyimidir. Nitekim duyum, salt entelektüel bir eylem tarafından yakalanacak tüm içeriklerin berisinde, bir şeyin duyu organlarımızı etkilemesiyle kendimizi deneyimlememizdir. İşte bu yüzden duyumculuk, algı sorununu deneyci bir düzlemde ele almayı tercih eder. Burada, duyu organları ve duyumsama deneyiminde duyusal verilişin yaşantısının dışında algılananın gerçekliğinden söz edilemez. Deneyciliğe göre, bilgi deneyimden ileri gelir ve algılayan özne duyumlar sayesinde dünyanın gerçekliğine erişebilir. Duyumlar, duyu organlarımızın uyarılmasıyla dolaysız olarak hissettiğimiz, renk, koku, sıcak soğuk gibi nesnelerin duyusal niteliklerine dair bilgilerimizin kaynağıdırlar. Böylece algı kesinlikle özneldir, zira algıladığım algılanan kendimin duyumudur. Ne var ki gerçeklik bizde kaybolmaz veya bir gerçekliği algılamayı bırakmayız zira kendisi olarak algıladığımız gerçeklik artık, ondan elde ettiğimiz algının ta kendisidir. Renk fenomenlerinin, nesnel tezahürler olarak ışığın fiziki özgüllüğünden doğduğunu kabul etsek de algılanan bir renk her zaman, belli bir özne tarafından duyumsanacak öznel bir gerçeklik olacaktır. Algılayan özne tezahüründe şeyin kendisiyle değil, duyuların içsel içerikleriyle ilişki halindedir. Dolayısıyla, algılayan özne ve duyu organları olmadan hiçbir şey tezahür edemez. Eğer duyum gerçekten kendi kendimizin deneyimiyse, bu deneyimden bağımsız bir duyusal içeriği bize sağlayamaz. Algılanan nesnede duyuları etkilemeyen hiçbir şey bulunamaz. Algı deneyimi böylece saf bir "izlenim" katmanına indirgenir

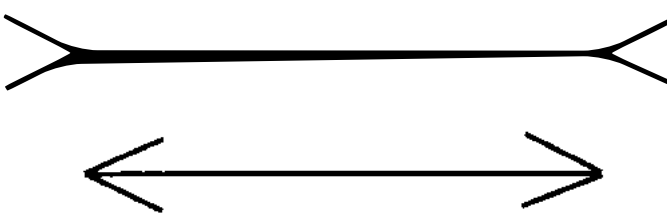
Fakat Merleau-Ponty'ye göre, duyum sadece öznel bir deneyimi değil aynı zamanda dünya ile kurulan bir ortaklığı da işaret eder. Tüm duyumlar halihazırda düzenli bir dünya varsayar. Algı deneyimi bizi kendimizin herhangi bir haline değil

her zaman herhangi bir şeyin somut mevcudiyetine açar. Bu açıdan gördüğümüz mavi renk, yanlızca mutlak olarak öznel bir nitelik değil aynı zamanda gökyüzünün veya önümdeki sandalyenin maviliğidir. Dolayısıyla duyumlara sahip olmak için, bize fiili koşulları hazırlayan belli bir dünyada mevcut olmalıyız. Dolayısıyla, duyum mefhumunun klasik kullanımı öznel bir hali ve onda yaşantılanan şeyi birbirine karıştırır. Bu karışıklığı aşmak için Merleau-Ponty bizi algısal fenomeni bizzat kendisi olarak incelemeye davet eder.

Algının Fenomenolojisi kitabının "Duyum" başlıklı alt bölümünde Merleau-Ponty, *Gestalt* teorisi tarafından ele alınan bir mesele üzerinde durur: "Mesela homojen bir zemindeki beyaz bir lekeden bahsedelim. Lekenin bütün noktaları, onları bir 'figür' haline getiren ortak bir 'işleve' sahiptir. Figürün rengi zemininkine göre daha yoğun ve sanki daha dayanıklıdır; beyaz lekenin sınırları ona 'aittir' ve bitişiğindeki zeminden ayrılırlar; leke zeminin üstüne konmuş gibidir ve onu kesintiye uğratmaz. Her kısım, içerdiğinden fazlasını haber verir ve bu temel algı şimdiden bir anlam yüklüdür. Ama denecektir ki figür ve zemin birlikte duyumsanmasalar bile, ikisinin de her bir noktasında duyumsanıyor olması gerekir. Bunu iddia etmek, her noktanın ancak ve ancak bir zemin üstündeki bir figür olarak algılanabileceğini unutmak olur" (*AF*, 10-11). *Gestalt* teorisine göre, elde edebileceğimiz en basit duyumsanır veri bir zemin üstündeki figürdür. Bir zeminin üstünde beliren bir figürün taşıdığı anlam, öznenin tekil, atomik duyumlar yoluyla duyumsayabileceği renk, şekil gibi bazı niteliklerin taşıdığı anlama indirgenemez. Algı bize verilişinde halihazırda anlam yüklüdür. Ne de olsa, söz konusu yaklaşım ideal bir analizde izlenim mefhumunu ortaya atmamıza imkân verecek olgu algısının zorunsuz bir karakterine işaret etmez. Aksine, karşımızda duran şey algısal fenomenin bizatihi tanımıdır ve o olmadan bir fenomene algı denemez. Algısal "bir şey" her zaman diğer şeylerin

arasındadır ve her zaman bir "alana" dahildir. Tam tamına homojen bir bölge algıya birşey sunmadığı gibi hiçbir algının konusu da olamaz. Dolayısıyla salt izlenim algılanamaz ve algının bir momenti olarak düşünülemez. Onu algıya dahil etmek, algı deneyimine sadık kalmak yerine bu deneyimi algılanan nesne uğruna feda etmek anlamına gelir.

Merleau-Ponty'ye göre, duyumsamanın sözde apaçıklığı, bilincin tanıklığında değil dünyaya dair iki önemli önyargıda temellenir: Birincisi, aslında bilinç için bir nesne olan niteliği bilincin bir öğesi yapmak, yani her zaman bir anlama sahip olduğu halde ona dilsiz bir izlenim muamelesi yapmak; ikincisi de bu anlamın ve bu nesnenin, nitelik seviyesinde dolu ve belirlenmiş olduğuna inanmak. Öyle olsaydı eğer, sınırları belli, karanlık bir bölge ile çevrelenen, ağzına kadar niteliklerle dolu ve tıpkı retinadakiler gibi belirlenmiş büyüklük ilişkileriyle desteklenen bir dünya katmanı algılıyor olmamız gerekirdi. Oysa ona göre "deneyim hatası" (*experience error*) dediği şeyi yapıyoruz, yani şeylerde var olduğunu bildiğimiz şeyleri, şeylere dair bilincimizde de hemen var sayıyoruz. Algıyı algılanan ile inşa ediyoruz. Fakat algılanan sadece ve sadece algı itibariyle erişilebilir olduğu için, son kertede ne birini ne ötekini kavrıyoruz. Dolayısıyla duyum realist bir şekilde de ele alınamaz zira realist yaklaşımda duyum, nesnenin belirli özelliklerinin duyumu olarak kalır. Deneyim bize her zaman apaçık şeyler sunmaz, onun anlamı müphem veya çok anlamlı olabilir. Bu durumu özetlemek için Merleau-Ponty ünlü Müller-Lyer yanılsamasını örnek verir:



Şekil 1

Merleau-Ponty'ye göre, "Müller-Lyer (Şekil 1) yanılsamasındaki iki düz çizgi ne eşittir ne de eşit değildir, bu alternatif ancak nesnel dünyada kendini dayatır. Görsel alan, içinde karşıt mefhumların birbirine geçtiği bu kendine mahsus ortamdır çünkü nesneler –Müller-Lyer'ın düz çizgileri– karşılaştırmaya izin veren bir varlık alanına konulmak yerine, aynı evrene ait değillermiş gibi, her biri kendi özel bağlamında ele alınmıştır" (*AF*, 12). Aslında, belirlenmemiş olanı, pozitif bir fenomen olarak kabul etmemiz gerekir. İşte nitelik böyle bir ortamda ortaya çıkar. Niteliğin barındırdığı anlam, ikircikli bir anlamdır, mantıksal bir imlemeden çok anlatımlı (*expressive*) bir değeri vardır. Deneyciliğin duyumu tanımlamak için kullanmak istediği belirlenmiş nitelik, bilincin bir öğesi değil, nesnedir ve hatta bilimsel bilincin sonradan kazanılmış nesnesidir. Duyum, bir refleksiyon kavramı değil nesneye yönelen düşüncenin sonradan oluşturulmuş bir ürünüdür. Bilimin genel nesneleştirme çabası içinde, kendileri de fizik-kimyasal özellikleriyle tanımlanan uyaranlardan yola çıkarak insan organizmasını fizik bir sistem gibi tasarlaması, etkin algıyı bu temel üstünde yeniden inşa etmeye çalışması ve bilimsel bilgi döngüsünü, bilgiyi üreten yasaları keşfederek, öznelliğin nesnel bir bilimini kurarak kapatmayı denemesi kaçınılmazdır. Gelgelelim, bu girişim amacına ulaşamaz. Fransız filozofa göre, eğer nesnel araştırmalara başvurursak, öncelikle duyumsal alanın dış koşullarının bu alanı parça parça belirlemediğini ve ancak otokton bir organizasyonu mümkün kılmak gibi bir rol oynadığını keşfederiz; işte *Gestalt* teorisi bunu gösterir. Dolayısıyla, bir "zemin" üzerindeki "figür", halihazırda verili olan niteliklerden çok daha fazlasını içerir. Böyle bir figürün, üzerinde bulunduğu zemine "ait olmayan" ve ondan "ayrılan" kendine ait "hatları" vardır, "sabit"tir ve "kesif" bir rengi vardır. Zemin ise sınırsızdır ve belirsiz bir renktedir,

figürün altında "sürüp gitmekte"dir. O halde bütünün farklı parçalarının –örneğin figürün zemine en yakın olan parçalarının– renk ve niteliklerinin yanı sıra, özel anlamları da vardır. Esas mesele bu anlamın neden oluştuğunu, "kenar" ve "hat" kelimelerinin ne demek istediğini, birtakım nitelikler bir zemin üzerindeki bir figür olarak kavrandığında ne olup bittiğini bilmektir. Gelgelelim, duyumun bilginin öğesi olarak sunulması asıl betimlemeyi yapmamızı engeller.

Duyumsayabilen bir varlığın –bir izlenimle ya da bir nitelikle mutlak biçimde çakışmak anlamında– başka bir bilme şekli olamayacaktır. Bir niteliğin, kırmızı bir bölgenin bir şey ifade etmesi, mesela bir zemin üzerindeki leke olarak anlaşılması, kırmızının artık yalnızca o içinde kendimi kaybettiğim sıcak, deneyimlenmiş, yaşanmış renk olmaması demektir. Artık başka bir şeyi bildirmektedir, ancak bu şeyi kapsamamaktadır. Bir bilgi işlevi görmektedir. Parçaları hep beraber bir bütün oluşturur ve bu bütüne bağlanırken, kendi yerlerini de terk etmemektedir. Artık kırmızı bana yalnızca mevcut (*présent*) değildir, ayrıca benim için bir şeyi de temsil etmektedir (*représente*) ve temsil ettiği şey, algımın "gerçek bir parçası" olarak sahip olunan bir şey değil, Merleau-Ponty'nin Husserl'den esinlenerek ortaya attığı gibi "yönelimsel bir parçası" olarak hedeflenen bir şeydir. Bakışım, maddesel olarak alınan kırmızıda olduğu gibi hatlarda veya lekede temellenmez: Bakışım bunları kat eder ya da egemenliği altına alır. Kendi içine gerçekten nüfuz eden bir imlemeyi kabul edebilmesi, "figür"ün bütününe bağlı ve "zemin"den bağımsız bir "hat"la bütünleşebilmesi için, noktasal duyumun mutlak bir çakışma, dolayısıyla da bir duyum gibi olmaya son vermesi gerekir. Eğer klasik anlamda bir "duyumsama"yı kabul edecek olursak, duyumsanır olanın imlemi yalnızca mevcut ya da potansiyel olan başka duyumlardan oluşacaktır. Bir figürü görmek, onu oluşturan noktasal duyumlara eşzamanlı ola-

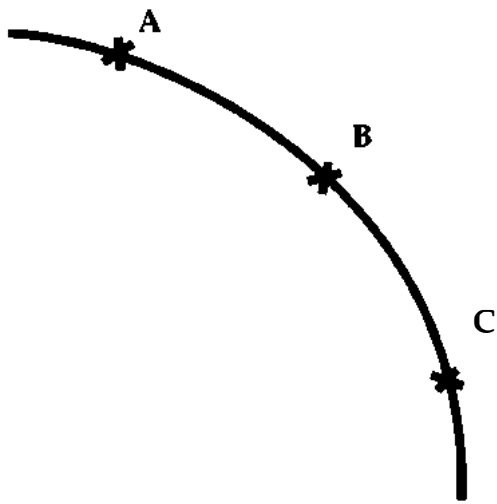
rak sahip olmaktan daha fazlası olamayacaktır. Söz konusu duyumların her biri ne ise o olarak, kör bir temas, bir izlenim olarak kalacaktır ve bir izlenimden diğerine daha hızlı geçmeyi öğrendiğimiz için, duyumların bütünü bir "görüş" haline gelecek ve önümüzde bir tablo oluşturacaktır. Hatlar kısmi görüşlerin bir toplamından ibarettir ve bir hattın bilinci kolektif bir varlıktır. Onu meydana getiren duyulur öğeler, içsel bir bağlantıya ya da genel bir kuruluş yasasına kendilerini açmak için onları duyulur kılan saydamsızlığı kaybedemezler.

Bu durumda, algı deneyimine geri dönersek, bilimin sadece bir öznellik yanılgısı kurmayı başardığını fark ederiz. Bilim, deneyimin bize zaten anlamlı bütünler olduğunu gösterdiği yerde, aslında şeyler olan duyumları devreye sokar, tabiri caizse, fenomenal evreni sadece bilim evreninde anlaşılacak kategorilere tabi kılar. "Modern bilimin temeli olacak bir biçimde, doğanın matematiksel bir biçimde kavranmasıyla birlikte, öznellik de yapay bir biçimde kurgulanmış, nesneler duyumlar temelinde inşa edilmeye çalışılmış ve böylece fenomenler dünyası bilime uygun kategorilere sığdırılmaya çalışılmıştır (*AF*, 18). Bunun sonucu ise Husserl'in yaşam dünyası dediği dünyanın gerçekliğini kaybetmesi olmuştur."[5] Bilim, algılanan iki çizginin, iki gerçek çizgi gibi, eşit veya eşitsiz olmasını ister, algılanan bir şeklin belli sayıda kenarı olmasını talep eder. Oysa Merleau-Ponty'ye göre, Koffka'nın da belirttiği gibi algılananın kendine has özelliğini muğlaklığını kabul etmeli ve onun bağlamı tarafından şekillendirilmeye izin vermeliyiz. Dolayısıyla, Fransız filozofa göre, "Müller-Lyer yanılsamasında, biri diğerine eşit olmayı bıraktığında çizgilerden 'eşitsiz' hale gelmez: Sadece 'başka' olur. Diğer bir deyişle, yalıtılmış bir nesnel

5 Z. Direk, *Dünyanın Teni, Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, Metis, 2003, s. 23-24.

çizgi ve aynı çizginin bir figürdeki hali, algı için 'aynı' olmayı bırakır. Çizgilerin bu iki işlevde özdeşleştirilmelerinin tek yolu, doğal olmayan bir analitik algıdan geçer. Aynı şekilde, algılanan içinde boşluklar barındırır ve bunlar basit birer 'algılanamazlık' değildir. Görmeyle veya dokunmayla bir kristali, örtük biçimde bile olsa kenarları saymadan, 'düzgün' bir cisim olarak tanıyabilirim, gözlerinin rengini olduğu gibi asla algılamadığım bir yüzün ifadesi, benim için tanıdık olabilir. Belirlenmiş niteliklere dair her tür bilgiyi meydana getiren duyum teorisi, bütün ikircikli anlamlardan temizlenmiş, saf, mutlak nesneler koyar önümüze. Bu nesneler bilginin etkin izlekleri olmaktan çok onun idealleridir. Duyum teorisi, ancak bilincin sonradan oluşmuş üstyapılarına uyum sağlar"(*AF*, 18).

Buna ilaveten, ikinci klasik önyargı, duyumculuğun çağrışım süreciyle tanımlanan yalın duyumlar bağlantısı fikridir. Merleau-Ponty duyumculuğun nesnelci duyum anlayışını, yani duyumun bir uyarım sonucu olduğu tezini boşa çıkartır. Bu bakış açısına göre, dünya duyusal verilerin bağlantısı olarak kavranır zira algısal bir bütün ancak kısmi fenomenlerden itibaren kurulabilir. Duyumculuk, algı fenomenini izah etmek için sadece duyum mefhumunu değil aynı zamanda teorik bir araç olarak duyumlar bağlantısını da önerir. Gelgelelim, algı burada zihnin bir sorgulaması olarak da ele alınamaz zira algıyı bilincin sentetik bir işlevi gibi ele alsaydık entelektüalizme katmış olurduk. Dolayısıyla söz konusu olan halihazırda algısal bilincin duyu organlarına edimsel olarak verili şeyin tezahürüdür. Deneyci bakış açısına göre algılanan nesnenin kendine mahsus tüm duyusal yapısı, yalnızca bu yapıyla özdeşleşen bir bilinç halinden ileri gelmektedir. Duyumculuk, deneyci geleneğe dayanarak duyumların bağlantısını, bilinç hallerini yan yana getiren bir "ideler çağrışımı" (*AF*, 22) ile açıklar.



Şekil 2

Merleau-Ponty, bu durumu şu şekilde izah eder: "Bir figürün kenarında A, B ve C olmak üzere üç farklı nokta düşünürsek, onların mekândaki sıralamaları, bu noktaların gözümüzün önünde birlikte varolma biçimidir ve bu birlikte varoluş, noktalara ne kadar yaklaşırsam yaklaşayım, birbirinden ayrı varoluşlarının toplamıdır; A'nın konumu, artı B'nin konumu, artı da C'nin konumu. Deneyciliğin bu atomist dili bırakıp uzay ya da süre bloklarından bahsettiği, niteliklerin deneyimine ilişkilerin deneyimini eklediği de olur. Ama bu, doktrinde bir değişiklik yaratmaz. Uzay bloğu ya bir zihin tarafından kat edilip incelenecek ve böylece –artık bilinç izlenimle tanımlanmadığından– deneycilik terk edilecektir, ya da bu blok bir izlenim tarzında verilecek ve böylece yine, başta bahsettiğimiz noktasal izlenim gibi, daha geniş bir koordinasyonda kapalı kalacaktır. Ancak hat, mevcut verilerin bütününden ibaret değildir; bunlar kendilerini tamamlayacak olan başka verileri de hatırlatırlar. Önümde kırmızı bir leke olduğunu söylediğimde, leke kelimesinin anlamı, bu kelimeyi nasıl kullanacağımı bana öğretmiş olan daha önceki deneyimlerim tarafından sağlan-

mıştır. A, B ve C noktalarının uzaydaki dağılımı, başka benzer dağılımları hatırlatır ve ben bir daire gördüğümü söylerim" (*AF*, 21). Nitekim edinilmiş deneyime yapılan çağrı da deneyci savda bir değişiklik yaratmaz. Geçmiş deneyimleri geri getiren "ideler çağrışım"ı ancak dışsal bağlantıları yeniden kurabilir ve kendisi de bu bağlantılardan biri olabilir, zira kökensel deneyim başka deneyimleri kapsamaz. Bilinci bir kez duyum olarak tanımladığımız zaman, her türlü bilinç de berraklığını duyumdan alacaktır. Dolayısıyla, Eğer A, B ve C noktaları bir daire üzerinde yer alıyorsa, A ile B arasındaki mesafe B ile C arasındakine "benzer"dir ancak bu benzerlik sadece, aslında birinin diğerini düşündürdüğü anlamına gelir. A, B ve C noktalarının hepsinden geçen bir yol, bakışımla izlemiş olduğum başka dairesel yollara benzer fakat bu yalnızca, bu yolun bu hatırayı canlandırdığını ve imgesinin belirmesini sağladığını gösterecektir. İki terim asla özdeşleştirilemez, aynıymış gibi görülemez, anlaşılamaz. Aksi takdirde, bireylikleri aşılmış olurdu ve bu terimler ancak ayrılamaz biçimde birbirlerine bağlanmış olarak, her yerde birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde varoluyor olurlardı. Bu noktada duyum, anlamın bulanık bir benzerliğin karşı-anlamına ya da yakınlığın getirdiği çağrışımın anlamsızlığına indirgendiği bir felsefe ile yola devam eder. Gelgelelim, tüm bilgiyi başlatması ve bitirmesi gereken duyumlar ve imgeler, ancak bir anlam ufkunda belirirler ve algının imlemi, bir çağrışımın sonucu olmaktan öte, tam tersine, her çağrışımda varsayılır. Köhler'in de öne sürdüğü gibi algı alanımız, "şeyler"den ve "şeyler arasındaki boşluklar"dan oluşur.[6] "Şeyler arasındaki boşlukları şeyler gibi görmeye başlarsak, dünyanın görünüşü de bulmacada 'tavşanı' veya 'avcıyı' bulduğum anda bulmacanın değişmesi gibi duyumsanır bir şekilde değişecektir. Söz konusu değişiklik, aynı öğelerin farklı bağlanması, aynı duyumların farklı çağrışımlar yapması, aynı metnin farklı bir anlam kazanması veya aynı maddenin başka

6 W. Köhler, *Gestalt Psychology*, New York, Liverigh, 1929, s. 164-165.

bir biçime bürünmesi olmayacaktır; söz konusu olan gerçekten başka bir dünyadır. Olguların yakınlığı ve benzerliği onları çağrıştırdığı için bir araya toplanıp bir şey oluşturan farksız veriler yoktur; tam tersine, bir bütünlüğü bir şey gibi algıladığımız için analitik tutum daha sonra bu bütünden yakınlıklar ve benzerlikler çıkartabilir" (*AF*, 23). Fakat bu durum sadece bütünün algısı olmadan öğeleri arasındaki yakınlığı veya benzerliği fark etmeyi düşünmeyeceğimiz anlamına gelmez, aksine tam olarak bu öğelerin aynı dünyaların parçaları olmayacağı veya hiç varolmayacakları anlamına gelir.

Diğer yandan, bir izlenimin diğerlerini uyandırmak gibi bir gücü de yoktur. Bunu sadece, uyandırılması gereken diğer izlenimlerle birlikte varolduğu bir geçmiş deneyimin perspektifinde önceden *kavranmış* olmak şartıyla yapabilir. Merleau-Ponty, bu durumu izah etmek için bir heceler dizisi örneği verir: "Eşleştirilmiş bir heceler dizisi düşünelim,[7] ikincisi birincisinin yumuşatılmış bir kafiyesi olsun (dak-tak). Bir de, ikinci hecenin birincinin tersine çevrilmesiyle oluştuğu diğer bir dizi düşünelim (ged-deg): Her iki dizi de ezbere biliniyorsa ve eğer, eleştirel bir deneyde, herkese 'yumuşatılmış bir kafiye bulma' talimatı verirsek, şunu fark ederiz ki özne, nötr bir hece için olduğundan çok daha zor bir şekilde *ged* için yumuşak bir kafiye bulur. Ama örneğin talimat, önerilen hecelerdeki sesli harfi değiştirmek olsaydı, bunun için hiçbir gecikme yaşanmazdı. Demek ki ilk eleştirel deneyde çağrışım güçleri rol oynamaz çünkü eğer varolsalardı, ikincide kendilerini göstermeleri gerekirdi. Gerçek şu ki genellikle yumuşatılmış kafiyeleri çağrıştıran heceler karşısında özne, gerçekten kafiye uydurmak yerine, kazanımından yararlanır ve 'yeniden üretim eğilimini'[8] devreye sokar; öyle ki ikinci hece dizi-

7 Merleau-Ponty alıntılıyor. K. LEWIN, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele.*

8 Merleau-Ponty alıntılıyor. "Set to reproduce", KOFFKA, *Principes of Gestalt Psychology*, s. 581.

sine geldiğinde, mevcut talimat eğitim deneylerinde yapılan birleştirmelere artık uymaz ve yeniden üretim eğilimi, sadece hatalara yol açar. İkinci eleştirel deneyde özneye, teşvik edici hecenin sesli harfini değiştirmesi söylendiğinde, söz konusu olan eğitim deneylerinde hiçbir zaman ortaya konulmayan bir görev olduğu için, özne yeniden üretime başvuramaz ve bu şartlarda eğitim deneyleri etkisiz kalır." (*AF*, 25) Dolayısıyla, çağrışım hiçbir zaman otonom bir güç olarak devreye girmez, önerilen kelime asla hareket ettirici bir neden (*cause efficiente*) gibi cevabı "teşvik etmez". Söz konusu olan şey, sadece bir yeniden üretim eğilimini olası ve çekici kılar ancak geçmiş bir deneyim bağlamından kendisine kalan anlam gereğince ve bu deneyime geri dönmeyi telkin ederek müdahele eder, özne onu tanıdığı, geçmişin görünümünde veya ifadesinde onu yakaladığı ölçüde etkili olur.

Öyleyse, algı ile hatırlama arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Algılamak hatırlamak mıdır? Bergson'a göre, bir yazının okunmasında, bakışın çabukluğunun retinadaki izlenimlerde boşluklar yarattığı ve duyumsanır verilerin hatıraların projeksiyonuyla tamamlanması gerektiği gösterilir.[9] Bu durumda Merleau-Ponty şu örneği verir: Tersten bakılan bir manzara veya bir gazete bize yalın görüşü sunarken, normal bakılan bir manzara veya bir gazete ise ancak hatıraların onlara kattıklarıyla daha anlamlı hale gelir zira izlenimler alışılmışın dışında düzenlendiğinde, psişik nedenler artık etki edemez. İzlenimlerin farklı düzenlenişinin, neden gazeteyi okunmaz kıldığını veya manzarayı tanınmaz hale getirdiğini sormayız. Oysa algıları tamamlamak için hatıraların, verilerin görünüşü tarafından olanaklı kılınması gerekir.

Gelgelelim, Merleau-Ponty'ye göre, hafızanın her türlü katkısından önce, görülen (şey) bana, içinde geçmiş deneyimlerimi tanıyabileceğim bir tablo sunacak şekilde şimdi ve burada verilmelidir. Demek ki hatıralara başvurmak, izah et-

9 H. Bergson, *L'Energie spirituelle, L'effort intellectuel*, Paris, PUF, 1919, s. 184.

meye niyetli olduğu şeyi varsayar: Verilerin biçimlendirilmesi, duyusal kaosa bir anlam yüklenmesi. Hatıralar anımsanmaları mümkün olduğu anda bir fazlalık haline gelir çünkü kendilerinden beklediğimiz görev tamamlanmıştır. Aynı durum, bazı psikologlara göre önünde sonunda nesnenin mevcut renginin yerine geçen "hatıranın rengi" (*Gedächtnisfarbe*) için de söz konusudur; buna göre, nesneleri hafızanın "gözlükleri"nden görürüz.[10] Sorulması gereken soru, "hatıranın rengi"ni fiili olarak neyin uyandırdığıdır. Hering'e göre zaten bildiğimiz bir nesneyi gördüğümüz her seferde "veya gördüğümüzü sandığımızda", bu renk gözümüzde canlanır. Dolayısıyla tanıma hiçbir durumda geçmişten şimdiye gelmez ve "hatıraların projeksiyonu", zaten gerçekleşmiş daha derin bir tanımayı saklayan kötü bir metafordur. Aynı şekilde düzeltici yanılsaması da gerçekten okunmuş birtakım öğeler ile bu öğelerden ayrıştırılamayacak şekilde aralarına karışan hatıraların birleşimi olarak kavranamaz. Öyleyse, hatıraların canlanması, tam anlamıyla duyumsanır verilerin görünüşünün rehberliği olmadan nasıl meydana gelebilir ve eğer onlar tarafından yönlendiriliyorsa, ne işe yarar? Zira sözcük, hafızanın hazinesinden bir şey almadan önce zaten bir yapıya ve görünüşe sahip değil midir? Merleau-Ponty bu durumu şu şekilde izah eder: "Elbette 'hatıraların projeksiyonu"na güvenilirliğini veren yanılsamaların analizidir ve bunu az çok şu akıl yürütmeyle yapar: Yanıltıcı algı 'mevcut verilere' dayanmaz çünkü yazının 'yıkım' yazan yerinde ben 'yakın' okurum, *ı* yerine geçen *a* ve *m* yerine geçen *n* harfleri bana görme tarafından iletilmediğine göre, başka bir yerden gelmelidir.[11] Hafızadan geldikleri ileri sürülecektir. Buna göre düz bir tabloda birtakım gölgeler ve ışıklar bir rölyef vermeye

10 Ewald Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, Berlin, Springer, 1920. s. 8.

11 Orijinal metinde Merleau-Ponty örnek olarak *destruction* ve *déduction* sözcüklerini vermekte ve ikinci sözcükteki *d* harfinin ilk sözcükteki *str* harflerinin yerine geçtiğini söylemektedir. Türkçe metni daha anlaşılır kılmak adına örneği değiştirmeyi uygun gördük. ((Çev. n.))

yetebilir, bir bulmacada birkaç ağaç dalı bir kedi fikrini canlandırabilir, bulutlardaki birkaç bulanık çizgi bir ata benzeyebilir. Fakat geçmiş deneyim, sadece iş işten geçtikten sonra yanılsamanın nedeni olarak tezahür edebilir. Başkasını değil de bu hatırayı anımsamak için, öncelikle mevcut deneyimin bir biçime girip bir anlam kazanmış olması gerekir." (*AF*, 28) Dolayısıyla, at, kedi, yer değiştiren kelime veya rölyef, benim fiili bakışım altında ortaya çıkar. Bu durumda şunu ifade edebiliriz: Yanılsama bizi tam da imlemenin duyumsanır olanın beşiğinde doğduğu ve başka bir yerden gelmediği otantik bir algıymış gibi görünerek yanıltır. Anlamın duyumsanır olanı bütünüyle kapladığı, ona açıkça eklemlenip kendini haykırdığı bu ayrıcalıklı deneyimi taklit eder. Bu, algısal normu gerektirir; dolayısıyla duyusal olanla hatıraların arasındaki bir karşılaşmadan doğmuş olamaz, bilhassa algının buradan doğmuş olması hiç mümkün değildir. "Hatıraların projeksiyonu", hem algıyı hem de yanılsamayı anlaşılmaz hale getirir. Zira algılanan bir şey, duyumlardan ve hatıralardan oluşuyor olsaydı ancak hatıraların yardımıyla belirlenebilir ve her zaman yanılgının kıyısında olurdu. Algıda hatıraların istilasını sınırlayacak ve onu ta kendisi yapacak bir şeyler olmalı.

Hatıraların kendiliklerinden duyumlara yansımadıklarını ve bilincin hatıraları mevcut veriyle karşılaştırarak sadece bu veriyle uyuşanları sakladığını kabul edersek, ancak bu durumda anlamını kendinde taşıyan ve bu anlamı hatıraların anlamına karşı ortaya koyan kökensel bir yapı bulgulayabiliriz: Bu yapı algının ta kendisidir. Diğer bir deyişle, "hatıraların projeksiyonu"yla mental bir eylemi algıya dahil ettiğimize ve böylece deneyciliğin karşısında durduğumuza inanmak büyük bir hatadır. Söz konusu teori sadece deneyciliğe getirilen geç kalmış ve etkisiz bir düzeltmedir, hatta onun bir sonucudur zira onunla aynı önkabulleri benimser, zorluklarını paylaşır ve aynı onun gibi fenomenleri aydınlatmak şöyle dursun, onları gizler. Bu durum algıyı bilinç hallerinden yola

çıkarak inşa etmektir ve bu durumda onları bir arada tutacak bir yapıya ihtiyaç duyarız. Söz konusu yaklaşım hiçbir zaman kesin bilgi seviyesine çıkamayacak bilgi süreçleri ortaya koyar zira bu duyumlar ve hatıralar yığınında, hatırlananlarla veriler arasındaki uyumu hissedecek herhangi bir gören kişi ve buna bağlı olarak hatıraların bolluğu karşısında bir anlamla algıyı savunabilecek herhangi bir nesneden bahsedilemez.

Oysa Merleau-Ponty'ye göre algılamak, beraberinde boşlukları doldurabilecek hatıralar getiren izlenimler çokluğunu hissetmek değil, veriler kümesinden içkin bir anlamın fışkırdığını görmektir; bu anlam olmadan hatıralara çağrı yapmak mümkün değildir. Algısal alanın bütünselliğinde, nesneyi önceleyen içkin bir düzen söz konusudur ve algıda belirsizden belirli olana geçiş bu içkin düzene göre gerçekleşir. Hatırlamak, bilincin bakışının önüne kendinde sürüp giden bir geçmiş tablosu koymak yerine, geçmişin ufkuna dalmak ve özetlediği deneyimler yeniden zamandaki yerlerinde yaşanana kadar, bu ufuktan iç içe geçmiş perspektifleri yavaş yavaş türetmektir. Dolayısıyla, fenomenlere geri dönmekle, temel katman olarak indirgenemez bir anlama zaten gebe olan bir bütün buluruz: Aralarına hatıraların yerleşmek zorunda olduğu boşluklu duyumlar değil, geçmiş deneyimlere olduğu kadar anın eğilimlerine de kendiliğinden uygun olan manzaranın veya kelimenin yapısı, görünüşüdür bulduğumuz. Hafızanın şimdiki deneyimle bir ilişkisinin olabilmesi için şimdide yaşanan deneyim kendisini halihazırda bir "resim" haline getirir zira geçmişteki deneyim kendisini ancak bu resimde tanıyabilir. Eğer şimdide yaşanan bir deneyim, bir kaos olsaydı geçmiş bir deneyimi de çağıramazdı. Böylece, genel algısal bilinç sorununa bağlı olarak, algıdaki hafızaya dair gerçek sorun ortaya çıkar. Bu sorundan kasıt, bilincin, her an, geçmiş deneyimlerinin belli ufuklar olarak kendisine nasıl mevcut olduğu sorunudur. Hafıza artık algısal bilincin etrafının yapısının değiştirilmesi olarak betimlenmelidir.

Geçmiş deneyimlerimiz, şimdideki deneyimin ufkudurlar. Bu ufuk bir anımsama edimiyle açılabilir veya şimdi deneyimlediğimizin kıyısında kalabilir. Zira bu ufuk, algı deneyimini hem sarıp sarmalayacak hem de onun "dışında" kalacaktır. İşte birbirinden ayrı anımsama ve algı edimlerini mümkün kılan geçmişin mevcudiyeti budur. Geçmiş deneyimlerin ufku, şimdideki deneyime bir atmosfer ve anlam kazandırır, öyle ki bu anlam zamansal bir durumun anlamıdır (*AF*, 30). Algılamak hatırlamak değil bir veri demetinden, ona içkin bir anlamın ortaya çıktığını fark etmektir. Bu anlam olmadan hafızaya başvurulamaz. Bu durumda, Fransız filozofa göre geçmişin ufku ve algı deneyimi arasındaki ilişki ancak figür ve zemin yapısıyla anlaşılabilir. Geçmişin ufku, kendisinde tezahür eden niteliklere indirgenemeyecek bir bilinç yapısıdır. Dolayısıyla bilinç tarafından kurulacak dışsal bir bağlantı ancak bir anlam ufkuyla mümkündür ve anlam ufku duyumlardan önce gelir.

Netice itibariyle, Merleau-Ponty'nin diliyle söyleyecek olursak, "bu dünyanın figüründen, yaşamdan, algıdan, zihinden elde ettiğimiz *deneyimi*, onların en yakın kaynağı ve onlar hakkındaki bilgimizin son noktası olarak kabul etmek yerine, figürleri, yaşamı, algıyı zihni inşa etmeye çalıştığımız sürece, fizikçinin atomları dünyanın tarihsel ve nitel figürüne göre, fizik-kimyasal süreçler organik biçimlere göre, deneycinin psişik atomları algılanan fenomenlere göre, Viyana Okulu'nun 'imlemleri' olan entelektüel atomlar bilince göre her zaman daha gerçek görünürler. Açık ve karanlık olanın ilişkisini tersine çeviren bakıştaki bu değişim, herkes tarafından gerçekleştirilmelidir ve ancak ondan sonra aydınlığa kavuşturduğu fenomenlerin bolluğu ile kendini temize çıkarabilir" (*AF*, 31). Denilebilir ki deneyci yaklaşımlar, duyumu öznel bir gerçekliğe veya bir bilinç haline dönüştürmek durumunda kalmışlardır. Onlara göre figürle zemin ilişkisi, algılamamanın zamansal yapısına ilişkin geçmiş ufku türemiş

anlamlardır zira duyumların bize sunduğu nitelikler dışında her şey inşa edilmiştir. Berkeley'in ünlü sözü *esse est percipi*[12] de tam olarak buna işaret eder: Algılananın varlık anlamı algı eylemine denk düşer. *Esse est percipi* aslında zıt gibi görünen iki argümanı birleştirir: Bir yandan, dolaysız olarak algıladıklarımız *reel* şeylerdir, diğer yandan, dolaysız olarak algılanan şeyler ancak zihinde varolan zihin halleridir. Fakat bunların ortak noktası duyumları algısal deneyimimizin temeline yerleştirmeleridir. Berkeley temsillerimizi duyumların çağrışımlarının sabit bağlantısıyla açıklar. Dış dünyanın sezgisine sahip değiliz, düşüncelerimizin tüm içerikleri duyum düzeylerinde ileri gelen çağrışımlarla mümkündür. Özetle deneyciliğin duyumculuğu, algısal deneyimin hakiki anlamını ortaya çıkarmak yerine, bilinç tarafından kurulan dışsal bağlantı kavramlarıyla bizi söz konusu deneyimden epey uzaklaştırır. Onun inşa ettiği deneyim algıyı yaşam dünyasından uzaklaştırıp bir bilgi sorunu haline getirir. Böylece o algılayanı dünyaya bilimsel bakış açısından bakan özneyle karıştırır.

Merleau-Ponty, "Klasik Önyargılara ve Fenomenlere Dönüş" bölümünün üçüncü kısmında eleştiri oklarını bu kez entelektüalizme çevirir ve "dikkat" (*attention*) ve "yargı" (*jugement*) mefhumları üzerinde durur. Merleau-Ponty'nin amacı deneyciliğin antitezi entelektüalizmin de onunla aynı sahada yer aldığını göstermektir zira her ikisi de zaman ve anlam bakımından ilk olan nesnel dünyayı analizlerinin temel konusu yapmaz ve yine her ikisi de algısal bilincin, nesnesini inşa etmedeki özel tarzını açıklamakta yetersiz kalır. Denilebilir ki her ikisi de algıya katılmak yerine onunla arasındaki mesafeyi korur.

Bu durumu tespit etmek için öncelikle dikkat (*attention*) kavramının arkeolojisini yapmak gerekir. Deneycilik, bu kavramı, "sabitlik hipotezi"nden yani, nesnel dünyanın ön-

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

celiğinden yola çıkarak ortaya atar. Algıladığımız şey, uyaranların nesnel özelliklerine karşılık gelmese bile, sabitlik hipotezine göre, "normal duyumlar" halihazırda oradadır. Öyleyse normal duyumlar, algılanmamış olmalıdır ve onları, Merleau-Ponty'nin deyişiyle gölgede kalmış nesneleri aydınlatan bir projeksiyon gibi ortaya çıkaran işlev "dikkat" adını alır. Gelgelelim, tıpkı aydınlatılan manzara ne olursa olsun, projeksiyonun ışığının aynı olması gibi dikkat edimi hiçbir şey yaratmaz. O genel ve koşulsuz bir güçtür, öyle ki fark gözetmeksizin her an her türlü bilinç içeriğine yönelebilir. Her yerde etkisiz olduğundan, hiçbir yerde *ilgili* olamaz.

Deneyciliğe göre, dikkati bilincin yaşamına bağlamak için bir algının nasıl dikkat uyandırdığını, sonra da dikkatin nasıl algıyı geliştirip zenginleştirdiğini göstermek gerekir. Fakat elinde sadece dışsal bağlantılar olan ve ancak bilinç hallerini yan yana koyabilen deneycilik içsel bir bağlantı betimleme zorunluluğuyla karşılaşır. Deneyci özne, inisiyatifi kendisine bıraktığımız anda –bu bir dikkat teorisinin varlık sebebidir– sadece mutlak bir özgürlük elde edebilir. Entelektüalizm ise tam tersine, dikkatin verimliliğinden yola çıkar. Özne dikkat ederek nesnenin nesnel konfigürasyonunu ortaya çıkarır ve bu konfigürasyonun bilgisinin kaynağının deney olmadığını, zihnin kendisinde bulunduğunu ifşa eder. Dolayısıyla dikkat sayesinde nesnenin hakikatini elde edeceğimin bilincinde olduğuma göre dikkat, bir tablodan diğerine rastgele geçmez. Nesnenin yeni veçhesi, eskisini kendine tabi kılar ve onun tüm söylemek istediklerini, kendisi ifade eder. Dikkatte nesnenin aydınlandığını hissettiğime göre algılanan nesne, ortaya çıkardığı akli (*intelligible*) yapıyı zaten içeriyor olmalıdır. Eğer bilinç, geometrik daireyi bir tabağın yuvarlak dış görünüşünde buluyorsa, bu onu zaten oraya koyduğu içindir (*AF* 35).

Gelgelelim, her şeyi inşa eden, tüm nesnelerinin akli yapılarına ebediyen sahip olan entelektüel bilinçte ve hiçbir şeyi inşa etmeyen deneyci bilinçte dikkat, soyut, etkisiz bir güç

olarak kalır çünkü orada yapacağı hiçbir şey yoktur. Bilinç, dikkatinden kaçan nesnelere, ilgilendiği nesnelerden daha az sıkı sıkıya bağlı değildir ve dikkat ediminin fazladan açıklığı, hiçbir yeni bağ kurmaz. Öyleyse bu edim, aydınlattığı nesnelerle çeşitlenmeyen bir ışık haline gelir ve bir kez daha dikkatin boş edimlerini yönelimselliğin kendine mahsus yolunun yerine koyarız.

Deneyciliğin gözden kaçırdığı, nesne ile nesnenin uyandırdığı edim arasındaki iç bağlantıydı. Entelektüalizmin gözden kaçırdığı ise, düşünme fırsatlarının zorunsuzluğudur. Fenomenlerin kendisini *uyandırması* için bilinç, ilk durumda fazla yoksul, ikincisinde ise fazla zengindir. Denebilir ki Merleau-Ponty'ye göre, deneycilik, ne aradığımızı bilmeye ihtiyacımız olduğunu, yoksa onu arayamayacağımızı anlamıyor; entelektüalizm ise ne aradığımızı göz ardı etmeye ihtiyacımız olduğunu, yoksa onu yeniden arayamayacağımızı anlamıyor. İkisinin ortak noktası, ne birinin ne diğerinin *öğrenmekte olan* bilinci kavrayamıyor olmaları, bu sınırlı bilgisizliği, halihazırda belirlenmiş olmasına rağmen hâlâ "boş" olan bu yönelimi, yani dikkatin kendisini dert edinmiyor olmalarıdır. Dikkat, ister aradığını yenilenen bir mucize sonucu bulsun, ister ona önceden sahip olsun, her iki durumda da nesnenin inşası hakkında birşey söylemez. Fransız filozofa göre asıl sorun algısal bilincin, bilimsel bilinçle karıştırılması ve böylece belirlenmemiş olanın, zihnin tanımında kendine yer bulamamasıdır.

Merleau-Ponty psikologların, deneyciliğe ve entelektüalizme yönelttiği "sabitlik hipotezi"nin eleştirisini derinleştirir çünkü ona göre psikologlar eleştirilerini teorik dille ifade edemeyip bayağılaştırmışlardır. Söz konusu eleştiri, deneycilikte kendinde gerçeklik olarak, entelektüalizmde ise bilgiye içkin bir terim olarak ele alınan "dünya"ya duyulan dogmatik bir inanç eleştirisine dönüşür. Psikologlara göre dikkat öncelikle mental alanın dönüşmesini, yani bilincin yeni bir tarzda nes-

nelerine mevcut olmasını varsayar. Sözgelimi, vücudumda dokunulan bir noktanın yerini saptadığım dikkat edimini ele alalım. Bu yerin saptanmasını imkânsız kılan tıbbi sorunların analizi, bilincin derin işleyişini ortaya çıkarır. Bu durum aslında dikkatin belli bir yerdeki zayıflamasına işaret eder. Ne var ki söz konusu olan, ne "belli bir yerdeki işaretler"den birinin yahut birçoğunun yok olması, ne de ikincil bir kavrayış gücünün yetersizliğidir. Sorunun ilk nedeni, özne algılarken sabit kalmayan, keşif hareketlerini takiben kımıldayan ve sorguladığımız zaman da daralan duyumsanır alanın parçalanmasıdır. Bu çelişik fenomen, içinde açık bir şekilde yayılım olan nesne-öncesi muğlak bir yer ortaya çıkarır. Çünkü vücudun aynı anda dokunulan birçok noktası özne tarafından karıştırılmaz fakat henüz tek bir konumları da yoktur. Zira bir algıdan diğerine geçerken, olduğu gibi kalan sabit hiçbir mekân çerçevesi yoktur. Öyleyse dikkatin ilk işlemi, hükmedebileceğimiz, tepeden bakabileceğimiz (*Überschauen*) mental veya algısal bir *alan* oluşturmaktır; bilinç elde ettiklerini ve ön ayak olduğu dönüşümlerde bizzat kendini yavaş yavaş kaybetmeden, düşüncenin dönüşümü bu alanda mümkün olmalıdır. Dokunulan noktanın kesin konumu, uzuvlarımın ve vücudumun yönelimine göre sahip olduğum çeşitli duyguların değişmezi olacaktır; dikkat edimi bu değişmezi sabitleyebilir ve nesneleştirebilir çünkü görünüşteki değişiklikler karşısında geri çekilmiştir. Buradan şu sonuç çıkar: Genel ve biçimsel bir faaliyet olarak dikkat diye bir şey yoktur. Her durumda elde edilmesi gereken bir özgürlük, düzenlenmesi gereken belli bir mental mekân vardır. Ancak bu durumda, dikkatin kendi nesnesi tezahür edebilir. Burada harfi harfine, bir yaratma söz konusudur.

Bu durumu izah etmek için Merleau-Ponty çocukların renkleri ayırt edebilmesiyle ilgili şu örneği verir: "Örneğin çocukların, yaşamlarının ilk dokuz ayında renkli ve renksiz olanı sadece genel olarak ayırt edebildiklerini uzun zamandır

biliyoruz; daha sonra, renkli bölgeler 'sıcak' ve 'soğuk' tonlar olarak birbirlerine eklemlenir, en sonunda ise renklerin detaylarına erişirler. Fakat psikologlar[13] çocuğun renkleri ayırt etmesini engelleyen şeyin, yalnızca isimlerinin bilinmemesi veya karıştırılması olduğunu ileri sürüyordu. Çocuk, *yeşil olan yerde* yeşili görüyor olmalıydı, sadece buna dikkat etmesi ve kendi fenomenlerini kavraması gerekiyordu. Sorun şu ki psikologlar, renklerin belirlenmemiş olduğu, bir rengin kesin bir nitelik olmadığı bir dünyayı tasarlayamıyorlardı. Tam tersine, bu önyargıların eleştirisi, renklerin dünyasını, 'sıcak' tonlar ve 'soğuk tonlar', 'renkli' ve 'renksiz' gibi birtakım 'fizyonomik' ayrımlara dayanan ikincil bir oluşum olarak fark etmemizi sağlar. Çocuk için renk yerine geçen bu fenomenleri, hiçbir belirlenmiş nitelikle karşılaştıramadığımız gibi bir hastanın 'tuhaf' gördüğü renkleri de spektrumdaki hiçbir renkle özdeşleştiremeyiz. Öyleyse renklerin ilk algısı tam anlamıyla, bilincin yapısında bir değişiklik olması,[14] deneyimin yeni bir boyutunun kurulması, bir *a priori*'nin açılmasıdır" (*AF*, 38). İşte Dikkat, algının *a priori* yapısı ve bu kökensel edim modeli üzerinden düşünülmelidir çünkü halihazırda kazanılmış bir bilgiyi hatırlamakla sınırlı dikkat bizi deneyciliğe ve entelektüalizme geri götürür. Dikkat etmek, sadece varolan verileri daha çok aydınlatmak değil, onları zemin üzerindeki birer figür olarak ele alıp aralarında yeni bir eklemlenmeyi hayata geçirmektir. Bu veriler sadece *ufuklar* olarak ön-biçimlendirilmişlerdir. Zira dikkat ediminden önce ve sonra nesnenin özdeşliğini görünür kılan şey, tam da bu verilerin ortaya koyduğu özgün yapıdır. Nitelik olarak renk bir defa kazanıldıktan sonra ve ancak bu sayede, önceki veriler, niteliğin hazırlanışı gibi belirirler.

13 Merleau-Ponty alıntılıyor: Örneğin, Peters., *Zur Entwickelung der Farbenwahrnehmung*, s. 152-153.

14 Merleau-Ponty alıntılıyor: Köhler, *Ueber unbemerkte Empfindungen*, s. 52.

Dikkat edimi, tam da verileri altüst ederek önceki edimlere bağlanır ve böylece bilincin birliği, bir "geçiş sentezi" (*synthèse de transition*) ile yavaş yavaş kurulur. Bilinç nesnenin birliğini parçaladığı anda, yeni bir boyutta onu yeniden kuran fenomenleri dikkat vasıtasıyla görünüşe getirir. Öyleyse dikkat, ne imgelerin çağrışımı ne de nesnelerinin kontrolünü çoktan eline almış bir düşüncenin kendine dönüşüdür, daha ziyade şimdiye kadar sadece belirlenmemiş ufuk olarak sunulmuş olan şeyi açıklayan ve temalaştıran yeni bir nesnenin aktif inşasıdır. Dikkati harekete geçirdiği anda nesne, her an yeniden kavranır ve yine dikkate bağımlı kılınır. Nesnenin, kendisini dönüştüren "bilme olayı"nı ortaya çıkarmasının tek yolu, bu olayın kendisine verdiği, belirlenmesi gereken muğlak anlamdır, öyle ki nesne bu olayın nedeni değil "motifidir". Belirli olmayandan belirliye uzanan bu geçiş, bilincin tarihinin her an böyle, yeni bir anlamın birliğinde yeniden ele alınışı, düşüncenin ta kendisidir. Dikkat ediminin sonucu, başlangıcında ortaya çıkmaz. Tam olarak belirlenmiş sağın dünya yine önceden ortaya konulmuştur ama algılarımızın nedeni olarak değil, onların içkin ereği olarak. Merleau-Ponty'ye göre, bilinci, şeylerdeki refleksiyon-öncesi yaşamıyla karşı karşıya getirmek ve unuttuğu kendi tarihine uyandırmak gerekir, işte felsefi refleksiyonun asıl rolü buradadır ve ancak bu şekilde hakiki bir dikkat teorisine ulaşılır.

Merleau-Ponty "dikkat" üzerine sorgulamasından sonra "yargı" mefhumunun entelektüalizmin analizinde oynadığı rolü inceler. Yargı, genellikle, bir algıyı olanaklı kılması için duyumun ihtiyaç duyduğu şey olarak tanımlanır. Entelektüalizmin refleksif analizi deneyci savları sonuçlarına kadar izleyip onların vardığı yetersiz çıkarımları göstererek kurulur. Bu bakış açısına göre, duyum artık bilincin gerçek bir öğesi olarak varsayılmaz ve yargı deneyciliğin dağınık duyumlarını bir arada tutar. Gelgelelim algı teorisi, entelektüalizmin yaptığı gibi ideal olarak kör bir görüden yola çıkarsa, bunu

telafi etmek için boş bir kavrama ulaşır ve salt duyumun karşıtı olan yargı, kendi nesnelerine ilgisiz genel bir bağlantı işlevine mahkûm olur veya ancak etkileri ile meydana çıkabilecek bir psişik kuvvet halini alır. Merleau-Ponty bu durumu Descartes'ın ünlü balmumu çözümlemesiyle izah eder. Ona göre tıpkı entelektüalizmin algısal dünyayı betimlemek yerine matematiksel olarak okunan bir dünyayı kurgulamaya kalkışması gibi, Descartes, koku, renk ve yumuşaklık gibi niteliklerin ötesinde algı nesnesinden ziyade fizikçinin balmumunu tanımlayan konumların ve biçimlerin sonsuz kuvvetiyle ilgilenir (*AF*, 41). Balmumu analizi, duyusal deneyimin bize dışsallığı sunduğuna ve kesin bilginin modeli olduğuna dair naif inancı sorgular fakat bunu yaparken algısal deneyimin kendine mahsus yapısını ele almaz. Algının dilsizliği, sessizliğidir bu. Bu yüzden Kant ve Husserl daha sonra bu sağır dilsiz dünyanın dilini arayacaklardır.

Merleau-Ponty'ye göre Descartes, balmumu algımızı birbirlerinden ayrı duyusal niteliklerin geçiş töreni gibi betimleyerek[15] "yargı" mefhumu için gerekli zemini hazırlar. Nesnenin duyusal niteliklerini birbirlerinden ve nesnenin kendisinden ayırarak balmumunu saf nitelikler çokluğuna indirger. Oysa örneğin algıda balmumunun rengi içine kapalı, nötr bir içerik değildir, diğer duyusal niteliklerle etkileşim halindedir, onların özelliklerini de yansıtır. Descartes'a göre ateşe yaklaştırdığımız balmumunu kuran duyusal niteliklerin hiçbiri aynı şekilde kalmadığı için balmumuna dair özdeşlik

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

yargısı idraktan ileri gelen bir cismin, yayılımlı bir şeyin, kavrayışına dayanır. Böylece algılanan balmumunu yayılımlı bir şey olarak betimleyen Descartes, onu fiziğin nesnesi olan balmumu ile karıştırır. O artık hesaplanabilir bir nesnedir çünkü duyusal niteliklerden yoksundur.

Balmumunu saf nitelikler çokluğuna dayandıran deneyci yaklaşım ve onu hesaplanabilir bir nesne olarak gören entelektüalist belirlenim aynı bakış açısının iki yüzüdür. Zaten Descartes da bu iki okumanın eklemlendiği yerden konuşur. Onun için böyle bir ikiliğe yerleşmek, şeyleri birbirine karıştırmak değildir. Hatta bu girişim metnin sonuna giden tek yoldur: "Bilinen, belki de şu anda düşündüğüm şeydi, yani bu balmumu parçası ne o bal tadıydı, ne o hoş çiçek kokusu, ne o beyazlık, ne o biçim, ne o ses; sadece az önce bana o biçimler altında algılanabilir görünen ama şimdi kendini başka biçimler altında duyuran bir cisimdi."[16] Descartes'ın çözümlemesinde, balmumunun fenomenal tezahürü, birincil ve ikincil niteliklerin soyutlanması ve nesnel birliğinin duyumsanır veya tahayyül edilir hale gelmesiyle değil düşünülüp idrak edilmesi gereken bir birlik haline gelmesiyle ortadan kalkar. Böylece algıda tezahür eden her şey, bir görünüşe (*appareance*) indirgenir. Bu indirgeme, nesneler arasındaki farkın aynı gerçekliğin kompozisyonları arasındaki görünüşün farklılığına indirgenmesini beraberinde getirir. Zira *yayılımlı şey* göründüğü gibi değildir, olduğu gibi görünmez. Ancak zihnimizdeki yargılama gücü balmumunun akli yapısına sahip olabilir. Algılanan nesnenin kesin bilgisine ulaşmak için duyumun ihtiyacı olan şey yargıdır. Duyumlar bize sadece oluşu, yani durmadan değişen izlenimleri verir. Bu durumda sadece yargı, tüm zihinler için her zaman geçerli olacak şeyi kavrayabilir. Dolayısıyla sadece yargı eylemi olarak algı, ateşten uzaklaştırdıktan sonra balmumunun özdeşliğini yakalayabilir.

16 *Agy.*

Malum olduğu üzere entelektüalizme göre, şeylerin açık ve kesin bilgilerinin teminatı olan saf formlarını kavramak için, algısal deneyime akli bir eylem yerleştirmeliyiz. Algılanan, ancak bir nesne olarak, yani sabit ve kendine özdeş bir gerçeklik olarak belirlenebilir. Dolayısıyla sadece akli bir yeti algılananı kendinde bilebilir ve onu, hakiki gerçekliğin saydam bilgisi olarak temsil eylemiyle görünür kılar. Algılanan artık duyusal niteliklerin toplamı değil idrak edilir bir birlik, algı ise algı düşüncesidir. Böylece algı idrak (*intellection*) haline gelirken algılanan şey nesne haline gelir. Bir nesneyi olduğu gibi düşünmeden onu olduğu gibi görmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bir şey algılamak ona bir anlamda topyekûn sahip olmaktır.

Öyleyse, denebilir ki entelektüalist çözümleme, aydınlatmak için ortaya çıktığı algısal fenomenleri anlaşılmaz kılar. Yargı, kurucu işlevini yitirip açıklayıcı bir ilkeye dönüşürken, "görmek", "duymak", "koklamak" kelimeleri bütün imlemlerini kaybeder çünkü en küçük görme salt izlenimi aşar ve genel "yargı" başlığının altında yer alır. Yargı ile duyum arasındaki ayrım entelektüalizmde ortadan kalkar çünkü salt duyumun olmadığı yerde yargı vardır, yani her yerde. Böylece fenomenlerin tanıklığı her yerde yadsınır. Merleau-Ponty'ye göre bu betimleme şu soruları akla getirir: "Yargıladığımızı görüyorsak, doğru algıyı yanlış algıdan nasıl ayırt edebiliriz? Bundan sonra halüsinasyon görenin veya delinin 'görmediklerini gördüklerine inandıklarını' nasıl söyleriz? 'Görmek' ve 'gördüğüne inanmak' arasındaki ayrım nerede kaldı? Sağlıklı insanın sadece yeterli göstergelerle (*signe*) ve dolu bir madde üzerine yargıda bulunduğu yanıtını verirsek, demek ki doğru algıyla güdülenmiş yargı ile yanlış algıyla güdülenmiş boş yargı arasında bir fark vardır ve fark yargının biçiminde değil ortaya koyduğu duyusal senaryoda olduğu için, kelimenin tam anlamıyla algılamak, hayal etmenin tersi olarak, yargılamak değil, her türlü yargıdan önce duyusala içkin bir

anlamı bilmektir. Demek ki doğru algı fenomeni göstergelerden ayrılmaz bir imleme sunar ve yargı sadece bu imlemin ihtiyari bir ifadesidir"(*AF*, 44). Entelektüalizm ne bu fenomeni ne de yanılgının verdiği taklidi anlaşılır kılabilir. Daha genel olarak, onun bakışı algılanan nesnelerin kendi varoluş ve birlikte-varoluş minvalleri ve görsel alanı kat edip parçalarını gizlice birleştiren yaşam karşısında kördür.

Refleksif çözümleme saf bir gerileme öğretisi haline gelir, çünkü ona göre her algı muğlak bir zihinsel etkinlik, her belirleme bir inkârdır. Böylece biri hariç diğer bütün soruları ortadan kaldırır: Kendi öz başlangıcı. Bir algının sonluluğu, Spinoza'nın dediği gibi bana "öncülsüz sonuçlar" verir, bilincin bakış açısından ayrılmazlığı, hepsi benim kendimi bilmememe, düşünmemeye ilişkin olumsuz gücüme geri döner. Fakat sıra kendisine geldiğinde bu bilgisizlik nasıl olanaklıdır? Hiçbir zaman olanaklı *olmadığını* söylemek onu arayan filozofu, beni ortadan kaldırmaktır. Hiçbir felsefe sonluluk sorununu görmezden gelemez ki bu kendini bir felsefe olarak ele almamak olur, hiçbir algı çözümlemesi algıyı asıl fenomen olarak görmezden gelemez, ki bu kendini bir çözümleme olarak ele almamak olur ve algıya içkin olarak keşfedeceğimiz sonsuz düşünce bilincin en yüksek noktası olmayacak, tam tersine bir bilinçdışı biçimi olacak. Refleksiyonun hareketi amacını aşar: Bizi sabit ve belirli bir dünyadan yarasız beresiz bir bilince taşır, ne var ki algılanan nesne gizli bir yaşam tarafından canlandırılır ve birlik olarak algı durmadan dağılıp yeniden toplanır. Bilincin, kendisi ile girişimlerinin her anını izlediği, onları sıkıştırıp özdeşleştirilebilir bir nesneye sabitlediği, yavaş yavaş "görmek"ten "bilme"ye geçtiği ve kendi yaşamının birliğini elde ettiği, fiili hareketini izlemeden, bilince dair sadece soyut bir öze sahip olabiliriz. Eğer mutlak bir biçimde saydam bir özne ile bilincin dolu birliğini, sonsuz bir düşünce ile "doğanın derinlikleri"nde bir anlam ortaya çıkaracak "saklı sanat"ı ve yer değiştirseydik, bu kurucu boyuta ulaşamazdık. Entelektü-

alist bilinç edinme, algının bu yaşayan demetine kadar girmez çünkü algıyı edimsel kılan veya onu kuran işlevin örtüsünü kaldırmak şöyle dursun, olanaklı kılan veya kendileri olmadan algının meydana gelmeyeceği şartları arar.

Fiili veya doğum halindeki algıda, her türlü sözden önce duyusal gösterge ve onun imlemi ideal olarak bile ayrılmazlar. Bir nesne, birbirlerini sembolize eden, dönüştüren ve bilimin açıklamayı üstlendiği fakat çözümlemeyi bir türlü bitiremediği, gerçek bir mantığa göre birbirleriyle uzlaştığı, renk, koku, ses, dokunsal veçheler organizmasıdır. Bu algısal yaşamın bakış açısından, entelektüalizm ya gıyaben ya da aşırıya kaçtığı için yetersizdir: sadece nesnenin zarfı olan birçok niteliği bir sınır olarak tasarlar ve buradan nesnenin bilincine geçer, bu bilinç algının yasasına ve gizemine sahip olacaktır ve bu olgu yüzünden deneyimin gelişiminin olağanlığını ve nesnenin algısal stilini ortadan kaldırır. Tezden antiteze bu geçiş, entelektüalizmin bu devamlı yöntemi, çözümlemenin başlangıç noktasının değişmeden sürüp gitmesine izin verir. Merleau-Ponty'ye göre, bizim tarafımızdan görülmek için gözlerimize etki eden bizatihi kendinde bir dünyadan yola çıkmıştık, şimdi ise dünyanın bilincine veya düşüncesine sahibiz, fakat dünyanın doğası değişmedi: Hâlâ parçaların birbirlerine mutlak dışsallığı ile tanımlanıyor ve kendisini taşıyan bir düşünce ile yayılımı iki katına çıktı (*AF*, 49). Böylece mutlak nesnellikten mutlak öznelliğe geçeriz fakat bu ikinci fikir sadece birincisi sayesinde ayakta kalabilir. Öyleyse entelektüalizmin ve deneyciliğin akrabalığı düşündüğümüzden çok daha derin ve daha karmaşıktır. Bu akrabalık, her ikisinin de yararlandığı antropolojik tanım ile özetlenemez ama daha ziyade her ikisinin de dogmatik veya doğal tutumdan taşıdıklarına bağlıdır ve duyumun entelektüalizmde ortaya çıkışı bu dogmatikliğin işaretidir. Entelektüalizm bilincin kurucu işlevinin kendilerinde tamamlandığı hakikat ve varlık fikirlerinin mutlak bir şekilde temellendiğini ileri sürer ve ref-

leksiyonu bu fikirlere ulaşmak için zorunlu olan her şeyi öznenin yetenekleri olarak ortaya koymaya ilişkindir. Merleau-Ponty'ye göre bu, Husserl'in doğal tutum olarak tanımladığı şeydir zira o beni şeylerin dünyasına atarak, görünüşlerin ötesinde bir gerçekliği, yanılgıların ötesinde bir hakikati kavrayabileceğimin teminatını verir.

Netice itibariyle entelektüalizm, bilinci mutlak varlık fikriyle bir akrabalık ilişkisi içinde tutar ve kendinde dünya fikri ise refleksif çözümlemenin ufku veya nihai hedefi olarak varlığını sürdürür. Refleksiyon, ne bir özün ne olduğunu, ne de düşüncenin özünün düşüncenin olgusunu tüketip tüketmediğini sormadan, dogmatik olarak kabul ettiğimiz bir bilinç özü verir. Görmenin ta kendisi ve deneyim artık kavramdan ayırt edilemez. Buradan her idrak öğretisinde fark edilebilecek bir parça ikiyüzlü bir felsefe belirir: Bizim olgu şartımızı ifade eden doğalcı bir görüşten, meşru olarak hiçbir esaretin kalmadığı transandantal bir boyuta atlarız ve aynı öznenin nasıl hem dünyanın bir parçası olup hem de dünyanın ilkesi olduğunu hiçbir zaman soramayız, çünkü kurulan ancak ve ancak kurucu içindir. Aslında, diğer nesnelerin arasında bir nesne olarak sadece vücudumla içinde olacağım kurulmuş bir dünyanın imgesi ve kurucu bir mutlak bilinç fikri görünüşte bir antitez oluşturur: İkisi de mükemmel bir şekilde açık kendinde bir evren önyargısını ifade ederler. Özgün bir refleksiyon, kurulmuş bir dünyanın imgesini ve kurucu bir mutlak bilinci, anlık felsefesi tarzında doğru kabul edilebilecek iki alternatif görüş gibi göstermek şöyle dursun, ikisini de yanlış oldukları için reddeder.

Tekrar ele alalım, balmumu analizi doğanın berisinde bir akıl yattığını değil, aklın doğada kök saldığını söylemek ister; "zihnin denetimi" (*inspection de l'esprit*) doğaya inen bir kavram olamaz fakat doğa kavrama yükselir. Algı nedenlerini görmezden gelen bir yargıdır, öyleyse akli (*intelligible*) yasasını kavramadan önce algılanan nesne bütün ve bir olarak

verilir ve balmumu kökensel olarak esnek ve yumuşak bir uzam değildir (*AF*, 52). Merleau-Ponty'ye göre, doğal yargı "düşünmeye uygun değildir ve hiçbir neden tasarlayamaz" derken, Descartes şunu ifade eder: Yargı adı altında, algıya öncül olmayan ve ondan ileri geliyormuş gibi görünen algılananın anlamının inşasını hedefler. Bu yaşamsal bilgi veya "doğal eğilim" (*inclination naturelle*) bize ruhun ve bedenin birliğini öğretirken, doğal ışığın söz konusu birliğini bozar ve idenin içsel açıklığından başka bir şey olmayan ve sadece apaçık düşüncelerin arkasında duran ilahi doğruluk (*véracité divine*) ile bu birliği güvence altına almak çelişkili hale gelir. Merleau-Ponty Descartes'taki bu felsefi gerilimi fark eder ve ona göre Descartes felsefesi bu çelişkiyi yüklenmekten, üstüne almaktan, sindirmekten ibarettir.[17] Doğal eğilim argümanı yargının kaynağı olan algıyı ancak algının bilebileceğini söylerken, ilahi doğruluk fikri, bu bilginin doğruluğunun güvencesinin Tanrı olduğunu söyler. Merleau-Ponty'ye göre bu bir gerilim yaratır zira artık algının doğruluğu ile bir fikrin içsel açıklığından kaynaklanan doğruluk arasında bir fark kalmaz. Böylece algı idrak kavramına indirgenir ve onun ilksel bir bilgi olarak kavranma imkânı ortadan kalkar.

Buna ilaveten, Descartes ruh ile vücudun birliğini tanımaya yetkin değildir ve bu tanımayı yaşama bırakır denildiğinde, bu şu anlama gelir: Anlama edimi ne doğal ne de meşru olarak ortadan kaldırmadığı düşünülmemiş üstüne bir refleksiyon olarak verilir. Balmumunun anlaşılır yapısını yeniden keşfettiğimde karşısındakilerin ancak sonucu olabileceği mutlak bir düşünce haline gelmem, karşımdakini kurmam, sadece yeniden inşa ederim. "Doğal yargı" edilgenlik (*passivité*) fenomeninden başka bir şey değildir. Algıyı tanıma her zaman algıya

17 Merleau-Ponty Descartes'tan alıntılıyor (*AF*, 52). "[...] insan zihninin aynı anda ruh ve beden arasındaki ayrımı ve ruh ve bedenin birliğini tasarlayabileceğini zannetmiyorum zira bunu başarmak için onları hem birlikte tek bir şey hem de iki şey olarak tasarlamak gerekir ve bu çelişkiye yol açar." *Elisabeth'e mektup*, 28 Haziran 1643, III, s. 690.

aittir. Refleksiyon hiçbir zaman kendini her türlü durumun ötesine taşıyamaz, algı analizi algı olgusunu, algılananın birliğini, algısal bilincin bir zamansallıktan ve mekândan ayrılmazlığını yok etmez. Refleksiyon kendine mutlak biçimde saydam değildir ve her zaman kelimenin Kantçı anlamında bir deneyimde verilir, nereden fışkırdığını bilmeden fışkırır ve bana her seferinde doğanın bir verisiymiş gibi kendini sunar. Fakat düşünülmemişin betimi refleksiyondan, VI. Meditasyon'un ortaya attığı fikirler II. Meditasyon'dan sonra yürürlükte kalırsa, karşılıklı olarak, bu düşünülmemişin kendisi de ancak refleksiyondan itibaren bilinebilir ve tanımlanamaz bir terim olarak ortaya atılmamalıdır. Algıyı analiz eden ben ile algılayan ben arasında her zaman bir mesafe vardır. Fakat somut refleksiyon ediminde bu mesafeyi aşarım, algıladığımı bilebileceğim olgusuyla kanıtlarım bunu, pratik olarak iki ben arasındaki kesintinin üstesinden gelirim ve *cogito* sonuç olarak evrensel bir kurucuyu ortaya çıkarma veya algıyı idrağa götürme anlamından ziyade, algının karanlığına hükmedip aynı zamanda onu elinde tutan refleksiyonun bu *olgusunu* meydana çıkarma anlamı kazanır. Bu sonuç, akıl ile insan olanağını özdeşleştiren kartezyen çözümlemeye uygun olurdu ve kartezyenizmin son ifadesinin burada yattığını öne sürebiliriz. Entelektüalizmin "doğal yargısı" bireysel nesnenin anlamını dışarıdan kendisine getirmek yerine nesnede ortaya çıkartan bu Kantçı yargıyı öngörür (*AF*, 53). Kant'a göre, yargı yetisi bizatihi kendisi bir kavram sunmalıdır, o aslında hiçbir şeyi aydınlatmaz ve sadece kendisi için ölçü olur ve yargısını uydurmak için nesnel ölçeğe ihtiyacı yoktur: Zira bu durumda söz konusu ölçünün uygulanıp uygulanmadığını görmek için başka bir yargı yetisine ihtiyaç duyulurdu. Eğer öyle olsaydı kartezyenizm Kantçılık gibi kökensel bir bilgiye dair olan algı sorununu tamamıyla görmüş olacaktı. Her an deneyimlediğimiz ampirik veya ikincil algı bu temel fenomeni gizler zira eski kazanımlarla doludur ve deyim yerindeyse

varlığın yüzeyinde iş görür. Kendimi konumlandırmak ve yönümü bulmak için beni çevreleyen nesnelere hızlıca baktığımda, dünyanın enstantane görünüşüne neredeyse ulaşıp, burada kapıyı, orada pencereyi, diğer tarafta masayı tanımlarım, öyle ki bu nesneler başka yere yönlendirilmiş pratik bir eğilimin destekçileri ve rehberleridir ve bana sadece anlamlandırma olarak verilirler.

Merleau-Ponty'ye göre algıyı kökensel bir bilgi olarak kavramak için, "sonluluğumuza müspet bir anlam vermeli" ve IV. Meditasyon'un ben'i "Tanrı ile hiçliğin arasında bir yere" yerleştiren şu garip cümlesi ciddiye alınmalıydı (*AF*, 54). Zira bende Tanrı'dan gelen bir şeyler olduğu kadar hiç'ten gelen bir şeyler de olmalıdır. Fakat hiçliğin özellikleri V. Meditasyon'un dile getirdiği gibiyse ve Malebranche'ın da söylediği gibi, eğer o bir *hiç* ise, yani onun olumlu bir yanı yoksa, insan öznesinin bu tanımı sadece bir konuşma şeklidir ve sonlunun hiçbir olumlu tarafı yoktur. Buna karşın IV. Meditasyon'u ciddiye alıp, hiç ile olumluluğun kesişiminden bahsedeceksek, onu zaman mefhumu üzerinden düşünmek gerekir. Merleau-Ponty'nin altını çizdiği gibi, Descartes algı ile zaman arasındaki ilişkiye yeterince önem vermemiştir. Refleksiyonda önceden biçimlenmemiş bir geçmiş zaman düşüncesinin yeniden kurulumunu görmek için, meditasyonların üstün körü bahsettiği zaman sezgisini derinleştirmek gerektiğine inanır. Şimdinin deneyimi kalıcı olarak temellenmiş bir varlığın deneyimidir ve nasılsa öyle olmasını hiçbir şey etkileyemez. Şimdinin apaçıklığında mevcudiyeti aşıp şimdiyi anımsama dizilerinde bir şüphe götürmez "geçmiş şimdi" olarak ortaya koyan bir maksat vardır ve şimdinin bilgisi olarak algı, ben'in birliğini ve onunla birlikte hakikatin nesnelliği fikrini olanaklı kılan merkezi fenomendir. Fakat Descartes'ın metninde algı, sadece olgudaki bu karşı konulmaz açıklıklardan birisi olarak verilir ve kuşku altına alınır. Öyleyse, kartezyen çözümleme, insan düşüncesinin garantisi olarak onun

olgu şartını almaz fakat onu mutlak kendine sahip olan bir düşünceye gönderir. Özün ve varoluşun bağlantısı deneyimde bulunmaz fakat sonsuzluk fikrinde saklıdır.

Sonuç olarak algısal deneyime radikal bir dönüş, deneyciliğin ve entelektüalizmin her türlü biçimini, yani bilinci terk edip onun sonuçlarından birini baş tacı eden her felsefeyi, mahkûm eder. Fenomenlere değil bilimin belirlenmiş evrenine uygulanan nesnel düşünce kemikleşmiş bazı kategoriler içinden düşünür fakat fiili deneyimle örtüşmeyen kategorilerdir bunlar. Parçaların mutlak dışşallığı olan *uzam* (*étendue*) kavramı, kendinde toplanan bir varlık olan *düşünce* (*pensée*) kavramı, kendisi için tamamıyla saydam düşünce olarak *anlamlandırma* (*signification*) kavramı, etkisinin dış belirleyicisi olarak *neden* (*cause*) kavramı, fenomenin özüne ilişkin kurulumun yasası olarak *akıl* (*raison*) kavramı bu kategorilerin sonucunda ortaya çıkar. Oysa öz-vücut algısı ve dış algı, bize şeylerin varoluşuna dair kesin vaaz vermeyen (*non-thétique*) bir bilincin örneğini sunarlar, yani nesnelerinin eksiksiz belirlenimlerine sahip olmayan bir bilinç, kendinin hesabını tutmayan bir yaşantı mantığının bilinci ve kendisi için açık olmayan ve kendisini sadece bazı doğal *göstergeler* deneyimi ile tanıyan *içkin bir imlemin* mantığının bilincidir bu (*AF*, 60-61).

II

Deneycilik ile entelektüalizmin ortak hatası, algıyı bir bilme sorunu, epistemolojik bir sorun olarak kavramalarıydı. Oysa algının duyusal deneyimini ve onun ortaya koyduğu "halihazırda düşünülmemiş olanın" zeminindeki hareketini incelemek için Merleau-Ponty öncelikle fenomenal alanın ne olduğunu sorar. Bu, psikolojiden başlayarak bütün bilimlere, ardından transandantal felsefeye sorulması gereken bir sorudur.

Fransız filozof için, duyumu ve yargıyı kullanarak, bilinci algılarken temsil etmeye, onları algının momentleri ola-

rak tanımlayıp unutulmuş algısal deneyimi uyandırmaya çalıştığımız anda, elimizdeki aygıtların işe yaramadığını görürüz. Bu zorluklar karşımıza çıktıkça yeni bir tür analize, duyumun ve yargının ortadan kaybolacağı yeni bir boyuta yöneliriz. Bu girişim artık sınırlarını belirlemek zorunda olduğumuz bir *fenomenal alan* açar ve bizi, en azından geçici olarak, bilimsel bilgiye, psikolojik ve felsefi refleksiyona göre konumlandıracağımız dolaysız bir deneyim bulmaya davet eder.

İşte bu yüzden Merleau-Ponty'ye göre, transandantal felsefeye giden yol psikolojide algı üstüne bir irdelemeyle başlamalıdır. Aksi takdirde transandantal sorunun anlamını kavramak güçleşir, zira doğal tutumdan itibaren onu yönlendiren hareketleri yöntemsel olarak izlemek mümkün olmaz. Refleksif felsefede olduğu gibi, kendimizi birdenbire bize sonsuza kadar verildiğini sandığımız transandantal bir boyuta yerleştirip kurulumun (*constitution*) hakiki sorunundan yoksun kalmak istemiyorsak, fenomenal alanı irdelemeli, psikolojik betimlemeleri ve fenomenlerin öznesini ortaya koymalıyız. Böylece Merleau-Ponty fenomenal alan araştırmasının ilk ayağını açıklar: psikolojik betimlemeyi felsefi bir yöntem haline getirmek için onu psikolojizminden arındırmak gerekir. Bu yöntemden kasıt, psikolojik verilerden yola çıkan bakış açılarını felsefi öngörülerle ve referanslarla sabitlemektir. Ne de olsa deneyim felsefeyi önceler, felsefe de aydınlatılmış bir deneyimdir.

Görüş, dünya gösterisinde ve varoluşumuzda kendisine bir işlev kazandıran bir anlam tarafından ikamet edilir. Salt niteliğin bize verilebilmesi için dünyanın bir gösteri olması ve öz-vücudun (*corps propre*) da kendisinden bağımsız bir zihin tarafından biliniyor olması gerekirdi. Oysa duyumsamak, "ölü" niteliklerin değil aktif özelliklerin verildiği bir deneyimi betimler, yani insan, dış niteliklerin edilgen alıcısı değil, vücut-bulmuş algılayan öznedir. Böylece o yaşamsal bir

değerin niteliğine eğilir, bu niteliğin imlemesini bizim için, yani vücudumuz için ortaya çıkarır ve işte bu yüzden, her zaman vücut ile ilişkilendirilir. Merleau-Ponty'ye göre "asıl sorun [karşımızda duran] manzaranın parçaları arasında veya kendisi ile vücut bulmuş özne olarak benim aramda örülen ilişkileri irdelemektir zira bu ilişkiler yoluyla algılanan nesne bütün bir sahneyi içine alabilir veya yaşamın her parçasının *imago*'su haline gelebilir" (*AF*, 64). Duyumsamak, dünyayla kurduğumuz ilişkidir ve bu ilişki dünyayı yaşamımızın bilinen yeri olarak mevcut kılar. Algılanan nesne ve algılayan özne Fransız filozofun diliyle "kalınlıkları"nı ona borçludurlar. Bu kalınlık refleksif felsefenin algıdan sökmeye çalıştığı yönelimsel kumaştır.

Merleau-Ponty için duyumsamanın yeniden bir sorun haline gelmesiyle, çağrışım ve edilgenlik mefhumları yeni anlamlar kazanır. Zira klasik felsefede çağrışımın ve edilgenliğin sorunsal bir tarafı yoktu, çünkü klasik filozoflar kendilerini onların berisinde veya ötesinde konumlandırıp onlara ya her şeyi atfettiler ya da onlardan hiçbir şey elde etmediler. Bu durumda çağrışım ya olguların basit bir "birlikte varoluşu" olarak algılandı ya da entelektüel bir kurulumdan türediği söylendi; edilgenlik ise ya şeylerden zihne taşındı ya da refleksif analiz edilgenlikte bir müdrike edimi buldu. Bu kavramların bir anlama kavuşması ancak duyumsamak ile nitelik arasında yapılacak bir ayrımla mümkündür: Öyleyse çağrışım algısal yaşamın merkezi fenomenidir çünkü o ideal bir model olmaksızın anlamlı bir bütünün kurulumudur, dahası algısal yaşam ve kavram, edilgenlik ve kendiliğindenlik arasındaki ayrım, refleksif analiz tarafından silinmemiştir çünkü artık duyumun atomizmi, koordinasyon ilkesini bir bağlantı ediminde aramamızı emredemez.

Merleau-Ponty'nin niyeti algı deneyiminin analizini tamamıyla nesnel bakış açısından uzaklaştırmak değildir. Bilim ve felsefe yüzyıllar boyunca algının kökensel inancı tarafından

taşındılar. Algı şeylere açılır. Bu demektir ki bütün görünüşlerin sebebinin bulunduğu *kendinde bir hakikate* asıl maksadıymış gibi yönelir. Algının dilsiz tezine göre, deneyim her an bir önceki anın deneyimi ve bir sonraki anın deneyimi ile koordinasyon halinde olabilir ve benim perspektifim de diğer bilinçlerin perspektifleriyle aynı ilişki içine girer. Şimdi benim için belirlenmemiş olan, daha önceden şeylerde gerçekleşmiş veya şeyin kendisi olan daha kapsamlı bir bilgi için belirlenmiş olur. Bilim ise önceden algılanan şeylerin kurucu hareketinin devamı veya genişletilmiş haliydi. Şeyin, duyumsal ve algısal münferit alanların değişmezi olduğu gibi bilimsel kavram da fenomenleri sabitlemenin ve nesneleştirmenin yoludur.

Döneminin diğer düşünürlerine benzer şekilde Fransız filozof kendi zamanının bilim anlayışının algı kavrayışını eleştirir. Ona göre bilim istatistik olarak salt cisimlerin kimyasal özelliklerini tanımlayıp onlardan ampirik cisimleri çıkarırır ve böylece dünyaya içkin bir sebep (*raison*) bulmuş gibi yapar. Böylece, saf bir yer değiştirmeye karşılık gelen, nesnelerin özelliklerini bizatihi kendisi değiştirmeyen ve içerdiklerinden ayrılamaz bir geometrik mekân mefhumu, her fenomene hareketsiz bir varlık ortamı sunar, öyle ki bu ortamda her olay, olagelen değişikliklerin sorumluları olan fizik koşullara bağlanabilir ve böylece fiziğin maksadı gibi görülen varlığın sabitlenmesine katkıda bulunur. Gelgelelim, bilimsel tutum, nesne kavramını bu şekilde geliştirirken bir önyargı üstüne çalıştığının farkında değildi. Zira yaşamsal bağlantılarında ve her türlü teorik düşünceden önce algı, bir varlığın algısı olarak verilir, bu durumu görmezden gelen refleksiyon ise bir varlığın soyağacını sorgulamak yerine varlığı olanaklı kılan koşulları araştırmakla yetinir. Belirleyen bilincin dönüşümünü hesaba katıp, nesnenin kurulumunun hiçbir zaman tamamlanamayacağını onaylasak bile, algıya yer vermeyen düşüncelerde, nesneye dair bilimin dışında bir konuşma söz

konusu olamaz. Söz konusu bakış açısında doğal nesne bizim için ideal bir birlik yani genel özelliklerin birbirine geçmesi olarak kalır.

Bu şartlarda, yaşayan vücut sadece nesneyi nesne yapan belirlemelerden kaçamaz, zira onlar olmadan deneyim dizgesinde kendine bir yer edinemez. Düşünen yargının ona atfettiği değer yüklemleri varlıkta bir psiko-kimyasal özellik kalıbı tarafından taşınmalıdır. Doğal tavır, konuşan insanın jestleri, gülüşü ve aksanı arasında bir uygunluk ve anlam rabıtası bulur. Fakat insan vücudunu belli bir tarz dünya-içinde-varolmanın tezahürü olarak görünür kılan bu karşılıklı anlatım ilişkisi mekanist bir fizyoloji için "nedensel bağıntılarla" çözülmek zorundadır. Anlatımın (*expression*) merkezkaç fenomenini merkezcil şartlara bağlamak ve dünyayı ele almanın bu özel tarzını üçüncü tekil şahıs süreçlere indirgemek gerekirdi. Bu özel tarzdaki davranış, deneyimi fiziki doğanın seviyesine eşitlemekten ve vücudu içi olmayan bir şeye dönüştürmekten ibarettir. (*AF*, 67)

Netice itibariyle, bu durumda yaşayanın devinimsel eğilimleri nesnel hareketlere dönüştürülür ve iradeye sadece anlık bir hüküm verilerek, edimin yerine getirilmesi sinirsel mekaniğe havale edilmiştir. Asıl zorluk, duygululuktan ve devinimden koparılmış olan duyumsamanın, niteliğin basit alıcısı konumuna indirgenmesidir, zira fizyoloji, yaşayan vücutta dünyanın projeksiyonunu alıcılardan sinirsel merkezlere kadar izlediğini zanneder. Bu şekilde dönüştürülmüş olan yaşayan vücut benim vücudum olmayı bırakır, diğer nesneler arasında bir nesne olmak için somut *ego*'nun görünür ifadesi haline gelir. Buna bağlı olarak başkasının vücudu da bana ancak başka bir *ego*'nun zırhı olarak belirebilir. Bu durumda, vücut bir makineden başka bir şey olarak açıklanamaz ve başkasının algısı gerçekten *başkasının* algısı olamaz zira o bir çıkarımdan elde edilir ve bu çıkarım söz konusu otomatın berisine, vücudun hareketlerinde barınmayan ama onlara aşkın

bir bilinç yerleştirir. Söz konusu bakış açısından, dünyada ortak-varolan bir ben'den bahsetmek imkânsızdır.

Böylece, yaşayan vücut içi olmayan bir dış haline gelirken, öznellik de dışı olmayan bir iç, ilgisiz bir seyirci haline geldi. Bilimin doğalcılığı ile bilim üstüne refleksiyonun geldiği son nokta olan evrensel kurucu özneninin ortak noktası deneyimi aynı düzeye indirmeleridir: kurucu ben karşısındaki ampirik ben'ler nesnelerdir. Ampirik ben gayrimeşru bir kavramdır, refleksif felsefenin bir statü atfedemeyeceği, *kendinde*'nin ve *kendi için*'in bir karışımıdır. Somut bir içeriğe sahip olarak deneyim dizgesine dahil edilmiştir, yani özne değildir. Nesnenin idealliği, yaşayan bedenin nesneleştirilmesi, doğayla ölçülemeyecek bir değer boyutu içindeki zihnin konumu: işte algının başlattığı bilgi hareketini izleyerek ulaştığımız saydam felsefe budur. Merleau-Ponty'ye göre algı başlayan bir bilim, bilim de yöntemsel ve eksiksiz bir algıdır, zira bilim algılanan şey tarafından sabitlenen bilgi idealini eleştirisiz izlemekten başka bir şey yapmaz.

Bu bağlamda öncelikle doğal nesne ortadan kaybolur ve ardından sahne alan fizik, kendisine verili salt kavramları değişikliğe uğratıp yeniden ortaya koyarak, kendinin sınırlarını çizer. Sıra kendisine geldiğinde, organizma psiko-kimyasal analize başkaldırır, fakat bu karşı duruş karmaşık bir nesnenin olguya dair zorlukları ile değil anlamlı bir varlığın ilkeye dair zorluğu ile ilgilidir. Toparlayacak olursak, burada sorgulanan şey, içinde bütün düşünen yaşamların karşı karşıya geleceği ve uzlaşacağı bir düşünceler evreni veya değerler evreni fikridir. Doğa kendinden geometrik değildir, o sadece mikroskobik verilere bel bağlayan ihtiyatlı bir araştırmacıya öyle görünür. İnsan topluluğu akılcı zihinler topluluğu değildir, bunu sadece yerel olarak yaşamsal ve ekonomik dengeyi belirli bir zaman elde etmiş ileri toplumlar için idda edebiliriz. Spekülatif ve diğer düzeylerde olduğu gibi kaos deneyimi bizi rasyonalizmin uzak durmaya çalıştığı bir ta-

rihi perspektifte rasyonalizmi algılamaya ve kendisinin kurmadığı bir dünyada aklın hasıl olmasını anlatmaya çalışan bir felsefeyi aramaya davet edip, yokluğunda aklın ve özgürlüğün boşalıp çözüleceği bir altyapıyı kurmaya yönlendirir. Merleau-Ponty'nin felsefesi böylelikle akıl fenomenini, tezahür ettiği gibi ele alıp bir özler evreni olarak dayatmak yerine onu yeniden sorgular. Fransız filozofun felsefesi sadece bir algı felsefesi değil ayrıca bir rasyonellik felsefesidir, hatta bir algı felsefesi olduğu için rasyonellik felsefesidir, zira algılanan dünyanın bilincini başka herhangi bir şeye indirgenemezliğinde ele almak, onda tüm anlamın kaynağını tüm rasyonelliğin kökensel zeminini bulmaktır. Merleau-Ponty'nin düşünce dünyasının temel yaklaşımı refleksiyonu doğum anında dünyada betimlemeye dayanır. Diğer bir deyişle, onu klasik önyargılarda olduğu gibi akli bir evrene göre düşünmek yerine tıpkı Husserl'in *epoklıe*'sinin dünya karşısındaki şaşkınlığı[18] gibi refleksiyon karşısındaki bir şaşkınlıktır. Dolayısıyla felsefe yalnızca dünya karşısında değil aynı zamanda kendisi karşısında da bir şaşırmadır. Şaşırma bana sadece dünyanın mevcudiyetinin anlamını açmaz aynı zamanda onunla olan akrabalığımı sorgulatıp düşünmeye başlamamı sağlar. Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya bağlayan yönelimsel bağları, göz önüne çıkarmak amacıyla gerer; refleksiyon, dünyanın tek bilincidir çünkü dünyayı yabancı ve çelişik olarak ifşa eder. Böylece, refleksiyonun amacı, doğal tutumla suç ortaklığı yaparak dünyanın karşısına akli bir tez olarak çıkıp kökenini unutmasını engellemektir. Refleksiyon artık anlamlandırmaların müspet evrenine ulaşmak değil rasyonelliği kaynağında kavramaya ilişkindir. "Refleksiyon artık edimsel şeylerin düzenini emip sindiren bir düzene geçiş değil öncelikle şeylerdeki kök salışımızın keskin bilinci-

18 θαυμάζειν (thaumazein), hayran olmak anlamına da gelir.

dir" (*İşaretler*, 131). Dolayısıyla felsefe belli bir hikmet değil, tüm hikmetlerin kaynağındaki hikmeti unutmamamızı sağlayan ihtiyattır. Felsefe Merleau-Ponty'nin sık sık kullandığı metaforda olduğu gibi duyusalın ve anlamın menteşesinde, ekleminde (*charniere*) bulunmalıdır, öyle ki bu menteşede, eklemde duyusal anlama doğru aşılır ama bu geçiş bir yadsımayı içermez, diğer bir deyişle anlam duyusalda sarıp sarmalanır ve muhafaza edilir. Anlam, onlar söylenmiş şeyler olmadan önce algısal yaşantıda "şeylerin sessiz dili içinde" (*GG*, 61) oluşur. Felsefe idealliğin zemini olan dünyanın ve duyusaldan koparılamayacak idealliğin bilincidir. O anlamın duyusal köklerine dayanan *arkhe*'sini ve duyusalın rasyonel imkânlarının *telos*'unu ortaya çıkarır. Dolayısıyla felsefe yapma şekli bilgiden veya hikmetten ihtiyat ve deneyime kayar.

Öyleyse ilk felsefi edim nesnel dünyanın berisinde yaşam dünyasına geri dönmek olacaktır, zira ancak onda nesnel dünyanın meşruluğunu ve sınırlarını anlayabiliriz. Bu edimle birlikte, şeye somut fizyonomisini verebilir, organizmalara kendilerine has şekilde dünyayı ele alabilme hakkını teslim edebilir, öznelliğe tarihten ayrılamazlığını gösterebilir, fenomenleri, başkanın ve şeylerin ekseninde verildiği yaşanan deneyim katmanını yeniden bulabilir, "Ben-başkası-şeyler" dizgesini doğum anında keşfedebilir, algıyı uyandırarak, onu olgu olarak unutturup bize verdiği nesnenin ve onu kuran akılcı geleneğin yararına hazırlanan tuzağı bozabiliriz. Son olarak felsefe ile yaşam dünyası arasında kesişme vardır: Felsefe yaşam dünyası içerisinde yer almaktadır ama aynı zamanda bu dünyanın örtüsünü kaldıran ve onu anlayan da felsefedir (*GG*, 224).

Buradan fenomenal alan betimlemesi için birtakım sonuçlar çıkarabiliriz. Bu fenomenal alan bir "iç dünya", fenomen ise bir "bilinç hali" veya bir "psişik olgu" değildir, aynı şekilde, fenomenlerin deneyimi bir içe bakış veya Bergsoncu anlamda bir sezgi (*intuition*) değildir. Uzun zaman boyunca psikolojinin

nesnesini "uzamsız" ve "tek bir şeye açık" olarak tanımladık ve böylece bu tekil nesne özel bir tip edimle, yani ancak "iç algı" veya içe bakış ile bilinebilir hale geldi, öyle ki bu edimde özne ve nesne karıştırılır ve ortaya çıkan bilgi tamamen rastlantısaldır. Bergson'un öne sürdüğü "bilincin doğrudan verilerine geri dönüş" umutsuz bir girişime dönüşür, zira felsefi bakış ilke olarak *göremeyeceği* şey *olmaya* çalışır (AF, 70). Asıl zorluk, bütün felsefelerin başlamak için tavsiye ettikleri gibi sadece dışarının önyargısını ortadan kaldırmak veya şeyleri tercüme etmek için yapılmış bir dilde zihni betimlemek değildir. Gelgelelim, bu betimleme daha radikaldir çünkü izlenim tarafından tanımlanan içsellik hiçbir ifade girişimine cevap vermez. Bu durumda tek zorluk çıkaran, felsefi sezgilerin diğer insanlara aktarımı değildir. Daha kesin bir ifadeyle filozofların yaşadıkları deneyimleri diğer insanlara aktarmaya kalktıklarında, anlattıkları şeyin onlarda bir çesit efsuna dönüşmesi değildir asıl sorun. Filozofun kendisi zaten deneyimlediği anda ne gördüğünün hesabını veremez çünkü *gördüğünü* düşünmesi, yani sabitleyip biçimini bozması gerekir.

Öyleyse, tam tamına dolaysız olan, yalnız kör ve dilsiz bir yaşamdır. Oysa, fenomenlere geri dönüş bu söylediklerimizin hiçbirini sunmaz. Sabitlik hipotezinin göz önüne serdiği gibi, bir nesnenin veya bir jestin duyusal yapısı dile gelmez bir rastlantıyla bilinmez, daha ziyade, bir bulmacadaki tavşanı "bulduğumuzda" veya herhangi bir hareketi "yakaladığımızda" yaşadığımız deneyimdeki bir çeşit sahiplenme hissi ile "anlaşılır". Duyumlara ilişkin önyargı bir kere saf dışı bırakıldı mı, bir yüz, bir imza veya bir tavır, psikolojik anlamını iç deneyimimizde araştıracağımız basit "görsel veriler" olmaktan çıkar ve başkanın psişizmi, içkin bir imlemeden doğacak bir bütün olarak dolaysız bir nesne haline gelir. Artık dolaysız olan şey, izlenimler, özneyle bir olan nesne değil, anlam, yapı ve parçaların kendiliğinden dizilişidir. Benim kendi "psişizmim" bana başka türlü veril-

mez, çünkü sabitlik hipotezi iç deneyimin kökensel verileri olarak, eklemleme, davranışlarımın melodik birliğini tanımayı öğretir ve olumlu olduğu noktaya çekilen içe-bakış da bir tavrın içkin anlamını açıklamaya tekabül eder (*AF*, 71). Öyleyse, nesnel dünya önyargısını aştığımızda karşılaştığımız şey karanlık bir iç dünya değildir. Bu yaşam dünyası Bergsoncu içsellik gibi naif bilinçten bihaber değildir. Sabitlik hipotezini eleştirip fenomenlerin örtüsünü kaldıran psikolog, doğrudan algısal işlemlerin ereksel (*téléologique*) sonuçlarına gitmek için algıyı kör topal kat eden bilginin doğal hareketine hiç şüphesiz karşı duracaktır. Asıl zor olan *ne gördüğümüzü* tam olarak bilmektir. Fransız filozofun Scheler'den ödünç aldığı şekliyle ifade edersek "doğal sezgide, fenomenal varlığa ulaşmak için kırmamız gereken bir çeşit 'kripto-mekanizma' vardır".

Ama eğer bilincin özü kendi fenomenlerini unutup "şeyler"in kurulumunu olanaklı kılmaksa, bu unutuş basit bir yokluk değil, bilincin mevcudiyete getirebileceği bir şeyin yokluğudur, diğer bir deyişle, bilincin fenomenleri unutabilmesinin koşulu onları hatırlayabilmesidir, öyle ki onları şeylerin uğruna feda etmesi fenomenlerin şeylerin beşiği olması yüzündendir. Örneğin, fenomenler, tüm modellerini yaşanmış deneyimden ödünç alan bilimsel bilinç için hiçbir zaman mutlak bilinmez olamazlar, onlar üstüne "akıl yürüten" sadece bilimsel bilinç değildir, o kendisini çevreleyen ve somut bağlantılarını nesnel olarak izah etmeye çalıştığı algısal bilincin ufuklarını aydınlatmaz. Öyleyse, fenomenlerin deneyimi, Bergsoncu sezgi gibi, görmezden gelinen ve kendisine yönelik yöntemsel geçiş bulunmayan bir gerçekliğin deneyimi değildir. Aksine o bilimsel işlemlere tam anlamını veren ve bu işlemelerin kendisine her zaman atıfta bulunduğu bilincin bilim-öncesi yaşamının izahı veya gün yüzüne çıkarılmasıdır. Söz konusu olan, akıldışı bir dönüşüm değil yönelimsel bir analizdir.

Merleau-Ponty'ye göre içe-bakış psikojisi fenomenal alanı betimlemeye yaklaşmasına rağmen yukarıda yapılan eleştirilerin hedefindedir. İçe-bakış psikolojisi, fizik dünyanın berisinde, fizik kavramların bir değerinin olmadığı bir bilinç alanı yakalar fakat psikolog hâlâ bilincin sadece varlığın bir katmanı olduğuna inanır ve bu katmanı fizikçinin kendi katmanını incelediği gibi incelemeye karar vermişti. O, bilincin etrafındaki dünyanın mutlak varlığını sorgulamadan, bilincin verilerini betimlemeye çalışırdı. Bilim insanı ve doğal tutum ile birlikte psikolog da nesnel dünyayı bütün betimlemelerinin ve düşüncesinin mantıksal çerçevesi olarak öngörür. Söz konusu önyargının "varlık" sözcüğüne verdiği anlamı belirlediğini ve bilinci "psişik olgu" adı altında gerçekleştirmeye yönelttiğini fark etmez, öyle ki bu önyargı onu gerçek bir bilinçlenmeden ve hakiki dolaysızdan alıkoyar ve "içi" deforme etmemek için sürekli çoğalttığı önlemleri işlevsiz kılar. İşte "birleşimin çokluğunu" (*multiplicité de fusion*) "yan yana dizilimin çokluğunun" (*multiplicité de juxtaposition*) karşısına koyduğu anda Bergson'un başına gelen de budur (*AF*, 72). Zira burada söz konusu olan ne de olsa iki varlık türüdür. Tek yaptığımız mekanik enerjiyi ruhsal enerji ile deneyciliğin süreksiz (*discontinu*) varlığını akıcı bir varlık ile yer değiştirmek oldu, varlığın aktığını söylüyoruz ama onu üçüncü tekil şahısta betimliyoruz.

Gelgelelim, Fransız filozofa göre, söz konusu bakış açısı *Gestalt*'ı düşüncesinin eksenine alabilirse psikolojizmden sıyrılır zira algının anlamı, bağlantısı ve "hakikati" psikofizyolojik doğamızın bize sunduğu gibi duyumlarımızın rastlantısal karşılaşmasından ileri gelmez ama onların mekânsal ve niteliksel (*DY*, 106, 119) değerlerini belirleyip indirgenemez yapılandırmaları olurlar. Yani transandantal tutum, doğru olduklarını umduğu psikolojinin betimlemelerinde halihazırda bulunur. İrdelemenin nesnesi olarak bilinç, söz konusu olan naif bir yaklaşım olsa bile, ortak duyumun önkabüllerinin ötesine geçmeden incelenemez. Örneğin, bilincin vücutta hapsedildiğini

ve vücut yüzünden kendinde bir dünyanın eylemine maruz kaldığını varsayarak algının pozitif bir psikolojisini yapmaya kalkışırsak, nesneyi ve dünyayı bilince belirdikleri şekilde betimlemeye yönelir ve böylece dünyanın, kendisi hakkında konuşulabilecek tek dünyanın, dolaysız olarak mevcut olup olmadığını sorgulamaya girişiriz. Dolayısıyla psikolojik bakış açısı her zaman dünyanın kurulumu sorunuyla yüzleşir.

Böylece Merleau-Ponty, fenomenal alan betimlemesinin yöntemini ortaya koyar. Ona göre fenomenal alan üzerine psikolojik refleksiyon bir kere başladı mı kendi öz hareketi tarafından aşılır. Nesnel dünyaya karşın fenomenlerin özgünlüklerini kabul ettikten sonra ki nesnel dünyayı onlar sayesinde bilebiliriz, psikolojik refleksiyon mümkün her nesneyi fenomenlerle bütünleştirmeye çalışıp nesnel dünyanın fenomenlerin etrafında nasıl kurulduğunu araştırır. Bu noktada, fenomenal alan transandantal alan haline gelir. Psikolojik refleksiyon bilgilerin evrensel yurdunu elinde tuttuğu için bilinç, varlığın özel bir bölgesi, "psişik" içeriklerin belli bir bütünü olmayı bırakır, psikolojik refleksiyonun daha önceden tanımladığı "biçimler" alanında kalmaz veya orada konaklamayı bırakır zira diğer şeyler gibi biçimler de onun için varolurlar. Dolayısıyla, yaşam dünyasını artık karanlık bir veri gibi betimlemek söz konusu olamaz, fakat onu kurmak gerekir. Nesnel dünyanın berisinde yaşam dünyasını aydınlatan izah, yaşam dünyası üstünden, fenomenal alanın berisinde transandantal alanı aydınlatır. Ben-başka-dünya dizgesi sıra kendisine gelince analizin nesnesi haline gelir ve artık başkanın, bireysel özne olarak ben'in ve algımın kutbu olarak dünyanın kurucusu düşünceleri uyandırma zamanıdır. Bu yeni "indirgemenin" bildiği tek hakiki özne, tasarlayan/düşünen *Ego*'dur. Doğallaştırılandan (*naturé*) doğallaştırana (*naturant*), kurulandan kurana bu geçiş, psikoloji tarafından başlatılan akıl yürütmeyi tamamlar ve arkasında üstü örtük veya gizli saklı hiçbir şey bırakmaz

İşte transandantal bir felsefenin olağan perspektifi budur ve en azından görünüşte, transandantal bir fenomenolojinin programı da bu şekildedir. Gelgelelim, Merleau-Ponty transandantal felsefenin yöntemini sonuna kadar izlemez ve onu dönüştürür, zira fenomenal alan ilke olarak bir zorluğun dolaysız ve toptan bir izahına karşı durur. Psikolojizmin aşıldığı açıktır, algının anlamı ve yapısı bizim için artık psikofizyolojik olayların basit sonuçları değildir, akılcılık dağılmış duyumları toparlayan talihli bir rastlantı değildir ve *Gestalt* da kökensel olarak tanınmıştır. Fakat *Gestalt* bir iç yasayla ifade edilebiliyorsa, bu yasa yapı fenomenlerinin kendisine göre gerçekleşeceği bir model olarak tasarlanmamalıdır. Onların tezahür etmesi önce-varolan bir sebebin dışarıdan gösterimi değildir. "Form" bir denge hali kurduğu, maksimum sorunu çözdüğü ve Kantçı anlamda bir dünyayı olanaklı kıldığı için algımızda ayrıcalıklı değildir, o, dünyanın imkân şartı değil bilhassa tezahürünün ta kendisidir, bir normun doğumudur ve bir norma göre gerçekleşmez, dışın ve için özdeşliğidir ve için dışta projeksiyonu değildir.

Fransız filozofa göre "bir dairenin *Gestalt*'ı matematik değil fizyonomi yasasıdır. Özgün tertip olarak fenomenlerin tasdiki, amprizmin tertibi ve aklı, olguların karşılaşması ve doğanın rastlantılarıyla *izah etmesi* yüzünden mahkûm ederken tertibin ve aklın olgusallık kimliklerini korur. Evrensel kurucu bir bilinç mümkün olsaydı, olgunun saydamsızlığı ortadan kalkardı. Refleksiyonun betimleyici özelliklerini yönelttiği nesneyi elinde tutup onu gerçekten kavramasını istiyorsak, refleksiyonu evrensel bir akla basit bir dönüş olarak düşünüp düşünülmemişte önceden gerçekleştirmemeliyiz, tam aksine, kendi kendine düşünülmemişin olgusallığına katılan yaratıcı bir işlem gibi tasarlamalıyız" (*AF*, 74). İşte bu yüzden bütün felsefeler arasında sadece fenomenoloji transandantal bir *alan*'dan bahseder. Bu kelime şunu ifade eder: Refleksiyon hiçbir zaman dünyanın tamamını, toplanan ve

nesneleştirilen monadların çokluğunu bakışıyla kuşatamaz ve ancak kısmi bir görüşe ve sınırlı bir güce sahip olabilir. İşte fenomenolojiyi fenomenoloji yapan da budur çünkü o önceden verilme olanağını varsaymak yerine, varlığın bilince *tezahürünü* irdeler. Merleau-Ponty'ye göre klasik sayılan transandantal felsefelerin her zaman *bir yerde halihazırda yapılmış* olduğunu varsaydıkları eksiksiz açıklamayı hayata geçirmenin olanağını sorgulamamaları şaşırtıcıdır. Bu izahın zorunlu olması onlar için yeterlidir ve böylece olanı olması gerekenden itibaren, bilgi idealinin gerektirdiği şekilde yargılarlar. Onlara göre filozofun düşüncesi hiçbir duruma tabi olamaz. Düşünen öznelerin çokluğuna açık bir doğanın gösterisi olan dünya gösterisinden yola çıkarak, söz konusu felsefe, birçok ampirik ben'e sunulmuş bu dünyayı mümkün kılan şartı arar ve onu ampirik ben'lerin katıldığı transandantal Ben'de bulur, ampirik ben'ler onu bölmez çünkü o bir varlık değil bir birlik ve değerdir.

İşte bu yüzden "başka"nın bilgisi sorunu Kant felsefesinde hiçbir zaman sorulmamıştır: Kant'ın bahsettiği transandantal Ben, benimki olduğu kadar başkasınınkidir de, böylece analiz benim dışıma taşarak bir Ben, bizatihi ben veya başka, için olacak bir dünyayı mümkün kılacak genel şartların irdelenmesine dönüşür "ve kim tasarlıyor/düşünüyor?" sorusuyla hiçbir zaman karşılaşmaz. Aksine çağdaş felsefe olguyu başlıca konularının arasına alır ve başka onun için felsefi bir sorun statüsü kazanıyorsa bu daha radikal bir sorgulamaya girişmek istediği içindir. Refleksiyon, sonuçlarını elde ettiği anda kendinin bilincine varmazsa, dolu olamaz, nesnesini eksiksiz aydınlatamaz.

Böylece mutlak bir birlikten söz etmeyi bırakırız, öyle ki felsefenin merkezi artık her yerde ve hiçbir yerde olan otonom transandantal bir öznellik değildir. O, refleksiyonun aralıksız tekerrür eden başlangıcında bulunur, zira bu noktada, bireysel bir yaşam kendi üstüne düşünmeye koyulur. Refleksiyo-

nun özgün olabilmesi için kendini aşmaması, kendi kendini düşünülmemiş-üzerine-düşünce, yani varoluş yapımızın bir değişikliği olarak tanıması gerekir. Merleau-Ponty'nin Bergsoncu sezgiye ve içe-bakışa yaptığı eleştirinin kaynağı bilgiyi rastlantıda aramalarıydı. Fakat felsefenin diğer uç noktasında, evrensel kurucu bilinç mefhumunda Bergson'un hatasına simetrik bir hatayı keşfederiz. Bergson'un sorunu düşünen öznenin düşündüğü nesne ile bir olacağına ve bilginin varlıkla karşılaştığında çözülebileceğine inanmasıydı; refleksif felsefelerin hatası ise düşünen öznenin düşündüğü özneyi aracısız ve eksiksiz olarak elde edebileceklerine inanmalarıydı. Biz hiçbir zaman düşünen özne gibi bilmeye çalıştığımız halihazırda düşünülmemiş (*irréflechi*) özne değiliz; fakat daha ileri seviyede bir bilinç haline de gelip kendimizi transandantal bilince dönüştüremeyiz. Bir felsefenin transandantal, yani radikal olması için, kendisini yönlendiren şartları görmezden gelip mutlak bilince yerleşmesi değil, kendini bir sorun olarak ele alması gerekir, öyle ki bilginin topyekûn izahını farz etmek yerine, aklın bu küstahlığını temel felsefi sorun olarak görmesi şarttır.

Sonuç olarak algı dünyanın bilimi değildir, hatta bir edim, iradi bir konumlanma da değildir; algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir. Eğer algı bizi herhangi bir şey ile ilişkiye sokup bize (bilince aşkın anlamında) aşkın bir gerçeklik temin ediyorsa, Merleau-Ponty felsefesi kesin olarak bir algı felsefesidir. Refleksiyon, fenomenin yaşamsal ayrılmazlığını ve rasyonel eğilimini aydınlattığı takdirde fenomenin merkezini bulduğuna emin olabilir. Öyleyse, Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu algı fenomenolojisi için temel soru, realizmin naifliğine düşmeden idealizmden çıkışın nasıl mümkün olacağıdır. Bu durumda, önemli olan, varlığı her türlü nesnelleştirme süreçlerinde önce ortaya koyarken realist bir bakış açısına mahkûm olmamak ve betimlenen fenomenleri

anlamlandırma dilini kullanarak içkinlik-aşkınlık, temsil-şey ikiliklerinin dışında düşünürken, söz konusu anlamlandırmayı bir yandan ideal bir boyuta diğer yandan duyumsanır bir boyuta ayırmamaktır.

III

Buraya kadar Merleau-Ponty için algı felsefesinin zeminini hazırlayan koşulları inceledik. Şimdi algı felsefesi üzerine düşünce serüveninin en başından beri Fransız filozofun zihnini meşgul eden soruya, "görünürdeki görünmezin" veya "algılanandaki algılanmazın" ne olduğuna geri dönelim.

Merleau-Ponty'ye göre, algılananın içsel kuruluşundan ayrılamaz olan algılanandaki algılanmaz temsil edilmez, o, duyusal momentin husule gelişinde halihazırda oradadır ve duyusal olanın basit bir tasarımı veya uzak yankısı olarak kavranamaz. Söz konusu sorun aslında önceki böümlerde gördüğümüz gibi klasik epistemolojinin algıyı izahındaki yetersizliğine dayanır: algının birliğini sağlayan yapı zihnimin izlenimler vasıtasıyla oluşturduğu temsillerin iç tutarlılığına dayanmaktadır. Bu yapı kavramsal düşünümün imkânı dışında algıya hayat hakkı tanımaz. Tam tersine Algı bazı çelişkileri barındırır. Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi "Algımın gerçekliği, sadece 'temsillerimin' (*représentation*) iç tutarlılığına dayansaydı eğer, her zaman bir tereddüt halinde ilerler, olası tahminlerime teslim edilmiş olurdu; her seferinde yanıltıcı sentezleri ayıklamak ve baştan dışladığım kuralsız fenomenleri gerçekliğe yeniden yerleştirmek zorunda kalırdım. Oysa durum bu değildir. Gerçek, sağlam bir örgüdür, en şaşırtıcı fenomenleri içinde barındırmak ve en gerçekçi hayallerimizi dışarıda tutmak için yargılarımızı beklemez" (*AF*, V). İşte Husserl'in temel fenomenolojik kazanımlarının sonucu olarak ortaya çıkan algının özünün siluetlerle (*Abschattungen*) verilmesi teorisinin anlatmaya çalıştığı da tam olarak budur.

Siluetlerle verilme teorisi, Husserl'in algının fenomenolojisine getirdiği en verimli yaklaşımlardan biri olmasına rağmen kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından onun külliyatının çok nadir ele alınan konularından biridir. Husserl'in diğer çalışmaları algının özgüllüğünü siluetlerle verilme teorisi gibi yakalayamaz. Merleau-Ponty algı fenomenolojisini siluetler ile verilme olarak algının indirgenemezliğinden çıkarılacak sonuçların gerekliliği çerçevesinde kurar ve sıra kendisine gelince bu yapıyı görünür (hissedilen görünüşler) ve görünmezin (algılanan şeyin kendisi) farklılıktaki özdeşliği terimleriyle ifade eder.

Husserl algıyı, duyum ve idraktan farkı itibariyle tasvir eden ilk düşünürdür[19] ve bu durum onu deneyciliğin ve entelektüalizmin ötesine taşır. Ona göre doğal şey bana ardı arası kesilmeyen bir siluetler akışı içinde verilir. İçlerinde bu şeyin profilinin belirdiği bu siluetler, kavrayış anlamlarıyla söz konusu şeye ilişkin yaşanmışlıklardır. Şey bana sürekli biçim değişimleri içinden verilen bir "aynılık" gibidir ve onun benim için "şey" (yani benim için "kendindelik") olmasını sağlayan da zaten benim o şeyi kavrayışımdaki zorunlu "aslına uy-

19 *Mantıksal Araştırmalar (Logische Untersuchungen)* kitabının VI. Bölüm'ünde Husserl, Brentano eleştirisi üzerinden duyum içeriği ile algılanan nesnenin bir momentinin içeriği arasındaki muğlaklığı ortaya koyar. Ona göre duyum tasvirle ilgilidir (*darstellende*) yaşantılanır ama algılanmaz, oysa algı anlam verici (*auffassender*) bir eylemdir ve duyumu canlandırır, yalnızca bir nesneyi hedeflemesi itibariyle duyuma dayanır. Bu durumda nesne, algılanır ama yaşanmaz. Öyleyse, duyum, nesnenin mevcudiyet momentiyle ilişkilidir: algılanan ile işaret edilen arasındaki ayrım eylemin temelindeki duyumların mevcudiyetine veya namevcudiyetine karşılık gelir. Duyum hiçbir şey algılamaz. Yönelimsel eylem nesneyi olduğu gibi görür ve algı söz konusu olduğunda duyumlar yardımıyla hedefler: söz konusu duyumlara bir şeyin tezahürü olma statüsünü atfeder (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Fr. çev. Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer, Recherches logiques, Paris, PUF, 1959, 1961 et 1963). Daha sonra *Husserl Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* adlı eserinde algının duyumlara anlam yüklediğini söyleyecektir. Bkz. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,1913, Fr. çev. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1950 (bundan sonra *Ideen I*).

mazlıktır" (*inadéquation*).[20] Fakat bu aslına-uymazlık, eksiklik fikri ikircimlidir: şey art arda gelen siluetlerde biçimlendiği ölçüde ben ona ancak tek yanlı olarak, yüzlerinden biri aracılığıyla erişebilirim, ama aynı zamanda şeyin diğer yüzleri de bana verilir: "Bizzat" değil, duyularla verilen yüz tarafından sezdirilerek; başka deyişle, algıyla bana verilmiş olduğu şekliyle şey, daima belirlenmemişlik ufuklarına açıktır. Böylece şey bana hiçbir zaman bir mutlak olarak verilmez, demek ki her zaman "şey ile şeyin algısı arasındaki korelasyonun yok edilemez özünden ileri gelen, tanımlanmamış bir yetkinlik eksiksiği vardır".[21] Dolayısıyla algı süreci boyunca birbirini izleyen siluetler elden geçirilir ve şeyin yeni bir silueti çıkagelip önceki silueti düzeltir, ancak burada çelişki yoktur çünkü bütün bu siluetler akışı bir algının birliği içinde erir.

Husserl'e göre özünde, algılanan bir nesne siluetlerin açık çokluğunda verilir; öyle ki eğer algılanan nesne her bir siluette bizzat mevcut ise onlarda tükenmez, tersine onları her zaman aşar; o kadar ki bu her zaman bir yokluğun mevcudiyetidir. Başka bir deyişle, algılanan, beliren şeyin belirişlerine indirgenemez bir aşırılığına karşılık gelir; öyle ki belirişlerinden hiçbiri beliren şey ile karışmaz, en azından bu aşırılık bir konuma karşı değildir. Bu demektir ki tezahür, beliren şeyin yararına –doğrudan ulaşılabilir olması için– vazgeçebileceğimiz bir tezahür değildir; tersine, Husserl'e göre beliren şey kendisi olarak ulaşılmazdır. Beliren şey siluetler olarak verilmeyi asla bırakmaz, Merleau-Ponty'nin terimleriyle, görünür kılındığı taslakların ortasında görünmez, yani görünürlüğünde görünmez olarak kalır. Dolayısıyla algı, tamamlanmamışlığında algılananın indirgenemez başkalığının izini taşır zira algıda, şey, hiçbir zaman kendinde verilmez çünkü hiçbir siluet akışı şeyin muhtevasını tüketemez. İşte siluetler ile veril-

20 Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, Fr. çev. İsmet Birkan, Dost, Ankara, 2007, s. 30.

21 E. Husserl, *Ideen I*, s. 80.

me teorisinin kazanımı da burada yatar: algı şeyin kendisinin algısı olmasına rağmen onu bütünüyle uygun ve eksiksiz olarak temin etmez, tam tersine eksiklik/aslına uymazlıktır, o şeyin, deyim yerindeyse varolanın verilişinin kurucu bir öğesidir, zira beliren şey veya varolan belirişlerine indirgenemez aşırılığıyla betimlenir.

Bu durumda artık temsil edileni duyusala çağrışımla (*association*) veya yargıyla (*jugement*) bağlayacak dış bir rabıtaya ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla artık betimlenmeye çalışılan şey duyusal ile duyusal olmayan arasında bir kompozisyon değil içsel bir aidiyettir, öyle ki bu aidiyet hem öznenin açılımından, içkinliğinden hem de şeyin kuruluşundan ileri gelir. Öznenin dünyaya açılımı, duyusal ve duyusal olmayan momentlerin algısal birliğini ortadan kaldırmadığı gibi, şeyin kendisinde bu birliği keşfeder. Husserl'den itibaren artık "büsbütün algılanmayan" "eksiksiz algılanan", yani o anda edimsel olan, duyusal kadar zorunlu olarak algıya katılır. Öyleyse, dolaylı ve edimsel olmayan bir şekilde yakalanan algının söz konusu öğesine ait temsil dışı bağıntıyı nasıl kavramalıyız? Duyular yoluyla aktarılmayan bu sıra dışı (aslında son derece sıradan) verilişi nasıl izah edebiliriz? Merleau-Ponty'ye göre her ne kadar kavramsal altyapılarını hazırlamış olsa da Husserl bu sorulara hiçbir zaman doyurucu bir cevap verememiştir. Alman filozof, dolu ve fiili duyumlarınkiler kadar kökensel bir ilişkinin varlığını tespit etmesine rağmen sorunun üstünü örtmüştür. Öyleyse algılananın kalbindeki algılanmaz veya görünenin merkezindeki görünmez ne olmalıdır?

Husserl'in algı için önerdiği kavramsallaştırma, temel sezgisine büsbütün sadık değildir. Bu kavramsallaştırma bizi bu sezginin berisine, yani belli bir entelektüalizm ve rasyonalizm biçimine geri götürecek kategoriler ortaya koyar. Aslında algının bu tanımı, rasyonalizmin çekirdeğini oluşturan, rasyonel tez ile varlık arasındaki denklik ifadesiyle buluşur; bu ifadeye göre, varlığın varlık anlamı, eksiksiz ve uygun olarak bili-

nebilmesi, akıl için apaçık olmasıdır. Böylece algı, şeyin hem "kendinde verilişi"ne hem de "uygun ve eksiksiz verilişi"ne mahkûm olur ki; bu durum formun maddeye, anlamın hissedilene önceliğini vurgular. Elbette, Husserl bu güçlüğü fark etmiştir ve bu gerilimden kaçmaya çalışmıştır; fakat çözümü, sorunu gidermek yerine derinleştirmiştir; çünkü bu uygun ve eksiksiz verilişe basit bir çerçeve statüsü, dolayısıyla Kantçı anlamda bir *ide* manası verir. Merleau-Ponty'nin özgün ilerleyişi bu güçlüğü ifade etmeye ve Husserlci öğretiye bağlı kalmaya dayanır. Bu durum, algı deneyimini önceden verili kategorilere tâbi tutmak yerine, kategorilerimizi algı deneyimi ışığında yenilemeyi içerir.

Merleau-Ponty'ye göre öncelikle varoluşu ile nesnelliği birbirlerinden ayırmalıyız ve nesnel olmayan, diğer bir deyişle edimsel olmayan veçheler içeren bir şeyin de "bizzat orada" verilebileceğini göstermeliyiz. Dolayısıyla varoluş nesnelliğe dayanmaz aksine ondan kaçar. Husserl algının indirgenemez aşırılığının farkındadır ama bu varoluşu bir aslına-uymazlık, eksiklik olarak yorumlar. Merleau-Ponty'ye göre siluetler durmaksızın başka siluetlerle yer değiştiriyorsa bana verilen şey siluetlerin kendisi sayesinde silinecekleri *pozitif/müspet* bir nelik (*entité*) değil, aksine siluetlerin bizzat kendileridir. Siluetler sürekli değiştiği için buradan siluetlerle verilenin bir hiç olduğu sonucu çıkarılmamalıdır zira onlardan husule gelen Merleau-Ponty'nin terimleriye "herhangi bir şey" (*etwas*), varolana uzak, görünmezin ta kendisidir. Sonuç olarak, algıyı kendisinden itibaren düşünmek istiyorsak nesne modelinden uzaklaşmalıyız. Algı kendisi olmayana yöneliyorsa bu bir nesne değil bir aşkınlık bir derinlik hedeflediği içindir. Husserlci öğretinin bu radikalleşmesi saf aşkınlık (*transcendance*) olarak algı teorisine götürecektir. Bu bir aşkının aşkınsallığı değil, indirgenemez aşırılık olarak algılananın aşkınlığıdır; dolayısıyla, mümkün bir görüşe ait olmayan bir kurucu görünmezlik ile tasvir edilir.

Merleau-Ponty siluetler ile verilme teorisi ile mevcudiyetin ereksel dolumu olarak akılsallık arasına mesafe koyar. Algılanandaki algılanmazı, varolanın mevkisine ilişkin üstünkörü açıklamalarla irdelemediğimiz zaman ortaya çıkacak olan, izleyicinin bakış açısını zorlayan fenomenalliğin baskın özelliğidir. Böylece, Husserlci yaklaşımda bilinç felsefesinin eskimiş felsefi kategorileriyle üzeri örtülen fenomenin fenomenalliğinin anlamı ortaya çıkacaktır. "Görünür kılma" sadece öznenin tertibindeki bir etken değildir, dolayısıyla öznenin açılımı ancak söz konusu açılıma kendini devredecek bir özne ile mümkündür.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty algı felsefesinin programını şu sözlerle ilan eder: "Algıda aydınlatmaya çalıştığımız şey hem algının içgüdüsel altyapısı hem de idrakin uygulamasıyla kendisinde hasıl olan üstyapıdır. Cassier'nin de söylediği gibi deneycilik algının üst yapısını ortadan kaldırdığında bir anlamda onun altyapısını da bozmuştur: izlenim böylece içgüdüsel ve duygusal anlamdan olduğu gibi ideal imlemeden de yoksun kalır. Şunu ekleyebiliriz ki algının altyapısını görmezden gelip, onu hemen bir bilgi olarak ele alarak eksistansiyal temelini unutmak algının üstyapısını bozar, çünkü böyle bir bakış açısı algının şu nihai momentine sahip olduğunu sanıp onu gözden kaçırır: *Hakiki ve kesin* bir dünyanın ortaya çıkışı. Refleksiyon, yaşamsal ayrılmazlığını ve akılcı eğilimini aydınlattığı takdirde fenomenin merkezini bulduğuna emin olabilir" (*AF*, 65). Merleau-Ponty algının altyapısını onun sezgici teorilerinden uzaklaşarak düşünmeye çalışır. Ona göre *cogito*'nun klasik kavrayışı yerine algısal alanın konumundan yola çıkmak gerekir. Bu bağlamda algı felsefesi kartezyen özneden kopuşa işaret etmektedir. Bu durumda genetik fenomenolojinin önemini yeniden değerlendirip transandantal bilincin kökensel olgusallığa aidiyetini ortaya koymak gerekir. Algının ayrıcalığı tüm mümkün deneyimin anlamını kurmasında saklıdır. Algının bir başlangıç

noktası olması diğer varlık alanlarına üstün bir varlık alanı olmasından ileri gelmez, aksine deneyime bir giriş niteliği taşımasından kaynaklanır: algı diğer tüm fenomenlere eşlik eden bir kaynaktır. Bu bağlamda bir algı felsefesi, sadece algının öznesinin felsefesi değil aynı zamanda algıyı öğreten bir felsefedir.

Merleau-Ponty'nin projesi sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre de düşünmektir. Yaşayan vücuda verilen temel önem böyle anlaşılabilir. Hissedilenin saf anlam ufkuna indirgenmesinden kaçınmanın, form ile maddenin gerçek birliğini, kısaca, hissedilene gerçekten içkin bir anlamı düşünmenin (siluetler ile verilme teorisinin anlamı budur) tek yolu, bir biçimde transandantal özneyi, bu saf anlamın öznel bağıntısını, kurucu vücut bulma (*incarnation*) boyutunu göstererek yeniden donatmaktır. Eğer algılayan vücut bulan bir bilinç ise, ya da daha doğrusu, algılayan bilinç zorunlu olarak vücut bulan ise, anlam sadece hissedilende parçalı olarak, dolayısıyla dünyanın kökensel olarak vücudu etkilediği tarz ile verilebilir. Merleau-Ponty, felsefesini algının bu kökensel olgusu etrafında kuracaktır; ki bu onu, eserinin ikinci safhasında algılanan şeyin var olma tarzını mümkün bütün varlıklara, ideal gerçeklikler ve saf anlamlar dahil bize verilmesi elverişli her varlığa kadar genelleştirmeye yönlendirecektir.

Söz konusu projeyi açıklamak için Merleau-Ponty, algıda içkinliğin ve aşkınlığın paradoksundan söz eder. Algılanan algılayana yabancı olmayacağı için içkinlik; her zaman edimsel olarak verili olanın bir ötesini barındırdığı için ise aşkınlık. Fransız filozof bu paradoksu Husserl'den ödünç aldığı "geçiş sentezi" mefhumuyla şöyle açıklar: "Önce bir perspektife sonra bir diğerine ve aralarında kurulacak müdrike bağlantısına sahip olamam fakat her perspektif bir diğerine *geçer* ve bu durumda bir sentezden bahsedeceksek söz konusu olan artık "geçiş sentezidir.'" Özellikle, edimsel görüş, görsel alanımın bana fiili olarak sunduklarıyla sınırlanmaz ve yan oda,

şu tepenin arkasındaki manzara, şu nesnenin içi veya arkası canlandırılmaz veya temsil edilmez. Bakış açım benim için deneyimimin sınırlandırılmasından çok dünyanın bütününe kayıp gitmemi sağlayan üsluptur. Ufka bakışım, ufuk noktasında bulunsaydım görebileceğim bir diğer manzarayı *aklıma getirmez*, bu diğer manzara beni üçüncü bir manzaraya göndermez ve sonuçta hiçbir şeyi *temsil* etmez hale gelmem, aksine tüm manzaralar, perspektiflerinin ahenkli ve sonsuzca açık dizilişlerinde halihazırda oradadır" (*AF*, 380). Husserl'e göre, geçiş sentezi, egolojik bir birleştirici durum yerine algısal sürecin edilginliğinde farklı sentezlerin bir araya gelişine işaret eder. Algısal sürecin birliği algının kurucu ufuk yapısının geçişiyle husule gelir. Dolayısıyla burada bir sentezden bahsedeceksek, algısal sürecin gelişimi, bir algıdan diğerine geçerken, iradeli bir benin dolaysız ve düşünülmüş müdahalesi olmaksızın gerçekleşir. Bu sentezler edilgen olarak kendi kendilerinden çıkarlar. Bu mefhumu yeniden ele alan Merleau-Ponty'ye göre, geçiş sentezi mefhumu, vücut ve dünya arasında geçişliliğe, taşmaya (*empietement*) dayanan dünyaya tensel (*charnelle*) katılımımızın manasını aydınlatmaya çağırır. Husserl'de kökensel edilgenlik çözümlemeleri, kendilerini muhtemel bir özdeşleştirme sentezine dönüştürecek yönelimsel altyapıya sahipken, Merleau-Ponty'nin yaklaşımı bilinç edimlerinin özsel yapısını ifade eden *noetik* kavrayıştan kesin bir kopuşu gerektirir. Dolayısıyla algılanan nesneleri bir araya toplayan ve algı verilerine bir anlam veren şey entelektüel bir sentez değildir. Algımı entelektüel bir edim olarak görmekten beni alıkoyan şey, entelektüel bir edimin, nesneyi ancak olası ya da zorunlu bir nesne olarak kavrayabilmesi, fakat buna karşılık nesnenin algıda "gerçek" olmasıdır. O kendini, her biri onunla ilgili olan, fakat hiçbiri onu tüketmeyen perspektif görüşlerinin belirsiz dizilerinin sonsuz bir toplamı olarak sunar. Bu nesnenin bana kendini deforme olmuş şekilde sunması, durduğum konum itibariyle

onun için bir rastlantı değildir; tam da bu bedelle "gerçek" olabilir. Dolayısıyla algısal sentez, nesnelerde yalnızca verili olan bazı veçheleri hem sınırlandırabilecek hem de onları aşabilecek olan özne tarafında gerçekleştirilmelidir. Bir görüş açısını üstlenen bu özne, algısal pratik alan olarak, hareketlerimizin belirli bir erişime sahip olduğu ve aşina olduğum nesneler bütününü alanım olarak sınırladığı ölçüde vücudumdur. Böylece Merleau-Ponty, içsellik alanının öz-vücut (*corps propre*) ile genişlemesinin altını çizer. Bu algılanmaz duyusal olarak verilmeden ve "temsil edilmeden" algılanana aittir. Bir şeyin tezahürü zorunlu olarak bir mevcudiyeti ve yokluğu gerektirir. Şeylerin kendileri sayesinde husule geldikleri farklı siluetlerin arasındaki bağlantı bir müdrike edimi tarafından kurulmaz zira bu siluetler algılayan vücuda belirirler. Bu bağlamda, deneyimlerin bir araya gelişi kurucu bilinçten ileri gelen bir yönelimsellik ediminin değil vücutsal bir yönelimselliğin sonucudur.

Gelgelelim, müdrike sentezine karşı ortaya konan "geçiş sentezi" tasviri şu soruyu aydınlatmaz: duyusal olarak verilmeyen bir şey, onu düşünüp, canlandırıp temsil etmesem bile nasıl halihazırda orada olup duyusal olanın anlamını biçimlendirip zenginleştirir? Söz konusu olan veriliş tarzı nedir ve nasıl mümkündür? Merleau-Ponty bu soruların cevabını *Görünür ve Görünmez* adlı eserinde cevaplayacaktır.

Merleau-Ponty ölümünden sonra basılan *Görünür ve Görünmez* adlı eserinde algının anlamı ve duyumsanır belirlenimleri arasındaki ilişkiyi yeniden düşünür. Ona göre, aşkın bir anlam olarak algının özü, kendine özgüdür ve tecrit edilemez. Verilişin rasyonalist tanımına bağlılığından dolayı Husserl için çelişkili bir durum yaratan algının kurucu aşırılığı Merleau-Ponty tarafından bütünüyle meşru olarak görülecektir ve Fransız düşünürün tüm çabası, bu aşırılığı, bu aşkınlığı betimlemeye ilişkindir. Aşkınlık kavramı Husserl sonrası fenomenoloji tarafından radikal bir değişikliğe uğratılacaktır.

Bir şeyin önümde orada ve "kendinde" (*en chair et en os*) mevcut olduğunu söylemek, beni aştığını ve bizzat kendisi olarak verildiği anda elimden kayıp gittiğini belirtmektir: Husserl'in "aslına uymazlıktır" olarak tanımladığı durum şeyin aşkınlığının ve bilinçten eidetik farklılığının garantisidir. Dolayıyla bu aslına uymazlık durumu yüzünden değil tam da onun sayesinde şey kendisi olarak, yani bilince aşkın olarak mevcuttur.

Merleau-Ponty bir anlamda burada Husserl'in *Krisis* kitabının 48. paragrafında bahsettiği evrensel *a priori* korelasyon teorisinin kendine göre bir okumasını yapar. Husserl, buradan, aşkın varolan (bilince aşkın anlamında) ile öznel verilme kipleri arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkiyi anlar. Bunu şöyle anlamalıyız: varolanı varolan olarak niteleyen aşkınlığı, geleneğin istediği gibi bilince göreceliği dışlamak yerine bu göreceliği içerir; öyle ki yalın bir anlamda bilince görünmeyen bir varolan, var olamaz. Bu keşif fenomenolojiyi realizm ve idealizm ayrımının ötesine taşır. Varolan bilinçle özsel bir ilişki içindeyken, kendine bir gerçeklik olarak bulunamaz; gelgelelim var olan bu ilişkide aşkın olarak yer aldığı için (zira esasen bilinç ve var olan arasında bir özdeşleşme değil korelasyon vardır) idealizmde olduğu gibi onun gerçekliği bilincinkinde emilemez. İşte bu durum Merleau-Ponty'nin yaklaşımında aşkınlığın yeni bir yorumunu, *pozitif/müspet* bir aşkına dayanmayan salt bir aşkınlığı ortaya çıkarır. Öyle ki bu yeni aşkınlık salt bir aşırılık olarak pozitif/müspet bir gerçekliğe dayanmaz. Merleau-Ponty'nin de altını çizdiği gibi "şeyin aşkınlığı tüketilemez bir doluluğu dayatır, diğer bir deyişle şey bakışın altında bütün bir edimsellikle bulunmasa da bu bütüncül edimselliği vaat eder zira o halihazırda oradadır" (*GG*, 245). Öyleyse, algılanan için doluluğu ile tüketilemezliği arasında bir zıtlıktan söz edilemez, doluluktan, aslına uygunluğa işaret eden bir saydamlığı değil de şeyin algısal varoluşunu, algısal mevcudiyetin saydamsızlığıyla iç

içe geçmesini anlarsak, doluluk esas bir tüketilemezliğe işaret eder. İşte böylece Merleau-Ponty, Husserl'in temel sezgisine sadık kalırken onun rasyonalizminden kurtulur.

Aşkınlık kavramının bu derin dönüşümü Heidegger'in düşüncesinin evrimini hatırlatır. Aşkınlık bir anlamda *Varlık ve Zaman*'daki gibi, zamansallığın ek-statik yapısı ile kavranabilir. Zaten Heidegger'in düşünce çizgisindeki ilerleme, aşkınlığın özneden koparılıp dünyanın intraontolojik bir yapısı haline geldiği hareketten bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla artık zorunsuz bir aşırılığa dayanmayan bu aşkınlık mefhumu "ontik maskesi düşmüş saf aşkınlıktır" (*GG*, 282). Aşkınlık artık dünyanın kendisini betimleyen momentlere indirgenemez aşırılığıdır: dünya her bir şeyde tezahür edip her şeye aşkın olarak verilirken ancak bu tezahürde inşa edilebilir: o aslında şeylerden başka bir şey değildir zira o başka bir "şey" veya başka bir "varolan" değildir. Dünya, işte bu mesafesiz veya ikiliksiz farklılık, "farklılıktaki özdeşlik" (*GG*, 279), aşkınlığa tekabül eden beliren ve belirme arasındaki saf farklılıktır. Her belirme dünyasal bir bütünlüğün, birlikte-belirmesiyse, tezahürün özü pozitif/müspet olmayan bir aşkınlık içerir, öyle ki bu aşkınlık bütünün parçalarına devredilemez aşırılığıdır. Böylece aşkınlık şeylerin boyutsal mahiyetlerini, "bir dünya ışını"na (*rayon du monde*) aidiyetlerini, ancak şeylerin "derilerinin" altında kendini gösteren ve orada gizlenen görünmez derinliği belirtir

Netice itibariyle, aşkınlık Merleau-Ponty felsefesinde algılananı ifade eder zira bu aşkınlık bir edimsellik vaat eder, öyle ki söz konusu vaat yerine gelmese bile hiçbir zaman bütünüyle yakalanamayacak bir alan, bir ufuk açar. Öyleyse, algı ancak kendi derinliğine geri çekilerek belirebilir, öyle ki kendine has olumsuzluğunun amblemidir. Bu durumda algının aşkınlığı, algıdaki algılanmaz tüketilemezdir. Merleau-Pontyci radikalleştirme, algı fenomenolojisinden algılananın varlığında varlığın varlık anlamını gören bir algı felsefesine

geçişe dayanır. *Görünür ve Görünmez*'de ortaya konan "ontolojik proje" gibi ifade ve söz –hissedilen görüntüler şey için nasılsa, ne ise bunlar da saf anlam için öyledir– üzerine düşünceleri de bahsi geçen radikalleşmeden ileri gelir.

Nesnelliğin bir parçası olmaktan ziyade algılanan varlığa bitişiktir. Bizim anlamı olan tüm varlıklar algılanan dünya bakış açısından ele alınır fakat bu gerçek olanın duyu yalnız duyu organlarıyla verili olduğu anlamına gelmez, öyle olsaydı hâlâ nesnel dünyanın ontolojik üstünlüğü söz konusu olurdu. Asıl olan dünyada, nesnel varlığın karşısında ideallik olarak kaldığı ham varlığı bulmaktır. Ham varlık, bilginin hep bahsettiği bilgiden önceki dünyayı, yani "yaşanan dünya"yı, algısal inanç içinde kendisine açık olduğumuz, henüz idealleştirmelerimize ve sözdizimimize indirgenmemiş olması bakımından "yaban" olan algılanan dünyayı belirtir. Gelgelelim, algılanan dünyanın önceliği, tözcü bir biçimde varlığı *perceptum*'a veya psişik olana indirgemek değildir. Bu yine bir çeşit insanbiçimcilik (*antropomorfizm*) olurdu. Deneyimi yaşantı parçalarına indirgeyemeyiz.

Bizi ilgilendiren, bu algılanan ile birlikte hem algılananı hem de nesnel idealize varlığı kucaklayan varlığı yakalamaktır. Varlığın yapısı algılananın yapısıdır demek onu insani yapılarla sınırlamak değildir. Burada söz konusu olan bizim yetilerimizin sınırlarını değil varlığı anlamak, onu bir fenomen olarak ortaya koymaktır, dolayısıyla algılanamayan varlık yoktur. Böylece algı varlığı tezahüre getiren özneden ileri gelmez ama varlıkla eş anlama sahip bir algılanabilirliğin, görünebilirliğin içine doğar, bu anlamda dünyanın teni, Görünen-Varlık'tır, öyle ki bu Varlık son derece algılanmıştır ve onun sayesinde *percipere*'yi kavrayabiliriz.

Merleau-Ponty burada, Maine de Biran, Ravaisson, Nietzsche, Bergson ve Hans Jonas'da bulabileceğimiz bir düşünce çizgisine katılır. Maine de Biran'daki çaba (*effort*), Ravaisson'daki alışkanlık, Nietzsche'deki yaşam veya irade

istenci, Hans Jonas'daki psiko-fizik birlik fikirlerinin ortak noktası varlığın ontolojik tanığı olduğumuzu öne sürmeleridir. Varlığın anlamı bize kendi varlığımız tarafından verilir. *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty bu yaklaşımı şu cümlelerle ilan eder: "Varlık, deneyimine sahip olabilmemiz için bir keşifte bulunmamızı gerektirendir" (*GG*, 251). Dolayısıyla deneyim varlığın tanımıyla vücut bulur. Bu durumda, varlığın tüm epistemolojik ölçütü ontolojik ölçütünü varsayar. İnsan varlığın epistemolojik ölçütüyse bu aslında onun ontolojik ölçütü olması sayesindedir. Varlığın epistemolojik ölçütü olduğumuzu varsayan özne/bilinç felsefelerine karşı, Merleau-Ponty varlığa ilişkin tüm bağıntıların, ten (*chair*) ismini verdiği bir ontolojik yakınlığı varsaydığını savunur. Dolayısıyla tıpkı Bergson'da olduğu gibi felsefi tartışma psikolojik olandan ontolojik olana doğru yol alır. Yani varlık karşımızda değildir, bizi sarıp sarmalar ve kat eder, ona ancak "içeriden" erişebiliriz, görünürü yokluktan itibaren değil ancak kendi muhitinde yakalayabiliriz. Zira Merleau-Ponty'nin başlangıç noktası varlık vardır yokluk yoktur değildir, böyle bir düşünce mutlak bakış açısı düşüncesidir ve geleneğin kemikleşmiş kategorilerine aittir. Oysa algınan dünyanın önceliği ontolojiktir, çünkü kendisiyle birlikte aşkınlığını da sahneye koyan algı deneyimini sadece öznel yaklaşımla kısıtlayamayız. Algılanan, öznelliğin veya nesnelliğin bir kesimi olmaktan çok varlığa bitişiktir.

KARTEZYEN SENARYO VE FENOMENOLOJİ

I

Merleau-Ponty, tüm yaşamı boyunca Descartes'ın sadık bir izleyicisi olarak kalmasına rağmen, Descartes'ın argümanlarını durmadan sorgulamıştır. Fransız filozof dünyaya ve birbirimizle etkileşimimize yönelik algımızın düşünüm-öncesi, kavramsal olmayan ve vücutsal özelliklerine dair daha olgun, daha otantik ve daha tatmin edici bir izah verecek bir betimleme uğruna Descartes'ı tekrar okumayı seçmiştir zira vücudiyet (*corporéité*), dünyayla, başkalarıyla ve kendimle ilişkinin kesintisiz ve dolaysız aracını sunar. Başka bir deyişle, vücut kendi aracı varlığında, saf bilinç ile saf doğanın, etkinlik ile edilgenliğin, otonomi ile bağımlılığın ve refleksif bilginin berisinde bir "üçüncü boyut"u açar.

Merleau-Ponty'nin Descartes üzerine düşünümünü, öncelikle kartezyen *cogito*'nun ele alınışı ve hakiki anlamı arasındaki ayrımı çerçevesinde ele alalım. Fenomenolojik yorumu bizim konumuz olan bu kartezyen girişim, bilinci bir töz, *mens siva anima* veya dünyanın bir fragmanı olarak ortaya koyar. Aslında, kartezyen *cogito*'nun ele alınışındaki asıl zorluk şundan ileri gelir: şüphe uyandıran aşkınlıktan şüphe götürmez içkinliğe yönelerek, Descartes *reel* içkinliğe, tek ve aynı nesnel zaman içinde *reel* bir etkileşim ile fiziki dünyanın şeylerine bağlı, sonlu zihinsel bir töze olan içkinliğe dönmüştür. Böylece kartezyen bakış açısı felsefeye bir içkinlik, içsellik alanı, "aşkınlık" ile dünyaya açılan bir yaşantı alanı ortaya koymaya

ilişkin psikolojik bir miti armağan eder. Öyle ki Descartes'tan itibaren içkinlik, öznellik tanımlamalarının temel unsuru haline gelir. Bu durumda öznel olan ile nesnel olan arasındaki ayrım, sadece kendisine verili olan ile herkese verili olan arasındaki farklılıktan itibaren, diğer bir deyişle içkin olan ve aşkın olandan yola çıkılarak anlaşılabilir. Merleau-Ponty bu durumu *Algının fenomenolojisi*'nde şöyle açıklar: "Herhangi bir şeyin düşüncesi aynı zamanda özbilinçtir (*conscience de soi*), öyle olmasaydı bu düşünce bir nesneye sahip olamazdı. Bütün deneyimlerimizin ve düşüncelerimizin kökeninde, kendini dolaysız olarak bilen bir varlık buluruz, çünkü bu varlık kendinin ve şeylerin has bilgisidir ve kendine özgü varoluşunu gözlem yoluyla veya verili bir olgu olarak ya da varoluşunun idesinden sonuç çıkararak değil, varoluşuyla kurduğu doğrudan bir temasla bilir. Öz-bilinç icraat halindeki zihnin varlığıdır. Sayesinde bir şeyin bilincine sahip olduğum edim tamamlanır tamamlanmaz, kendisi olarak kavranmalıdır yoksa bir anlam ifade edemez" (*AF*, 426). İşte Merleau-Ponty için kartezyen *cogito*'nun ve mümkün kıldığı transandantal geleneğin kesin hakikati burada saklıdır: kendisinde bir anlam yakalayamadığım hiçbir gerçeklik bana verilemez, öyle ki bir gerçekliğin bana verilmesi için şeye uzandığım, yaklaştığım ve ona sahip olduğum edimde kendim ile ilişkide olmalı ve şeyi kendimden uzağa yerleştirmeliyim. Her mevcudiyet bir tanışıklığı varsayar, diğer bir deyişle her olgu bilince bir imlemeyle verilir. Varolanın varlık anlamı "*... için varlık*"tır yani bir özneye tezahür etmektir. İleride göreceğimiz gibi bu varsayım duyusalın derinliğini aşkınlığını, şeyin tezahürünün ele geçirilemez boyutunu bir temsile (*représentation*) indirger. Böylece dünya ile kurduğumuz dolaysız ilişki, yerini, gücünü refleksiyondan alan kendimiz ile kurduğumuz ilişkiye bırakır.

Descartes'a geri dönecek olursak, aslında, "ben"in varoluşu yöntemsel şüpheden kaçabiliyorsa ve mutlak bir kesinlik ola-

rak ortaya çıkıyorsa bu, düşünmesi sayesinde mümkündür. Merleau-Ponty kartezyen şüphenin doğasını şu şekilde açıklar: "Deneyimin tüm olası nesnelerini kesinlikten yoksun kıldığım şüphe duyma edimi, kendi işleyişinde kendini kavrar ve böylece kendinden şüphe duymaz. Şüphe duyma olgusunun kendisi şüphenin yolunu kapar. Burada kendim hakkında sahip olduğum kesinlik, gerçek bir algıdır: Kendimi, kendisi için saydamlaşmış ve olası tüm düşünce ve deneyimler bütününü ortaya seren kurucu bir özne olarak değil, belirli bir düşünce, belirli nesnelere bağlı bir düşünce, edim halindeki bir düşünce olarak kavrarım ve bu anlamda kendimden emin olurum. Düşünce kendine verilmiştir; kendimi bir şekilde düşünmeye koyulmuş olarak bulurum ve bunun farkına varırım. Bu anlamda şu ya da bu şeyin düşüncesi olduğumdan emin olduğum gibi basitçe düşünce olduğumdan da emin olurum" (*AF*, 59, 60). Dolayısıyla söz konusu şüphe *psikolojik* değil *ontolojiktir*. Şüphe kendimi içinde bulduğum bir zihin haline işaret etmez o, *yıkmak* için *kurulan* bir şüphedir. Tıpkı Descartes'ın ünlü pasajında belirttiği gibi şüphe öncelikle sistematik bir girişimdir ve kendilerinden şüphe edilen şeyler, algısal hatalar değil daha derin bir ilişki biçimidir. "Kim bilir kaç kez rüyamda da burada, giyinik, ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür, gerçekte çırılçıplak yatağımda yatarken! Ama şu anda şu kâğıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşıp kalıyorum, şaşkınlığım neredeyse beni uyanıkken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor".[1] Dolayısıyla, uyku ile uyanıklık

1 R. Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 16-17.

arasındaki fark bir gerçekliğin temsili ile ilişkili olamaz: uyanıklık çok açık bir bilinç hali olduğu için ondan şüphe etmek için şüphenin ciddi olması gerekir. Bu fark, temsilin içeriğinde veya bu temsile ait hakikatte değil *başka bir hakikatte* yatıyor. Bu başka hakikat ancak uyanık kişi için geçerli ve uyanıkken temsil ettiğim şeyleri var kılıyor (zira rüyada onlar yoklar!). Öyleyse hakikati kuran gerçekliğin kesinliğidir ve o duyusalın garantisidir. Şüphenin hedefi söz konusu garanti olduğu için şüphe psikolojik değil ontolojiktir. Öyleyse Descartes'ın keşfini yeniden yorumlayalım: Buna göre algısal bilincin kumaşını oluşturan gerçekliğin kesinliği, algının içeriğini incelediğimiz anda elimizden kaçıyor ve yakalanamıyor. O, temsil için bir gösterge değil dolayısıyla düşünülmemiş! Demek ki en emin olduğum şeyi *düşünmüyorum*! Öyleyse algı için algılanmamış olarak kalan kesinliğin garantisi, dayanağı bir soruya dönüşüyor. Öyleyse, gerçeklik, bir içerik olarak kanıtlanamıyor, hatta deneyimin bir seviyesi değil. Ama o yine ve insanın şeylerle kurduğu ilk ilişki ve algısal bilinci oluşturuyor.

Descartes için, bu kendi varlığının, var oluşunun bilgisi açık ve seçik bir bilgidir çünkü zihnine doğrudan verilmektedir ve ayrıca sınırı da bellidir; bu varoluş, onun düşünen varlığının, düşünen beninin varoluşudur. Düşüncenin kendine özgülüğü ona dair olan her şeyin kendisine dışsal olmamasından ileri gelir, yani ona dair olan hiçbir şey onun bilmesinden kaçamaz, zira düşüncenin varlığı *tezahürü*nden ayırt edilemez. Descartes'ın altını çizdiği gibi, "düşünme sözcüğünden, bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden fark edeceğimiz şekilde olup biten bütün şeyleri anlıyorum. Böylece yalnız anlamak, istemek, tahayyül etmek değil, fakat duymak da burada düşünmekle aynı şeydir".[2] Düşüncenin içeriğinin tezahürüne olan ilişkisi olarak ortaya çıkan *içsellik* kavramı işte bu tarz bir girişimden ileri gelir. Çağdaş felsefenin terimleri ile konuşacak

2 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55.

olursak, içsellik yaşantının (yaşantıyı bilen ve yaşayan) bilince tam aidiyetini ifade eder. Böylece, içsellik düşüncenin (yaşantının düşüncesinin) kendine dolaysız gönderimini niteler, çünkü düşüncenin içeriği bu içeriğin bilgisi ile çakışır, öyle ki bu bilgi kendinin bilgisi olarak ortaya çıkar.

Bu bakış açısından, *cogitationes* içsellik ve kurucu bir düşünsellik ile tanımlanır. Fenomenolojinin konusu olan belirme problemi için can alıcı noktalardan birisi bu tanımda saklıdır. Çek filozof Jan Patočka'ya göre, Descartes'ın *düşünce* veya *cogitatio* terimleriyle tasavvur ettiği "şeyler ile her türlü ilişkide şüphe götürmez bir şekilde varsayılması gereken ve dolaysız olarak mevcut olan, şeylerin var olup olmadıkları, bahsedilen belirlemelere tekabül edip etmedikleri sorularından bağımsız olarak orada olandır". Bu durumda, "Descartes'ın 'düşünce' veya '*cogitatio*' terimleriyle anlatmak istediği, fenomenal alandan başkası değildir. Tezahür eden bu alanda belirir."[3] Elbette ki Descartes fenomenal alan sorunsalıyla ilgilenmemiş, keşfettiği bu alanın boyutlarını kavrayamamıştır.

Bu girişim bir bakıma farkında olmadan tezahür alanı (*champ d'apparition*) ile tezahürün (*apparaître*) aracısı olan özne arasındaki *a priori* korelasyonu ortaya koyar. Diğer bir deyişle, düşünce tezahürünü ve tezahürün aracısını sarıp sarmalar. Fakat her belirenin kendisinde ve kendisi ile belirdiği bu fenomenal alanın içsellik olarak, yani kendine verili ve bir refleksiyon ile bilinebilen öznel bir içerik olarak var olduğu tezini sorgulamadan devam edebilir miyiz? Bununla birlikte, şüphe yöntemi ile ortaya çıkan kartezyen girişim sonuç olarak deneyimimizin birliğini çatlatıp insan var oluşu olarak varlık anlamının içini boşaltmaz mı?

"Ben" düşüncenin öznesi olduğu ölçüde varoluşun öznesidir. Descartes bununla yetinmez ve varoluşu kesin olan "ben"in özünü sorgular. Bu durumda, "ben"in özü olarak

3 J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Fr. çev. E. Abrams, önsöz: M. Richir, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1988. s. 195.

ortaya atılan düşünce, varoluş kipi yayılımlı şeylerle aynı olan bir tözün özniteliği olarak zuhur eder: "Öyleyse ben tam olarak yalnızca düşünen bir varlığım, yani bir ruh, anlama yetisi, akılım."[4] Bu bakış açısından, içsellik, düşüncelerin ve yaşantıların ait olduğu "ben"i tasvir eder. Söz konusu olan, uzamsal olmasa da bir içsellik ile donatılmış olan bir alandır. Bu bağlamda, öznel varlığın kendine ilişkisi olarak içsellik, öznelliğin özünü belirtir. Gelgelelim, Descartes'ın geleneksel *essentia-existentia* ayrımından hareketle *Cogitatio*'yu "ben" olan şeyin özniteliği haline getirmesinin birtakım felsefi sonuçları bulunmaktadır, zira söz konusu öznitelik şüphe götürmez bir kesinlik karakterine sahip olmakla birlikte şeye dairdir, yani incelenebilir, nesnel ve verili olarak mevcuttur. *Cogitatio*'nun bu tanımının mümkün olabilmesi için Descartes felsefesinde *sum*, bir *substantia cogitans*'ın *existentia*'sı halini alır, öyle ki *ego* dayanak (*substrat*) şeklinde ortaya konulduğu sürece *cogito* temel bir öznitelik olarak kalır ve tözleştirilir, tıpkı yayılımlı nesneler gibi bir şey haline gelir. Diğer bir deyişle, Husserl sonrası fenomenolojide, fenomenallik ile eşanlamlı olan *düşünce*, kartezyen görüşte bir töze atfedilip *res cogitans*'ın bir özniteliği olarak tanımlanması sebebiyle saptanabilir bir gerçekliğin şeye dair karakterine sahip olur ve kendine dolaysız ilişki olan içsellik ile tanımlanır. Özetle fenomenolojide varlık ve tezahürün özdeşliği anlamındaki içsellik, kartezyen düşünce yapısında tözsel anlamdaki içselliğe saplanıp kalır. Tözcü ontoloji, *cogitatio*'yu *res cogitans*'a olan niteliksel aidiyetinden ötürü öznel bir içerik seviyesine düşürür ki *cogitatio* içkin bir şekilde verilmeye elverişli olsun.

Besbelli ki Descartes bilinci bir töz olarak, yani diğer dünya varolanları ile aynı varlık minvali itibariyle düşünerek, fenomenal alanın, yani *cogitatio* kavramında yeşeren yöne-

4 R. Descartes, *Meditasyonlar*, *agy*, s. 24.

limsellik[5] ilkesinin özgünlüğünü kavramasına rağmen koruyamamıştır. Bilincin bir töz olarak tasavvur edilmesi ve görünür kılma işlevi arasındaki bu gerilim bütün post-kartezyen felsefeyi bilinç ile dünya arasında transandantal-ampirik ikileştirmesi ve tartışması / döngüsü olarak şekillenecek bir ayrıma yöneltir. Bu sorunun arka planında kartezyen düşüncenin temelinde yatan şu iki prensibin birbirine eklemlenememesi yatar: "Ben"in varoluşu şüphe götürmezdir, çünkü bu varoluş bana dairdir yani bir *ego*'nun varoluşudur. Diğer yandan, bu varoluş şüphe götürmez ise bu ancak dünyasal (*mondain*) diğer varolanlardan başka bir düzeyde varlığını sürdürmesi sayesinde mümkündür. Söz konusu varoluş, kendisi ile ilişkide olması itibariyle betimlenmiştir. Heideggerci terimlerle, bu varoluş kendisini aydınlatır. Heidegger'e göre *sum* ile kastedilen varoluş kendine yabancı değildir, varlığı kendisi icin bir *enjeu*'ye sahiptir, tamamıyla kendisini ilgilendirir, çünkü varlık tarzı varlığının aydınlığı ile betimlenir, kendi varlık sorusu ile tanımlanır. Oysa Descartes'tan beri asıl sorun bu tekil varoluşun *benim-olma*'yı içerecek şekilde, kendine ait olarak varlık anlamını bilmektir. Kartezyen perspektifte, varoluşumun varlık anlamı *cogitationes*'de tükenir ve *cogitationes*'e indirgenir, çünkü düşüncenin deneyimi *cogito*'nun kesinliği olarak varoluşun kesinliğine gönderir. Varoluşun düşüncede emilmesi *benim-olma*'nın, *sum*'un *egoite*'sinin düşünceye iliş-

5 "Husserl'in, hocası Brentano'dan ödünç alıp kullanıma soktuğu bir kavram olan yönelimsellik, Kartezyen, Hobbesçu ve Lockeçu yaklaşımların, adeta kapalı bir kapmışcasına ele aldıkları bilinç kavramlaştırmalarına karşıt bir biçimde, her bilinç ediminin, bir nesneye yönlendirildiğini ve bilincin de özünde bir şeyin bilinci olduğunu anlatmak için kullanılan fenomenolojik bir kavramdır. Buna göre yönelimsellik, bilincin nesnesine yönelmişliğini, her bilinç yaşantısının kendi nesnesini içerdiğini ve bu yüzden de her bilinç yaşantısının bir şeyin bilinci olduğunu ifade eder. Her bilinç deneyimi iki kutupludur: Kendini özneye veya "ben"e sunan bir nesne vardır. Bunun anlamı, (hayal etme, algılama, hatırlama vb.) bütün düşünmenin daima bir şey hakkında olduğudur. Bu tüm eylemler için geçerli olup, kavrama bir şeye yönelik kavrama, duyma bir şeyi duyma, işaret etme de bir şeyi işaret etmedir". Kasım Küçükalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 201.

kisi üstünden belirlenmesinden ileri gelir. Bu sorunu ilk fark eden düşünürlerden biri Maine de Biran'dir. O, şu mesele üstünde ısrar eder: "*ben düşünüyorum* basit önerisi şuna tekabül eder: *kendim için var olurum*, bu durum ben ile düşünce veya özfarkındalık (*aperception*) arasındaki fenomenal bağıntıyı ifade eder, öyle ki özne kendi varlığının farkına vardığı veya kendi varlığını hissettiği, yani düşündüğü ölçüde kendisi için var olmaya başlar veya var olmaya devam eder". Biraz ileride Maine de Biran şunu ekler: "*Edimsel* beni varlıkta veya şey-ruhta (*l'âme-chose*) düşünen şey olarak ele alıp mantıksal bir özdeşlik ile dönüştürdüğümüz zaman, hakikati olgudan uzaklaştırırız, çünkü böyle bir tanıma göre, ruhun bütün özü düşünceye ilişkindir."[6] Ona göre, bu töz fikrine başvuru edim ve etkinlik fikirleri ile bağdaşmaz çünkü töz "her zaman bir edilginlik ilişkisi içinde düşünülür".[7] Buna ilaveten, Maine de Biran'a göre Descartes düşünceyi edime, varoluşu düşünceye eklemleyememiştir. Kendini bütün etkinlik kaynaklarından yoksun bırakan kartezyen özne edilginliğe indirgenmiş olarak kalır.

Denebilir ki *sum*'u korumak ve onun *cogitationes* içinde emilmesini önlemek fenomenolojinin görevi haline gelir. Bunu gerçekleştirmemiz ve *sum*'un düşünce içinde kaybolması riskine karşı etkinsel bir varoluş tasarlamamız gerekir. Diğer bir deyişle, *benim-olma*'yı düşünceden çekip almamız gerekir.

Kartezyen bakışta "ben", düşüncenin düşünümselliğinden (*reflexivité*) başka bir şey değildir. Aslında, J.-M. Beyssade'ın altın çizdiği gibi, "Ben varım doğrulaması başından beri düşünen bir şeyim doğrulamasını sarıp sarmalar, çünkü burada var olmak ile bir şey olmak eşanlamlı terimlerdir ve bununla birlikte varlığımı olumladığım anda düşündüğümün de

6 Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. Tisserand, VIII, Paris, Alcen, 1932, s. 124-125.
7 *Agy*, s. 222.

farkına varırım."[8] Diğer bir deyişle, Descartes'a göre, benim özümü belirleyen, *ben düşünüyorum*'da ifade edilen veya varoluşu belirleyen aynı yapıdır ve bu yapı "ben varım" ile tamamlanır. Açık ki düşüncede şüphe götürmez olan bütün kurulumu, belirmeden ayrı bütün gerçeklik hükmünü saf dışı bırakan belirendir. Düşüncedeki bu ikilik bir uzaklık veya ayrılık ifade etmekten çok bir özdeşliğe işaret eder: Mesela bana öyle geliyor ki görüyorum (*videre videor*[9]) ifadesinde bizzat bu iki yönlülük duyum ismini alır. Bu bağlamda, her düşünce şüphe götürmezdir, çünkü kendisini kat eden bir ideye sahiptir, düşünce yoluyla bilgi sahibi olmak için zihnimin bakışını bu ideye yöneltirim ve hatta bu iç bakış olmadan söz konusu ide ortadan kaybolur.

Öyleyse, fenomenolojinin bakış açısından, Descartes'ın "*cogito ergo sum*" önermesi temel bir ilke olmaktan ziyade sadece kendisinden itibaren varlık önerisinin ortaya çikabileceği vazgeçilmez bir öncülün sistematik gelişiminden ileri gelir. Bu öncül, tezahürden başkası değildir ve Descartes'ın sisteminde bu yapı "düşünce" olarak adlandırılır. Bu öncül *cogito* içeriği ile saptanır. Öyleyse, *cogito*'nun yaptığı gibi dolaysız olarak düşünceden varlığa gitmek, basit bir şekilde varlığı ön-varsaymak veya varlığın kavramını saptanmamış olarak bırakmaktan çok, varlığın özüne dair bir sorgulamayı gerektirir. Fakat Descartes'ta varlık, töze yani şeye tekabül eder. Descartes tözsel öznenin varlığını *cogito*'dan hareket ederek çıkarır. Şu halde, Husserl sonrası fenomenolojinin temel sorunu düşünümsellikten (*reflexivité*) geçmeyen bir özne, *benim-olma* tasarlamaktır. Özneyi düşüncenin öznesinden farklı bir şekilde tasvir etmek gerekir. Öyleyse ego'nun *benim-olma*'sını

8 J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes, Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, s. 227.

9 Burada Michel Henry'nin Descartes yorumuna benzer bir bakış açısını benimsiyoruz. Ona göre "*cogito* son kertede en açık ifadesini *videre videor* önerisinde bulur: Bana öyle geliyor ki görüyorum". Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse, le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, s. 24.

düşünümsellikten farklı bir şekilde tasarlamak, yani "kendine ilişki"yi edimsel saydamlıktan farklı bir şekilde tasavvur etmek gerekir.

Bu noktaya kadar söylediklerimizin hepsi fenomenolojinin aşması gereken iki zorluk şeklinde özetlenebilir. Bu durumda, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da işaret ettiği gibi, ilk zorluk, kartezyen görüşün, *sum*'un varlık anlamını sorgulamasındaki yetersizliğine ilişkindir. Heidegger'in belirttiği gibi, "Descartes, '*cogito sum*' diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun, bu 'radikal' yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*'ın varlık minvali, daha doğrusu *'sum'un varlık anlamıdır.*"[10] Öyleyse, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan soru şudur: *sum* ifadesindeki "varlık" anlamı nedir? Descartes'ın sisteminde arıza çıkaran "varlık" sorusudur, çünkü bu düşünce yapısı varlık sorusunu sormamıza izin vermez. Buradaki eleştirilerin odağında kartezyen düşüncenin *ego sum*'a "kesin bilgi" *fundementum veritatis* olacak bir *certum* tarzında yaklaşmasıdır. Heidegger'e göre, *ego*'nun *cogitare*'si ile Descartes, düşüncenin varlığına değil kendi kendine beliren düşünce olarak düşünce fenomenine ulaşmıştır. Kesin olan şu ki *sum* olumlamasında, varoluşun anlamı nesnelerin varlık kipi seviyesine düştüğü ölçüde tamamıyla belirsiz olarak kalır. Descartes, *ego*'nun varlık tarzını bilemez çünkü epistemik bir kategori olan varoluşunun kesinliğine saplanıp kalır.

Heidegger'e göre, Descartes Ortaçağ ontolojisine ve *ens infinitum* (*increatum*) ile e*ns finitum* (*creatum*) arasındaki karşıtlığa bağımlı kalmıştır. Bu ontoloji Hıristiyan kökenlerine rağmen, grek felsefesinden "üretilmiş-varlık" fikrini ödünç almıştır. Heidegger'in gözünde, bu düşünce yabana atılmaz bir engel teşkil eder ve ruhun tematik bir analitiği bu zorluğu aşmak zorundadır. Heidegger'in altını çizdiği gibi, "Descartes '*Meditationes*' başlıklı yapıtındaki fundemental etütlerini,

10 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, *agy*, s. 25.

fundamentum inconcussum olarak tayin ettiği varolan üzerine ortaçağ ontolojisini tatbik etmek suretiyle yürütmüştür. Burada, *res cogitans* ontolojik açıdan *ens*'in varlık anlamı, *ens creatum* olarak sabitlenmiş bulunmaktadır. *Ens infinitum* olan Tanrı, *ens increatum*'dur".

Bilindiği gibi, "töz" var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, mutlak varlıktır. Bu tanım öncelikle Tanrı'yı çağrıştırır çünkü bu tanım ile *ens perfectissimum, nulla alia re indiget ad existendum* ideali tastamam gerçekleşir. Öyleyse kendi varlığında başka bir varolana hiçbir şekilde ihtiyacı olmayan, tözün özgül anlamına işaret eden varlık, *ens perfectissimum* olan Tanrı'dır. Böylece, Tanrı mefhumu kurucu tözlülük (*substantialité*) veya kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama momentinin ontolojik izahını mümkün kılar. Diğer taraftan, Tanrı dışındaki diğer varolanların sözcüğün en geniş anlamıyla üretilmiş olmaları gerekir. Bu bağlamda, varlık iki şekilde anlaşılır: bir taraftan üretilmiş "elde mevcut" varlık, diğer taraftan kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olarak Tanrı. İki varlık görüşü arasındaki fark sonlu-sonsuz ayrımı çerçevesinde ortaya çıkar. Bunun yanında, kartezyen düşünce Tanrı'dan başka sadece iki töz öne sürer, *res cogitans* ve *res extensa*. Yaratılmış töz, üretimi ve muhafazası itibariyle Tanrı'ya bağımlıdır. "Tanrı vardır" ve "dünya vardır" ifadelerindeki varlık konusuna gelince, bu iki varlık arasında *sonsuz* bir fark vardır, bu "vardır" sözcüğü her seferinde aynı varolana işaret etmez. Gerçekten de üç töze de aynı varlık anlamının (tözlük) atfedilmesi sorunlara yol açar ama Descartes tözlük fikrine iliştirilmiş varlık anlamını ve bu anlamanın "genel" karakterini izah etmeden bırakır. Dolayısıyla, Descartes farklı varoluş türlerinin farkında değildir, ona göre "benim", "Tanrı'dır", "dünyadır" ifadelerinde aynı olmak anlamı vardır. Onun için olmak her zaman bir tözdür: Heidegger'in gözünde bu durum temel bir ontoloji eksikliğine, yani varlığın çeşitli anlamlarının açık bir teorisi-

ni kurmayı reddedişe işaret eder. Descartes'a göre, tözlülük erişilmezdir, bu yüzden onu "düşünce" veya "yayılım" gibi temel öznitelikler ile açıklar. Heidegger bize sonlu-sonsuz töz ayrımının *ek-sistence* ve *mevcut-olma* ayrımından türediğini gösterir. Dünya-içinde-olan varlıkların varlık tarzlarının yorumu Descartes'ta dünya fenomenine ihtiyaç duyar. Heideggerci terimle Descartes dünyayı elde-olana indirger. Aslında bu ayrım, radikal bir Tanrı, ben ve "dünya" ayrımına işaret eder. Bu bağlamda, "Descartes dünya-içindeki varolanın varlık minvalini söz konusu varolanla verili kabul etmediği gibi, menşeinin örtüsü kaldırılmamış ve meşruiyeti açıklığa kavuşturulmamış bir varlık düşüncesini (varlık = daimi mevcut-oluş) temel almakta ve bu surette dünyaya adeta kendi "sahih" varlığını dayatmaktadır".[11] Elde-olan varolanın sürekliliği dünya-içi varolanın varlık-anlamını, dünyanın fenomenalliğinin zararına, kesinliğin ona empoze ettiği bir kabule indirgeyerek belirler. Gerçekten de sonlu ile sonsuz töz arasındaki ayrım *substantia*'nın sadece ontik bir onayına doğru yönelimi pekiştirir. *Ego cogito*'nun sonluluk ile tasvir edildiği gibi, bu sonluluk sadece antropolojik değil neredeyse ontolojik bir işleve işaret eder. Sonluluk şüpheyi kışkırtıp *cogitatio*'yu ortaya çıkarır, *cogitatio* ise dünya varolanlarını kurar. Böylece *ego*'nun sonluluğu, *ego*'dan başka varolanların varlık minvalini dolaysız olarak belirler.

Heidegger'in Husserl fenomenolojisinden uzaklaşması, ondaki kartezyen önvarsayımların eleştirisi ile tamamlanır. Husserl, Descartes'taki sorunun farkında olsa bile *sum*'un varlık anlamı sorusunu sormaz, *cogitationes*'in varlık anlamı sorusuna cevap aramaz. Heidegger'in açıkca ortaya koyduğu gibi her özne düşüncesi *subjectum*'u[12] ontolojik olarak ortaya

11 *Agy*, s. 99.

12 Yunanca kökenli *sub-jectum* Eski Yunancadaki "hypo-keimenon"dan gelir. "Hypo", "altta" "keimenon" da "yatan" demektir. Nami Başer'in anlattığı şekliyle bu sözcüğün anlamlarına bakmakta fayda var: "Bu sözcük [hypo-keimenon], Latinceye Cicero tarafından küçük bir anlam kaymasıyla çevril-

koymakta ısrar eder. Bu bağlamda, sonlu ile sonsuz töz arasındaki ayrım Husserl'de kurulu olan ve transandantal olan ayrımı olarak ortaya çıkar.

Bu durum bizi ikinci zorluğa götürür: özne töz olarak düşünüldüğü sürece, düşünce bu tözün temel özniteliği olarak anlaşılır ve düşündüğü şeyden ayrı olarak ortaya konur. Düşünce bu durumda belirmenin şartı olamaz, çünkü düşündüğü gerçeklikten koparılmıştır. Böylece Descartes düşünülen şey ile düşünceyi birbirinden ayırır. Bu durumda, kendisi olmayan nesneyi inşa eden düşünce özgüllüğünü korur ama tezahür eden fenomenler feda edilip temsil olarak yorumlanır. Bu açıdan, bütün *reel*'i kendinin dışında tutan kartezyen tözsel içsellik, tasarımlara ilişkin bir zorluğu ortaya çıkarmış olur. Bu bağlamda düşünce "bir şeye açıklık" olamaz ve fenomenolojik boyutunu feda eden psikolojik bir tekillik olarak kalır. Dünyanın varoluşunu yadsıyıp bundan hareketle, kendi vücutsal varoluşunu geri plana atan kartezyen girişim, ilk kesinlik olarak dünyadan yoksun bir özneye yönelir. Aslında

---

miş. Cicero 'yatan' yerine 'jectum', 'atılan' diyerek küçük bir değişiklik gerçekleştirmiştir. Ama bu iki kısımdan oluşan sözcük Eski Yunanda olduğu gibi sonradan Latincede ve bütün Batı dillerinde bileşik bir sözcük olarak üç ayrı anlama gelmiştir: 1) Konu: Bir filmin bir romanın konusu derken bu söz kullanılır çünkü konu bir yerde, anlatılanların altında yatandır. 2) Kul, tebaa, vatandaş: Bir dönemdeki politik iktidara bağlı, onun döneminde orada altta yatan kişi elbette aynı zamanda kuldur. 3) Dilbilgisinde özne, yani fiilin gösterdiği işi yapan, üstlenen, sorumluluğunu alan ad aynı zamanda öznedir. Buradan yola çıkarak psişik yapıdaki özelliklerin tamamını bir tür birlik içerisinde yaşayan, hangi taşı kaldırsak altında yatan da öznedir. 1928'de Dolmabahçe'de yapılan dil çalışmalarından başlayarak da Türkçede önerilen özne, her şeyden önce bu anlama karşılık olarak önerilmiştir. Ama Batı dillerinde öbür anlamların da her zaman olasılık olarak alttan alta bulunduğunu bilmemiz gerekir. 4) Ayrıca Fransızcada isim değil de sıfat olarak kullanıldığı zaman 'maruz', elverişli, eğilim gösteren gibi bir anlamı da vardır bu sözcüğün. Sözgelişi, 'sujet à la migraine' dersek baş ağrılarına eğilimli, sık sık baş ağrılarına maruz kalan, anlamına gelir. 5) Mantıkta bir önerideki bütün özelliklerin kendisine gönderme yaptığı şey, müzikteki bir füğün genel teması, operada Paris operasındaki baletlere ve balerinlere genel ad gibi yan anlamlar da her zaman olmasa bile arada bir karşılaşılabilen anlamlarıdır bu sözcüğün". Nami Başer, *Lacan*, Fikir Mimarları Dizisi, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 41-42.

Descartes özne ile dünyayı hiçbir zaman birleşmeyecek bir şekilde ayırır. Böyle bir özne, özü itibariyle dünyaya yabancı olup oluştan yoksun kalır. Kendisine hiçbir şey "ulaşmaz" çünkü kendisine ulaşabilecek her şey dünyanın tarafında kalmıştır: varolanları sadece bilebilir.

Bu durumda, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan soru şudur: Kendi ile ilişkide olan öznenin varlık muhtevası nedir? Bu sorunun cevabını kendine şeffaflık olarak düşüncenin değil varoluşun tarafında aramamız gerekir.

II

Öyleyse, dışarıda varolan, yabancı ve aşkın bir gerçeklikle nasıl bir ilişkiye girebiliriz? Algılayan için nasıl ise öyle olan bir dünya fikrine, aşkınlığında dışsallık olan uzakta-varolan (*être-à-distance*) bir dünyaya nasıl ulaşabiliriz? Merleau-Ponty'nin diliyle ifade edecek olursak, "asıl soru şudur: beni aşana ve ancak ve ancak benim bakışım ve yaşantım itibariyle var olan fenomenlere nasıl açılabilirim, beni tanımlayan ve bana yabancı her mevcudiyetin koşulu olan kendime mevcudiyet (Fr. *Présence à moi-meme*. Alm. *Urprazens*) nasıl aynı zamanda mevcudiyetten çıkma (Fr. *dé-présentation* Alm. *Entgegenwartigung*) olabilir ve beni kendimden dışarıya fırlatır?" (*AF*, 417). Görüldüğü üzere, Merleau-Ponty burada öznenin kendine mevcudiyeti ve dünyaya olan aşkınlığından bahseder. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz ki fenomenoloji bu gerilimin açığa çıkarılması ve aşılması konusunda radikal bir rol oynar ve sadece yönelimsellik prensibi bu başkalığa kabul edilebilir bir statü verebilir. Bu girişim dış, nesnel veya aşkın olanı belirli bir öznelliğin bağlılaşığı olarak görmeyi hedefler. Bunun için, öncelikle öznelliğin kendi içine kapanması fikrini eleştirmek gerekir. Zira söz konusu fikir, içinde tasarımların veya fenomenlerin bulunduğu kendi içine kapalı bir özne ile dünya arasında dış, yabancı ve zorunsuz bir ilişki varsayar.

Kartezyen bakış açısında, özne özbilinç olarak, kendine şeffaftır ve her türlü saydamsızlığı dışlar, nesne ise dışsal ve *partes extra partes*'tir ayrıca her türlü duyarlıktan muaf olup bir iç boyuttan yoksundur. Kartezyen senaryo tanımlaması ile göstermeye çalıştığımız gibi, bu ilişki Descartes tarafından açıkca ifade edilmese de şeysel varoluşun önceliği ile yönetilir. Şeyleştirmeye yönelik bu eğilim, diğer bir deyişle, bilincin varlığını şeylerin varlığı kipinde yani bir töz olarak düşünmek, bilincin kendinden başka olana açıklığını düşünmemizi engeller. İşte fenomenolojinin asıl kurucusu Husserl'in bütün çabası, bu şeyleştirme riskine karşı koymak ile itkilenmiştir. Husserl bilincin tanımlanmasında her türlü realizmi reddeder. Ona göre bilincin şeyleştirilmesinden kurtulmak esastır, çünkü hiçbir zaman kaçındığımızdan emin olamadığımız derin ve devamlı bir risk söz konusudur. Aslında, otantik olarak düşünmek bu şeyleştirmeye karşı düşünmektir ve kendi halinde verilmediği yerde bu şeyleştirmeyi göz önüne sermektir. Ancak bu halde tezahürü *kendisi gibi*, dolayısıyla bir aşkınlık boyutu içerdiği şekilde ve her türlü içselleştirmeden ve idealleştirmeden kaçındığımız ölçüde kavrayabiliriz. Bunun için Husserl'in fenomenolojiye miras bıraktığı evrensel *a priori* korelasyon çerçevesinde ilerlemeliyiz. Evrensel *a priori* korelasyon, aşkın varolan (bilince aşkın olan anlamında) ile öznel verilme kipleri arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkiye işaret eder. Varolanı, varolan olarak niteleyen aşkınlığı, geleneğin istediği gibi bilince göreceliği dışlamak yerine bu göreceliği içerir; öyle ki yalın bir anlamda bilince görünmeyen bir var olan, var olamaz. Diğer taraftan, aşkın varolan için geçerli olan, aynı şekilde tezahürün öznesi için de geçerlidir. Diğer bir deyişle, korelasyona göre öznenin varlığı, tezahür eden dünyaya olan göreceliğini içerir ki her özne dünyaya taşınan, dünya ile ilişkide olan bir öznedir; öyle ki bu ilişki onun varlığına katılır. Hussserlci bakış açısından yönelimsellik korelasyonun özne tarafından tasvirine tekabül eder. Eğer dünya görünüşe gelen, beliren ise, bilinç

olarak adlandırdığımız kendisine beliren, tasarımlara sahip bir töz olarak var olamaz, aksine dünya ile daimi bir ilişkide olup dünyanın tezahüründe ortaya çıkar. Dünyanın belirmesinde tükendiği gibi, bilinç de görünüşe getirmesinde tükenir, yani, bilinç dünyaya, fenomenalliğe bağımlıdır ve ondan kopamaz. Yönelimsellik bilincin bu özelliğini betimler. Dünya, belirmesinden ayrı düşünülemezken özne de dünya ile ilişkisinin dışında tasavvur edilemez, varoluşu bu ilişkinin dışına taşmaz.

Fenomenolojinin başlıca görevi korelasyondaki terimlerin varlıklarının anlamını düşünmektir. Bu durumda, korelasyon öyle mümkün olsun ki içindeki terimler ilişki içinde emilmeden ve birbirlerine geçmeden bu ilişki korelasyondaki terimlerin kurucusu olsun. İşte bu yüzden fenomenolojinin önündeki asıl tehlike ilişkinin terimlerini ayırma etkisine sahip olarak şeyleşme tehlikesidir. Öyleyse sorulması gereken, bilincin şeyleşme tehlikesine karşı yönelimselliğin varlığı sorusudur. Bu anlamda, bilincin dünyayı görünüşe getirmesi için, bir şey olarak tasarlanmaması gerekir.

Aslında, Husserl'in gözünde Descartes'ın çizdiği yol bilincin transandantal statüsünü felsefi olarak tanımlamaya götürür. Gelgelelim, Husserl'in gösterdiği gibi, dünyanın varoluşunu sorgulamak yerine onu yadsıyan kartezyen kuşku doğal var oluş veya kendinde var oluş olarak dünyaya atfedilen naif varlık anlamını varsayar. Bu bağlamda, Descartes, doğal tutum alanında kalır çünkü dünyanın varoluşundan kuşku duyarak, geçici de olsa olmadığını varsayıp dünyaya atfedilen bu naif varlık anlamını onaylar. Dünyanın varlığını yadsımak dünya için "var olma"nın ne demek olduğunu sormayı engeller. Bu durumda, transandantal olan kurucusu olduğu şeyler modelinde düşünülür. Kartezyen şüphe, Husserl'in terimleriyle, "dünyanın bir parseli"ni kurtarır. Böylece, *res transcendant* radikal bir biçimde ayrı olarak *cogitation*'un gerçek varlık anlamına ulaşamaz. "Ben"i *substantia cogitans, mens siva anima*, olarak tanımlayan Descartes, transandantal realizme düşer, deyiş ye-

rindeyse, töz niteliğini elinde tutarak, *ego*'yu dünyadaki diğer tözler seviyesine yerleştirir.

Bu transandantal realizm, hiç kuşkusuz bir çelişkidir çünkü dünyanın tezahür şartını onun bir gerçekliği yaparak, tezahürü, tezahür eden bir gerçeklikten itibaren açıklar. Bilindigi gibi, Husserl, realizm veya tözleştirme temelli güçlüğün ve riskin son derece farkındaydı. Bilincin dünyayı görünür kılma şartı, onun hiçbir şekilde dünyasal (*mondain*) gerçeklikler tarzında var olmamasıdır. Eğer yönelimsellik kavramını ciddiye alırsak, onun özgün bir var olma tarzına işaret ettiğini anlarız. Yönelimsellik dünyaya aktif bir açılma olan bir var oluş, "kendi dışına çıkma" olarak, hiçbir durumda şeysel veya tözsel bir varoluş olamaz.

Merleau-Ponty, Husserl ve Heidegger'in izinden giderek kartezyen *cogito*'ya fenomenolojik bir biçim/anlam vermeye girişir. Fransız filozofun belirttiği gibi: "Hegel'in sözü: an sich oder für uns = kendinde şeyi dolaysız olarak yakalamaya çalıştığı için öznelliğe geri düşen bir düşünce (refleksif düşünce) vardır – ve tam tersine bizim için varlık tarafından ele geçirilmesi yüzünden, varlığı yakalayamaz ve kendinde şeyi ancak anlamlandırma (*signification*) olarak yakalayabilir. Hakiki felsefe = kendinden çıkışı kendine geri dönüş ve tersi [kendine geri dönüşü kendinden çıkış] yapan şeyi kavramak. Bu kesişmeyi (*chiasme*),[13] bu dönüşümü kavramak, işte zihin budur"

13 Bir retorik terimini yeniden ele alarak (kesişme, aralarındaki ilişki, kusur açısından zengin ve nitelik açısından fakir olma gibi simetrinin gerektirdiğinin tersi olan dört terim içeren bir üslup figürüdür) Merleau-Ponty; her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve görünen, işaret/gösterge ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya ayrılığını/farkını değil de ayrılık içinde özdeşliğini (ya da aksine birliğini) düşünmeye çalıştığı her seferinde kesişme kavramını işin içine sokar. Kesişme, iç içelik (*entrelacs*), tersine çevrilebilirlik (*réversibilité*), *Algının Fenomenolojisi*'nde taslağı çizilen ama ancak düşünümün karşıtlıklarının eleştirisi (özne-nesne; iç-dış; ben-başkası vb.) radikalleştiğinde ve "gerçek felsefe"nin diyalektik ihtiyacı formüle edildiğinde gerçekten temalaştırılan ontolojik bir yapıyı işaret etmektedir. Bkz, Pascal Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, Fr. çev. Emre Şan, Say Yayınları, 2012, s. 88.

(*GG*, 252). Dolayısıyla, Hegel'in iki zıt hareket arasında ortaya koyduğu özdeşliği yeniden düşünmek gerekir: zihin kendine geri dönüp mutlak zihin haline gelmek için kendinden çıkmak ve doğada kendisini yadsımak zorundadır. Merleau-Ponty bu özdeşlikte kartezyen *cogito*'nun açmazlarını çözecek yapıyı keşfeder ve refleksiyonun çift kutupluluğunu ortaya koyar. Böylece öznenin kendisini dünyadan uzaklaştırdığı refleksif hareket ancak aynı öznenin dünya ile içi içe geçmesiyle mümkündür.

İşte kartezyen *cogito*'yu yeniden düşünmek için Hegel'in öne sürdüğü, kendinden çıkış ile kendine geri dönüşün özdeşliği doktrinini fenomenolojide yeniden keşfetmeliyiz. Merleau-Ponty Husserl'in *noesis-noema* korelasyonu teorisini bu tarz bir okumaya tabi tutar: "Bilinç bir şeyin bilincidir ve *noesis-noema* korelasyonu daima işler – fakat kendini *noesis* olarak ele almadan nasıl bir *noema*'sına sahip olabilir? Oysa kendine *noesis* olarak sahipse, kendisini bir nesne olarak (refleksiyon ile) ele alabilir ve bu anlamda *noesis-noema* korelasyonu sadece tek yönde işlemez; tersine çevrilebilirlik mümkündür. Hegel de bunu ifade edecektir: bilinç işte bu tersine çevrilebilirlik (*réversibilité*), bu değişimdir (Husserl'de yönelimsellik bu anlama sahip olur)".[14] Tersine çevrilebilirlikle anlatılmak istenen şudur: Fenomenolojik bakış açısına göre dünyaya açılma, dünyanın keşfi birbirlerine alternatif olamazlar. Bu özel parelelliğe göre *ego*'un kendiliğinin koşulu dünyaya açılımdır.

İşte Merleau-Ponty bu tersine çevrilebilirlikte, bu kesişmede, çağdaş felsefenin en çok tartışılan kavramlarından biri olan yönelimsellik için yeni bir model bulur. Zira Derrida'nın da daha sonra master tezinde vurgulayacağı gibi, "Yönelimsellikle ilgili temel mesele, 'ampirik ile aşkınlık, olgusallık

14 Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, S. Ménasé (haz.), önsöz, Cl. Lefort, Paris, Gallimard, 1996, s. 298.

ile ideallik' arasındaki ilişkinin ne olduğudur".[15] Yönelimselliğin, hareketinin özüne ilişkin bir muğlaklığı vardır. Bu hareket, aynı zamanda hem üretim (*production*), hem alırlık (*réceptivité*), hem yaratma (*création*) hem görü (*intuition*), hem etkinlik (*action*) hem edilginliktir (*passivité*)"[16].

Bu modeli anlamak için Husserl'in bu yönelimselliğe yüklediği özel işlevi iyi kavramamız gerekir. Husserl, Brentano'dan ödünç aldığı yönelimsellik mefhumu *Mantıksal Araştırmalar* (*Logische Untersuchungen*)[17] kitabının V. Bölüm'ünde, yeni bir anlam katar. Brentano'dan miras kaldığı şekliyle Husserl'e göre zihinsel süreçlerin temel özelliği, her bilincin bir şeyin bilinci oluşudur. Yönelimsellik bir şeyin deneyimi veya bilincidir. Bilincine bir konuya yönelişini, bir şeyle ilişki kurmasını dile getiren yönelimsellik Husserl'de yaşantı (*Erlebnis*) kavramıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Yönelimsel yaşantının bizzat kendisi bir fenomendir ya da bir fenomene karşılık gelir, zira herhangi bir fenomen bize tezahür eden herhangi bir nesneyi ifade eder. Tüm yaşantılarda bir nesne ya sunulur (*présenté*) ya da temsil edilir (*représenté*). Bir şeyin, yargının veya bir arzunun konusu olması için öncelikle yargının veya arzunun nesnesinin temsil edilmesi gerekir. Dolayısıyla hem yargıda hem de arzuda arzunun konusu öncelikle bir nesnedir. Dolayısıyla Brentano'nun yönelimselliğin temel özelliği olarak ortaya koyduğu gibi psişik fenomenler ya temsillerdir ya da temsillere dayanırlar.[18] İşte Husserl *Mantıksal Araştırmalar*'ın beşinci bölümünde bu önermeye bir anlam vermeye girişir, zira temsil kavramı hem farklı yaşantılara ortak bir içeriğe, maddeye, yani bir şeyin

15 J. Derrida, *Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, s. 121.

16 Z. Direk, *Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları*, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Ankara, Epos, 2004, s. 136.

17 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Fr. çev. Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1959, 1961 ve 1963.

18 *Agy*, c. 10, s. 172.

temsiline hem de saf bir temsil olan bir niteliğe işaret edebilir. Bu yüzden Brentano'nun önermesinin ilk kısmındaki temsil bir nitelik ikinci kısmındaki temsil bir içerik, madde olarak anlaşılır.[19] Husserl bu muğlaklığı aşmak için temsili nesneleştirici bir eylem olarak kabul eder: "İçinde herhangi bir şeyin nesneleştiği her eylem bizim için temsildir."[20] Böylece, Brentano'nun önermesi Husserl'in yönelimsel eylemler çözümlemesinde kendine bir yer bulur, öyle ki her madde her içerik nesneleştirici bir eylemin içeriği, maddesidir ve ancak böyle bir eylem sayesinde yeni bir nitelik yaşantısının maddesi olabilir. Öyleyse bir maddesi olan ve bir temsile dayanan her eylem nesneleştirici bir eylemdir.

Bu durum Husserl'in yönelimsellik teorisinin ne kadar entelektüalist bir yanının olduğunu gösterir, zira o teorik girişimin önceliğiyle belirlenir. Tüm yönelimsel eylemlerde hedeflenen, bilincin dışı olarak gerçeklik ancak bir nesneleştirme faaliyetiyle yakalanabilir. Bu durumda dünya bize bir tefekkür halinde verilir. Şu halde Husserl'e göre nesneleştirmeyen eylemler, konusu oldukları şeylere bir mevcudiyet atfedemez, mesela arzunun konusu olan şeyin mevcudiyeti ancak onda temsil edilende husule gelir. Nesneleştirmeye tanınan bu ayrıcalık, Husserl'den sonra gelen filozoflar tarafından eleştirilecek ve bu girişime alternatif yollar aranacaktır. Öyleyse önümüzde duran soru şudur: temsili-olmayan bir ilişki veya nesneleştirmeyen eylemler halihazırda özel bir yönelimsellik fikrine tekabül etmez mi? Nesneleştirmeyen eylemler tarafından kurulan mevcudiyet minvali aslına-uygunluk ilkesiyle hareket eden bir temsilin nesnesinden ayrı düşünülemez mi? İşte Merleau-Ponty'nin yönelimsellik konusunda Husserl'den ayrıldığı nokta tam da burasıdır. Öyleyse, bilincin dünya ile olan ilişkisini bu temsile dayanan modelin dışında düşünmek dünyanın yaşantılara olan dolaysız kesinliğini idealizme düş-

19 *Agy*
20 *Agy*, s. 269.

meden kavrama imkânı da verecektir: söz konusu yaklaşım Husserl sonrası fenomenolojide iki ana akımı ortaya çıkarır.

Michel Henry'nin başını çektiği ilk akım, fenomenalliğin temeli olarak egonun yaşayan içkinliğini araştırır. Böylece tezahür problemi kendisini yaşam problemi olarak ortaya koyar. Michel Henry'nin çabası, temel varlıksal alan olarak ele aldığı yaşamın sistematik bir fenomenolojisini oluşturmaktır. Ona göre yaşam dışsallık ile tanımlanamaz. O, yaşamı kesin bir içkinlik olarak tanımlar. Herhangi bir "dışa açılış" (dünyaya, nesnelere yönelme) olmadan önce, yaşam kendini duymaktadır, kendini duyma deneyimidir. Yaşamın bu temel alanı, dolaysızlık, edilgenlik (kendine edilgin olma), özgür olmayış, mutlaklık gibi kavramlarla tanımlanabilir. Böylece, algının, temsilin, dilin öncesinde ve onlardan kesin olarak ayrı olan mutlak öznellik söz konusu olur: yaşam algılamaz, temsil etmez, konuşmaz, görmez; o, kendi karanlığında tanımlanır. Michel Henry, yaşamın fenomenolojisini çizerken; aşkınlığı (dışsallığı, dünyayı – öyleyse algıyı, temsili, dili vs.) inkâr etmez, sadece onun ikincil bir fenomenallik düzeyi oluşturduğunu belirtir. Bu anlamda, "içkinlik, aşkınlığın özüdür". O, yönelimsel yaşamı Husserl'deki anonimliğinden kurtararak, kendisinden daha eski bir temele kaydeder ve yönelimsellikte "yönelimsel-olmayanı" tespit ederek, onu mümkün kılana doğru ilerler. Heidegger fenomenolojisi Varlığa, dünyaya açılma, dünya içinde varolma, "kendinin dışında olma" (*ek-stasis*) kavramlarıyla yaklaşır, böylece dışsallığı, bir dışsallık ufkunun önaçılımını esas alır. Michel Henry'e göre ise Heideggerci aşkınlığa özgü dışsallık kökensel tezahürün asıl yapısını izah edemez ve ona ontolojik bir temel kazandırmaz. Bu durumda iki ayrı fenomenallik rejimi düşünülebilir: Michel Henry dünyanın tezahürüne karşı yaşamın fenomenalliğini ortaya koyar zira ilkinin ufkunun aşkınlığı ile yaşayanın radikal içkinliği, yani kendine dolaysız tezahürü veya kendine mesafesiz mevcudiyeti karşıtlık içerisindedir. İçkin

tezahür, mutlak birliğinde özü tanımlar, öyle ki onda beliren ve belirdiği şey mükemmel bir özdeşlikte çakışır. Bu, yaşamın tezahürüdür. Fiili olarak yaşanmış yaşam, yani öznel yaşam, kökensel fenomenalliktir ve diğer tüm fenomenalliklerin kaynağıdır.

Michel Henry'nin tersine, Merleau-Ponty'nin başını çektiği ikinci akım, yönelimsellik eylemini öznenin merkezine yerleştirerek, bilincin dünya ile kurduğu ilişkiden yola çıkar. Dolayısıyla yönelimselliğin özünü bilincin (bilince aşkın) aşkın nesneyle ilişkisiyle değil dünyasal bir aşkınlıkla ilişkisiyle tanımlanır. Merleau-Ponty, Husserl'in ısrarla ayırmak istediği *hyletik* moment ile *noematik* momentin, içkinlik ile nesnelliğin kökensel birliğini savunur. Merleau-Ponty'ye göre duyusal moment halihazırda aşkın bir karaktere sahiptir. Bu yeni bakış açısında duyusal olandan anlama geçiş, duyusalın yerine nesneleştirici bir temsili koymaz, zira anlam duyumsanır olanda tutulur ve onun tarafından sarılıp sarmalanır. İşte Merleau-Ponty'nin yönelimsellik tanımı duyusal ile anlamın arasındaki bu bağlantıda ortaya çıkar.

III

Merleau-Ponty'nin yaklaşımında *cogito*, yönelimsellik ve öznellik kavramları birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, bu kavramların evrimini görmek için onları bir arada ele almak gerekir. Merleau-Ponty işe *cogito*'nun zihinsel ve içsel yapısını eleştirmekle başlar. Heidegger'in aksine Merleau-Ponty'nin eleştirisi ontolojik değil daha ziyade fenomenolojiktir, zira hem şeylerin tezahürlerini hem de *cogito*'nun kendi kendisine tezahürünü ilgilendirir, Öyle ki Merleau-Ponty bu iki tezahürü *sum*'un varlık minvalinin kavrayışının temel unsurları olarak görür. Merleau-Ponty, Descartes'a doğrudan *sum*'un varlık anlamını neden izah etmediğini sormaz, ona göre asıl sorun Descartes'ın refleksiyonun büyüsüne kendisini çok çabuk kaptırması ve *ego sum*'u irdelemeden saf zi-

hin olarak kavramasıdır. Dolayısıyla, kartezyen *cogito* kendi vücudunu, daha sonra *cogitatio*'lara dönüştüreceği yayılımlı şeyler tarafına atar. Merleau-Ponty *cogito*'yu yeniden ele alışında, onun varlığı ve tezahürü arasında kesin bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre artık kendi kendinin deneyimi veya öz-bilinç zorunlu olarak kendinin upuygun bilgisini, yani bilincin varlığının tezahürü ile olan upuygun bilgisini içermez. Dolayısıyla, öz-bilinç esnasında husule gelen "kendilik" (*soi*) hiçbir zaman edimsel iç algının kendiliği ile tamı tamına örtüşmez. Kendilik, kendinden çıkış ve kendine dönüş hareketlerinin bütünüdür.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde klasik rasyonalist bakış açısıyla *cogito*'yı tanımlamaya karşı çıkar: "Hakiki *Cogito*, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlamaz, dünyanın kesinliğini dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da dünyanın kendisini, imleme dünya ile değiştirmez. Aksine düşüncemin ta kendisini değişmez bir olgu olarak tanır ve beni 'dünyada-varolan' olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışarıda bırakır" (*AF*, VIII). Kartezyen rasyonalizmin ortaya koyduğu şekliyle *cogito* artık mutlak kökensellik olarak tasarlanamaz, rasyonel akıl tek başına hakikati veremez, zira dünya deneyimimiz sadece bir düşünceye veya kavrama indirgenemez. *Cogito*, bu içsel merkezden kişinin kendi farkındalığına varmasıdır. Fakat bütün bir anlam, sırf bu nedenle (*ipso facto*) saf bir *Ben*'in ürünü olarak, bir düşünce eylemi olarak kavranır ve rasyonalizm, deneyciliği kolaylıkla çürütebilmesine rağmen, içinde duyusal olana yer vermemesi ve içeriğinin zorunsuz olması nedeniyle deneyimin çeşitliliğini açıklayamaz.

Aslında, refleksif bilinç, düşünüm öncesi algısal bir yaşam tarafından öncelenir. Dolayısıyla öznenin tanımını yeniden düşünmemiz gerekir: Özne, kartezyen anlamda, düşüncenin mutlak saydamlığında *cogito*'nun faaliyeti olarak kendi ken-

dine tezahüründe tanımlanamaz. Özne kendinin sahibi değildir ve düşüncesinin saf öğesinde kendi kendine dolaysız olarak mevcut değildir. *Cogito* tarafından ifade edilen hakikat, tüm teorik yaklaşımları önceleyen, kökensel bir sav olarak *urdoxa*'yla dünyaya ilksel bir inanışla desteklenir, öyle ki bu inanışa göre, ilk hakikat *ben düşünüyorum* değil, benim aracılığımla bir şey tezahür ediyor demektir. Bu tezahür Husserl'in işleyen yönelimsellik (*intentionnalité opérante*) dediği şeye tekabül eden düşünüm-öncesi bir *cogito*'ya sunulur. Husserl'in "edim yönelimselliği"nden ayrı olarak ortaya koyduğu işleyen yönelimsellik öncelikle *ek-statik* yapısıyla bilincin mutlak yapısını zedeler. Asıl amaç bilincin etkinliğindeki edilginliği kavrayabilmektir. Yönelimselliğin insan yaşamına ait bir özellik, bir iç algı nesnesi mi olduğu yoksa dışarıda, şeylerin arasında mı olduğu tartışılmıştır. Fakat Husserl'in ve takipçilerinin temel öngörüsü onun ruhsal yaşantıların betimsel bir özelliğinden çok, özne-nesne ilişkisinin somut bütünü olduğu yönündedir. Eugen Fink'in dikkat çektiği gibi "yönelimsellik bir 'veri' (*datum*) değildir; dışsal ya da içsel bir 'verilmişlik' modeli üzerinden anlaşılamaz; çünkü 'dışsal olan' ile 'içsel olanın' birbirinden ayırt edildiği boyutu ilk kez yönelimsellik açığa çıkarır. Yönelimsellik ilişkinin ta kendisi olduğundan, ilişkinin taraflarından sadece birinin hesabına geçirilemez".[21] Dolayısıyla, işleyen yönelimsellik *cogito*'nun durmadan beslenmek zorunda olduğu kökensel bir anlam katmanına işaret eder.

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi "Bu genişletilmiş yönelimsellik mefhumu sayesinde fenomenolojik 'kavrayış' (*compréhension*), 'hakiki ve devinimsiz doğalarla' sınırlı olan klasik 'idrak'ten (*intellection*) ayrılır ve fenomenoloji bir oluşum (*genèse*) fenomenolojisine dönüşebilir. Söz konusu olan

21 E. Fink, "Die intentionale Analyse und das problem des spekulativen denkens", Alm. çev. Çağlar Koç, *Baykuş*, Eylül 2010, sayı 6: Husserl'in Gör Dediği, s. 99.

ister algılanmış bir şey, ister tarihsel bir olay isterse de bir öğreti olsun, 'kavramak' toplam yönelimi yeniden elde etmektir. Sadece algılanan şeyin 'özellikleri'nin, 'tarihsel olguların' kalıntılarının, öğretinin getirdiği 'fikirler'in temsil için ne olduklarının değil, camın, taşın ya da bir parça balmumunun özelliklerinde, devrimin bütün olaylarında, filozofun bütün düşüncelerinde kendini dile getiren tek varolma biçiminin kavranmasıdır" (*AF*, XIII).

Öyleyse, Merleau-Ponty'ye göre bana beliren kırmızı, ancak bir bütün oluşturduğu diğer kırmızılara bağlanarak veya hükmettiği veya boyun eğdiği, kendisinden uzaklaştırdığı veya kendisine çektiği diğer renklerle ilişkisinde anlaşılabilir. Bu durum kırmızının sadece çevresinde oluşan çağrışımlarla belirlenip çevresinin etkisiyle dönüştüğü anlamına gelmez, aksine kırmızı kendi mekânından diğer mekânlara, uzak veya yakın başka olaylara gönderme yapar ve onların izlerini taşır. Merleau-Ponty'nin dünya ışını (*rayon du monde*) kavramıyla anlatmak istediği de tam olarak budur: Bir renk, diğer nesnelerden ayrı *belli* bir nesnenin *belirli* bir niteliği olarak değil, belli bir *boyut* veya belli bir *anlam kalınlığı* olarak algılanır ve onlar şeyin nesnel niteliklerinden çok "dünyanın belli bir modülasyonuna", "renkli varlığın ve görünürlüğün ani kristalleşmesine" gönderir. Böylece her görünür, anlamın sonsuz zenginliğine tekabül eden görünmez bir boyut içerir. Artık, bir özne tarafından belirli bir nesneye belirli bir duyusal nitelik atfetmekten söz edilemez. Bu nesnenin kırmızılığı, görünüşe getirdiği şeyin karşısından silinen aracı bir momenttir, öyle ki o dolaysız olarak algılanmasa da diğer yandan Husserl'in anladığı gibi öznel de değildir. İşte bu durum Husserl'in yönelimsellik anlayışından farklı bir yönelimselliğe, Merleau-Ponty'nin terimleriyle varlığa dahili bir yönelimselliğe, işleyen yönelimselliğe karşılık gelir.

Kartezyen *cogito* okumasının ötesine geçen Merleau-Ponty *öznellik* sorunsalını öncelikle vücut sorusunun ufkunda yanıt-

lamaya çalışır. Kendiliği (*ipséité*) anlamak için vücuda başvurmalıyız, zira kendilik algısına ilk teşebbüs (*GG*, 24) vücuttan gelir. Diğer Meditasyonlar'ın ruhu ve vücudu iki ayrı töz olarak ele almalarına rağmen Descartes, Altıncı Meditasyon'da ruhun ve vücudun "yaşamın akışı"nda bir olduklarını söyler. Merleau-Ponty'nin terimleriyle Altıncı Meditasyon'un paradoksu şöyle özetlenebilir: Vücudu maddi bir şeye, bilginin basit bir nesnesine bir kere indirgedikten sonra Descartes yaşayan vücudun ruhla karıştığını nasıl iddia edebilir?[22] Ruhun ve vücudun birliği muğlak bir düşünceyse *cogito*'yu nasıl keşfedebilirim? *Cogito*'yu vücuttan ayrı olarak ele alırsam Altıncı Meditasyon'un doğallaşmış öznesi nedir?

Davranışın yapısı üzerine olan 1942 yılındaki tezinden itibaren, Merleau-Ponty organizmanın fizyolojik süreçleriyle somut öznenin birliğini bütünleştirecek bir vücut analizinin peşindeydi, öyle ki somut öznenin davranışı nöropsişik olguların veya bilincin olgularının toplamından çok bir yapı olarak kavranılmalıydı. 1945 yılında yazdığı eserinde ise bu yaklaşımı pekiştirir: "Ruh ile vücut birliği birbirine dışsal iki terim arasındaki gelişigüzel bir kanun yoluyla biri nesne diğeri özne olarak damgalanamaz. Bu birlik varoluşun hareketinde her an tamamlanır" (*AF*, 105). Merleau-Ponty böylece kartezyen gelenekten tamamen ayrılarak, vücudu kendiliğin ayrılamaz bir parçası olarak tasarlayan vücutsal bir varoluş fenomenolojisinin kapısını aralar. Dolayısıyla vücudum sahip olduğum bir şey değildir, varoluşumun dayanağı değil tezahürü olarak husule gelir.

Merleau-Ponty'nin bu bağlamda varoluşçu felsefenin temsilcilerinden Gabriel Marcel'i izlediği açıktır. Gabriel Marcel "ben kimim?" sorusuna "ben vücudumum" yanıtını verir. Bu ifade ne anlama gelmektedir? Bu durum benliğin vücuda indirgendiği anlamına gelmez fakat kartezyen düşünce-

22 Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, s. 13.

nin tersine benlik vücuttan ayrı tutulamaz, zira vücut ben'i taşır ve varoluşumuzun damgasıdır. Aslında vücudumuz ile kurduğumuz ilişki ne bir sahip olma ne de bir "vücut olma" ilişkidir. Bu muğlak söylem Merleau-Ponty'ye göre vücudum duyumun içkin ve geçişli her iki anlamını da taşır: Duyumsayan vücudum aynı zamanda duyumsanırdır. Duyumsayanın ve duyumsanır olanın bu muğlak ikiliğinin muğlaklığında ortaya çıkacak ontolojik ilke klasik psikolojinin öz-vücut teorisini ve kartezyen bakışın entelektüalizmini aşacaktır. *Göz ve Tin*'de Merleau-Ponty'nin ifade ettiği şekliyle asıl sorulması gereken soru da zaten budur. "Bilmece şudur: Vücudum hem görendir, hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir ve o zaman, gördüğünde kendi görme gücünün 'öbür yanı'nı tanıyabilir. Kendini, gören olarak görmektedir; kendine, dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak, düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil –ama karıştırmayla, narsisizme, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir– öyleyse şeylerin arasında tutulmuş bir kendi, bir yüzü ve bir sırtı olan, bir geçmişi ve bir geleceği olan bir kendi..." (*GT*, 34).

Merleau-Ponty vücut ile varoluş arasındaki bağıntıyı düşüncenin söz tarafından ifadesine benzetir: sözün düşünceyi ifade etmesi gibi vücut da her an varoluşu ifade eder. Burada söz konusu olan Merleau-Ponty'nin deyişiyle, içinde ifade edilenin ifadeden bağımsız varolmadığı konuşan sözdür (*parole parlante*): "İşte vücut tüm varoluşu bu şekilde ifade eder: Vücut varoluşa dışarıdan eşlik etmez ama varoluş vücutta gerçekleşir. Söz konusu vücutsal anlamın karşısında ruh-vücut, işaret-imleme karşıtlıkları soyut momentlerdir" (*AF*, 193). Diğer bir deyişle, Merleau-Ponty kendilik yapısını sadece vücutla izah etmekten ziyade vücut-bulmayı kendilik yapısına sahip olan varoluşun bütüncül fenomeni olarak görür.

Bu anlamda ne de vücut ne varoluş insanın varlık anlamını tek başına ifade eder, zira her biri diğerini varsayar, öyle ki vücut sabit varoluş, varoluş ise sürekli bir vücut-bulma halidir. Ancak vücutla, varolma fiiline, yani orada-olma ve tezahür etme durumunun derin anlamını yakalayabilirim.

Algının Fenomenolojisi kitabında fenomonoloji ve psikanalitik bakış açılarının birbirlerine yaklaştığı "cinsel varlık olarak vücut" başlıklı bölümde Merleau-Ponty, vücut ile varoluş arasındaki karşılıklı ilişkiyi *Gestalt* psikoloğu K. Goldstein'ın çalışmalarında bahsi geçen Schneider isimli bir hasta üzerinden yorumlar (*AF*, 181). Birinci Dünya Savaşı'nda beyin hasarı alan Schneider'in algısı yalnızca o anda yapmakta olduğu şeylerle kısıtlıdır; dikkatini geçmiş veya gelecek yaşantılar üzerine yönlendiremez. Fakat Schneider'in yetersizliği nöropsikolojik bir bozukluğa işaret etmez. Merleau-Ponty'ye göre Schneider, "yönelim merkezi"ni yitirmiştir ve can sıkıntısının bile ne demek olduğunu artık bilmemektedir. Dolayısıyla hasta artık bir yaşam projesine sahip değildir. O, normal bir kişinin yönelimsellik yoluyla sahip olduğu zihin-vücut birliğini kaybetmiştir. Oysaki bu birlik herhangi bir durum içinde olmamın asıl kaynağıdır ve bizi dünyaya yöneltir. Söz konusu yönelimsellik Merleau-Ponty felsefesinde temel bir öneme sahip olacaktır, zira insana dair anlamlar Husserl düşüncesinde olduğu gibi kurucu bir transandantal *ego* tarafından değil, öznenin vücutsal deneyimi tarafından sağlanır. Dolayısıyla insanda öz-bilinç ile vücutsal dayanak arasındaki bir ayrımdan söz edilemez. Zira Merleau-Ponty düşüncesi tüm içsellik ve içkinlik fikirlerini yadsıyarak varoluşla eşanlamlı olan vücudun yararına entelektüel bilinç kavramını devre dışı bırakır ve "öznenin dünyayla ilişkisinde aktif aşkınlığı"nı (*AF*, 491) yani öz-vücudun kendini aşma hareketinin dünyaya doğru ilksel hareketimizi betimler. Fenomenalliğin bilincin içkinliğine bağlılığını yadsımak vücudun *res extensa*'ya

indirgenmesini yadsımaya denk düşer. Merleau-Ponty bizi dünyanın olgusallığına taşıyan vücutsal öznelliği ortaya koyarak bilincin saf öz-bilincin gevşekliğinde kaybolmasını engelleyecek bilince bir kalınlık (*epaisseur*) atfeder. Böylece, refleksif felsefenin saydamlığının yerine algısal bilincin saydamsızlığı ve edilginliği geçer.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin *Cogito* başlıklı bölümünde bir örtük/söylenmeden anlaşılan *cogito* (*cogito tacite*) ve bir de konuşulan/söze dökülen *cogito* ayrımında bulunur. Descartes'ın *cogito*'su "söze dökülür" veya dil aracılığıyla dolaylandırılır. Ama her felsefeden önce gelen, "kendinin kendine mevcudiyeti" olan örtük *cogito*ya göndermede bulunur (*AF*, 462). Örtük *cogito* ile konuşulan *cogito* sırasıyla temellendiren ve temellendirilendir: Dilin, bir dil bilincini, konuşan dünyayı sarmalayan bilincin bir sessizliğini varsayması anlamında, örtük *cogito* konuşulan *cogito*'yu temellendirir. Bu sessizlik düşünüm öncesi bir anlam yapısına işaret eder. Anlam Husserl'in bakış açısında olduğu gibi sabit ve özsel değildir, anlamlar da yaşayan varlıklar gibi yaşar, gelişir ve ölebilir. Anlamları ifade etme biçimimiz anlamların kendilerini de etkiler. Dolayısıyla konuşulan *cogito* örtük *cogito*'yu, bilincin bu sessizliğinin "henüz düşünülmediği ve açınlanmaya ihtiyaç duyduğu" ve ancak ifade (söze dökülen *cogito*) vasıtasıyla gerçekten *cogito* haline geleceği manasında temellendirir: "*Cogito* ile keşfettiğim ve tespit ettiğim şey, psikolojinin içkinliği, tüm fenomenlerin 'özel bilinç hallerine' içselliği, duyumun kendisiyle kör teması – hatta transandantal içkinlik, tüm fenomenlerin kurucu bir bilince aidiyeti, düşüncenin kendine saydam özgülüğü değildir, o daha çok benim varlığımı ifade eden derin aşkınlık hareketi, varlığımla ve dünyanın varlığıyla eşzamanlı iletişimdir" (*AF*, 432). Konuşulan *cogito*'yu barındıran ve ona hükmeden örtük *cogito* vücutsal varoluş hareketiyle bir olur, onun kökeni varoluşumun olgusallığıyla çakışır.

Düşünüm-öncesi varlığımıza işaret eden örtük *cogito* betimlemesi Merleau-Ponty'yi Kendilik (*soi*) sorununu yeniden düşünmeye iter. Söz konusu olan şey kartezyen kazanımın radikalleştirilmesidir. Kartezyen düşünüm, içinde kök saldığı halihazırda düşünülmemiş (*irréflechie*) düşünüm-öncesi (*pré-reflexive*) yaşamı unutur. Oysa düşünüm-öncesi yaşam dünyanın varoluşuna yönelik bir çeşit algısal inançla çakışır. Bu algısal inanç sayesinde anlamlar mümkün olur. Dolayısıyla algısal inanç seviyesinde belli bir bilinç formundan düzeyinden bahsedebiliriz, zira bilincin kendisi *ex nihilo* bir şekilde husule gelmez. Ancak algısal yaşamın kendine saydamsızlığı bir yetersizlik olarak yorumlanamaz, zira algısal varoluş dünyanın bilinci olduğu ölçüde kendine sahiptir. Kendi ile olan ilişki dünya ile olan ilişkiyle eşzamanlıdır. Merleau-Ponty'nin terimleriyle "hakiki *cogito* düşüncenin düşüncesiyle baş başa değildir: onlar birbirlerine ancak dünya yoluyla erişebilir. Dünyanın bilinci kendilik bilincinde, öz-bilinçte temellenmez, fakat onlar kesinlikle çağdaştırlar: benim için bir dünya var çünkü kendimi aydınlatıyorum; kendime saklı değilim çünkü bir dünyam var" (*AF*, 344). Dolayısıyla, dünyanın kalınlığıyla bu kendine mevcudiyet (*présence à soi*) aynı zamanda mevcudiyetten çıkmadır (*déprésentation*).

Bu durumda öznellik fenomenini anlamak için kendine mevcudiyetin kendine namevcudiyetle nasıl uyuştuğunu, kendinden çıkışı kendine geri dönüşün tersine çevrilebilirliğini anlamalıyız. Gelgelelim, Ben'in kendisiyle arasındaki bu sonsuz mesafeyi "mevcudiyet" mantığında kalarak açıklayamayız. Merleau-Ponty kendiliği bir "çukur"(*creux*), bir yokluk boyutu olarak tasarlar. Öyleyse tüm imlemelerin, algısal işlevlerin arkasındaki bu "çukur" bu "oyuk" nedir? Şu halde kendinin kendisiyle arasında açılan bu sonsuz mesafeyi aslına-uygunluk terimlerine, yani belli bir mevcudiyet varsayımına sıkışmadan nasıl düşünebiliriz? Bu düşüncenin

varolma minvalini düşünenin varolma minvalinden ayıran bu varsayıma göre bilincin varlığı, kendisini ortaya çıkaran eyleminden farklıdır, öyle ki söz konusu varlık, aslına-uygun, upuygun meşru bir bilginin konusu olsun. Bu sorun *Algının Fenomenolojisi* tarafından ortaya konulmasına rağmen, çözümü ancak son dönem çalışmalarında mümkün olacaktır ve bir yandan entelektüalizmin diğer yanda deneyciliğin reddini gerektirir.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* kitabında bilinç felsefesinin ve "konstitüsyonun" reddini radikalleştirir ve *konstitüsyona* karşıt olarak *kuruluş* (Alm. *Stiftung* Fr. *institution*) kavramını ortaya atar. "Konstitüsyonun" idealizmininin aksine kuruluş, hem yeniden ele alma hem de eski anlamlandırmaların ötesine geçme olan "işlemsel" bir anlamlandırmanın öne çıkmasını betimler ve daha sonraki ele almalarla yeni anlam yaratımları çağırır. Bilincin bu eleştirisi, dünya ile olan ilişkimi artık "dolaysız mevcudiyet" terimleriyle izah etmemi imkânsız kılar, zira onu artık etkinliğimin edilginliği veya zihnimin vücudu (*GC*, 274) olarak görürüm. Merleau-Ponty'nin asıl amacı yönelimsel fenomeni, temsil-şey ikiliklerinin ötesinde anlamlandırmayı bir yanda ideal bir boyuta diğer yanda duyumsanır bir boyuta ayırmadan düşünmektir. Bu bakış açısından kuruluş bir anlamı vazetmek değil onu açmak, duyusalın kalbinde anlamın doğuşudur. Kuruluş teorisi anlamı kendine özgü doğumu, kökeni olarak ele alır. Dolayısıyla artık kuruluş bir kavramın konumuna değil bir alanın açılmasına tekabül eder. Zira dünyayı kurma özgürlüğümüz ona aidiyetimizle bir olur.

Merleau-Ponty Husserl'in işlevsel yönelimsellik kavramını yeniden ele alarak onu varlığa dahili bir yönelimsellik (*l'intentionnalité intérieure à l'être*) haline getirip onun tüm algı çözümlemelerine hükmeden "*Bewusstsein von...*" (*GG*, 297) modelini tersine çevirir. Şu halde Merleau-Ponty'nin önündeki soru şudur: Öyle bir yönelimsellik düşünelim ki realizme

düşmeden tüm nesneneleştirme çabalarından önceki varlığı yakalasın. Dolayısıyla, "aslında bilinç bir yönelimsellik eylemi, bilincin nesneleri de bizim karşımızda *pozitif* halde konumlanan varlıklar değildir, onlar daha ziyade transandantal yaşamın ekseninde söneceği anlamlandırma çekirdeğidir ve bilincin kendisi, Kendisi için *Urpräsentierbar* iken başkası için *Nichturpräsentierbar* olarak sunulur ve duyumsamak ilkesel olarak *Nichturpräsentierbar* olanın *Urpräsentation*'udur. Bilince aşkın olan, şey, artık nitelik (*quale*) seviye (*niveau*) veya boyut (*dimension*), adını alır – yönelimsel kesişme, birbirini aşma indirgenemezdir ve bu durum ya özne kavramını reddeder ya da onu bir alan veya başlangıca değin bir vardır tarafından açılan yapıların düzenli dizgesi olarak tanımlar" (*GG*, 292). Yönelimselliğin varlığı, her zaman sahiplik olan bilincin ötesinde etkinliğin ve edilginliğin birliği olarak düşünülmelidir. Merleau-Ponty bu girişimi, nesnellik-öncesi ve öznellik-öncesi bir anlam, bir varlık boyutu olarak "estetik dünyanın *logos*u" kavramıyla anlamaya çalışır. Merleau-Ponty'ye göre, halihazırda önceden varolan tek *logos*, bizatihi dünyadır ve felsefe de bu tamamlanmamış dünyayı bütünleştirmek ve düşünmek için onu yeniden ele alma edimidir. Öyleyse, dünyada olmanın düşünüm-öncesi (*pré-reflexive*) yaşamında "doğum halinde bir *logos*" vardır ve işte, nesnel düşünceden, bilincin kurucu yönelimselliğinden veya bilgi evreninden daha temeldir. Merleau-Ponty, bilinç felsefesine karşı, ayrılmaz bir biçimde dünyanın hem tezahürünü hem de anlamını taşıyan *logos*'un dünyaya içkinliğinin altını çizer. Dünyaya algısal olarak açıldığımız, "her duyusal şeyde sessizce açığa çıkan", Merleau-Ponty'nin Stoacılardan ödünç aldığı formüle göre, "*logos endiathetos*" (dünyaya içkin), "mantıktan önce bir anlamdır" ve "*prophorikos logos*" veya vazedilmiş logos, (*GG*, 222-224) onun yeniden ele alımı ve yüceleştirilmesidir (*GG*, 261). İşte bu yüzden "bizim" dilimiz hiçbir zaman kendi üstüne kapanamaz; o, şeylerin tanığı, "bir yaşam, bizim ve onların

yaşamıdır" (*GG*, 167), o, bir "dil-şey" veya "bütün varlıkların Varlığı olan bir eklemleme girişimidir" (*GG*, 168).

İşte geleneğin klasik mantıksal çözümlemelerinin saydamlık alanlarına taşıyamayacakları ilksel bir hakikat söz konusudur ve "vardır" (*il y a*) alanının mantıksal muğlaklığı ontolojik özgünlüğün izini taşır. Öyle ki ondan refleksif tezler üretemeyiz. Varlık ve tezahür arasında düşünülen özdeşliğin reddi sonucu ortaya konulan varlığın aşkınlığının bilincin perspektiflerine indirgenmediği bir ortamda, yönelimsel gönderimler sadece geçmişten olgunun şimdiliğine değil, olgunun şimdiliğinden boyutsal bir şimdiliğe veya dünyaya doğrudur, öyle ki geçmiş, şimdi ile ardışık değil eşzamanlıdır.

Merleau-Ponty Husserl'den aldığı *Lebenswelt* kavramının ortaya attığı şu düşünceyi yeniden yorumlar: Yaşam-dünyası her an anlamın tortulaşması tarafından işleniyorsa hiçbir zaman saf haliyle temsil edilemez, tam tersine her zaman, farkında olmadığı yeni kültürel yatırımlara maruz kalır. Transandantal öznellik yapılandırdığı tortulaşma süreçlerinden ve eylemlerinin yatırımlarından ileri gelirse, etkinlik ve edilginlik arasındaki karşılıklılık, idealist gelenekte olduğu gibi dünyayı bir *ide*, bir *noema* olarak görmemizi imkânsız kılar. Oysaki Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu mevcudiyet alanında varlık ile varlığın anlamı birbirlerinden ayrılamaz.

İşte daha önce örtük *cogito*'nun vazettiği sessizliğin dünyası veya bilincin sessizliği, bilincin muğlaklığına değil dikey Varlığa (*Être Vertical*) içkin *logos*'a işaret eder. "Söz konusu olan, belli bir tip mesaj etrafında değişkenlik göstererek her duyusal şeyde sessizce husule gelen *logos*'tur, öyle ki onun hakkında bir fikre sahip olmak için anlamına tensel olarak katılmalı, onun 'anlamlandırma' minvaline vücudumuzla eşlik etmeliyiz" (*GG*, 261). Öyleyse, transandantal karakterdeki anlam verme edimleri temsilin *noetico-noematik* çerçevesinde tamamlanırken, dünyanın yüklem-öncesi (*antéprédicative*) deneyimi, kökensel "vardır" (*il y a*) gizemi çerçevesinde, te-

fekkür bilincinden ziyade vücut-bulan zihinler olarak bizi dolaysız olarak dünyaya açacak bir varlık deneyimi ortaya koyar. Dolayısıyla artık temsile dayalı *noematik* modelden ayrılırız. Anlamı arama düzeni, dünyanın tortulaşma alanına kayıtlı sonsuz gönderim dizgelerinin sonucu olarak bir başlangıcı ve sonu olmadan husule gelir. İşte refleksif felsefenin, bilincin kendine saydam dönüşü olarak anlamın başlangıcı probleminin paradoksal hali de buradan gelir. Zira özbilincin apaçıklığı fikrine kendini kaptıran refleksif felsefeler varlığın aşkınlığını gözden kaçırır. Oysaki Merleau-Ponty'ye göre "algıda içkinlik ile aşkınlığın bir paradoksu vardır: Algılanan algılayana yabancı olmayacağı için içkinlik; her zaman edimsel olarak verili olanın bir ötesini barındırdığı için ise aşkınlık. Algının bu iki öğesinin çelişik olmadığını söyleyebiliriz" (*AÖ*, 50). Bir mutlak *Erlebnisse*'lerin öznel serisinden bahsedilemediği gibi kendilik (*ipséité*) de artık mutlak olarak yaşadığımız şey olmamız anlamına gelmeyip fenomenal alana bir aidiyettir, o ancak bana, şu münferit *Erlebnisse* akışına değil, fenomenal alanın aracısı olarak bana sunulan bir genelliktir. Bu anlamda öznellik artık fenomenal alanın bir özelliği, fenomenal alanda perspektiflerin merkezini oluşturan ve onu düzenleyen bir kendine özgülüktür. Zira varlık halihazırda bir varlık anlamına sahipse artık Husserlci öznel sentezden söz edemeyiz. Öznellik, ne doludur ne de boş, o bir açılımdır. Merleau-Ponty'nin ortaya attığı bu gizemli, bölünmüş ve yaralı öznellik fikri "algının müspetliği (*positivité*) varsayımının" bir eleştirisiyle beraber yürür, öyle ki bunun sonuçları ten ontolojisinde ortaya çıkan nesnel gerçekliğin tözleştirilmesinden kurtulma girişimiyle taçlanır.

TEN ONTOLOJİSİ

I

Merleau-Ponty, her ne kadar algının tüm yönlerini incelese de onun için gören ile görünen arasındaki ilişki her zaman daha enigmatik olmuştur. Fransız filozof, dokunma deneyimine ve dokunan ile dokunulan şey arasında Husserl felsefesinden miras kalan duyumsamanın bitmez tükenmez tersine çevrilebilirliği (*reversibilité*) fikrini derinleştirmesine rağmen, hiç durmadan cevap aradığı asıl soru görmenin ne olduğudur. Gören ile görünen ilişkisinde dünyaya açılan vücut için dünyanın dışsallığı, şeylerin ona olan mesafeleri, mutlak başkalıkları, erişemedikleri karşısında vücudun geri çekilmesi, görünürde yer alışı, onu bir gören olarak kuran görünürün kendine dönüşü, görüşü diğer algısal deneyimlerden ayırır. Merleu-Ponty'nin belirttiği gibi dünyamız esas olarak görseldir, kokularla ve seslerle bir dünya kuramayız. Fakat görünürün felsefi zenginliği sadece bu durum saptamasıyla açıklanamaz. Onun pedagojik bir anlamı da vardır. Görüşün bize öğrettiğini anlamak gerekir: "Görsel nitelik (*quale*), ben olmayanın, sade ve tam bir şekilde olanın varlığını verir bana (ve bir tek o verir)" (*GT*, 77). Görüş, dünyanın gözlemcisi, bekçisi olmakla kalmaz, bize farklı, dışsal, birbirine yabancı varlıkların birlikte varoluşlarını, eşzamanlılıklarını anlatır. İşitmede ve dokunmada, nesne bu dışsallığa, bu otonomiye erişemez, fizik temasla gerçekleşen dokunmada, şey duyumsayanın dışında değil hemen yanı başında, *burnunun dibinde* hissedilir, aynı şekilde sesi uzayda bir yere

yerleştirmem, onu kulağımda duyarım. Her iki durumda da algılayan, saf bir dışsallık adına kendini görmezden gelmek yerine işin içine sokar. Diğer bir deyişle, duyumsanan, duyumsayanın her seferinde kendini deneyimlemesinden ayrılamaz. Oysa görüşte daha çok dünya vardır, zira duyumsanan ancak duyumsayandan kopmuş olarak verilir.

Gelgelelim görüşün bu özelliği felsefe tarihindeki birçok yanılgıya sebep olmuştur. Mesela, görüşü görünen varlıktan ayırmak için onu düşünceye gönderen kartezyen gelenek, görüşün tesirini, deyiş yerindeyse, basitçe orada olana açılımını görmezden gelir. Descartes'a göre görmek için düşünmek yeterlidir. Görüşü, şeylere doğru belli bir rabıta değil, vücutla verili işaretler dolayısıyla işleyen bir düşünce gibi kavrar. Böylece görüş, kendisinde tasvir edilmeden, görünürün berisinde olan yayılımlı töz (zira yayılımlı töz göründüğü gibi olmayan olduğu gibi görünmeyendir) ve görüşün ötesinde olan düşünen töz ikiliğine kurban edilir. Descartes görüşü düşünceye indirgeyerek, gayrimeşru bir şekilde, *cogito*'ya dışsallığı yayılımlı olmaya indirger. Söz konusu entelektüalizm, fiili görüş deneyimini yadsıyarak, görünürün yoğunluğunu sezgiye taşır, görsel deneyimi *intuitus mentis*'e (zihinsel sezgi) indirger.

Diğer yandan, görüşü, karanlıkta aydınlatılmayı bekleyen gizli bir mevcudiyeti aydınlatan işlev olarak anlayan realist bakış açısı, nesnenin fiili olarak orada bulunduğunu ve varlığının kendinde sürüp gitmek olduğunu savunur. Fakat bu perspektif, entelektüalizme karşı durmak adına varlığı mutlak olarak kendinde özdeş olarak tasvir edip onu görünürlüğünden soyutlar ve görüşü görünüre kurban eder. Denebilir ki Merleau-Ponty farklı alanlardaki birçok çalışmasını bu *enigma* üzerinden okur. *Görünür ve Görünmez* adlı eser de zaten bu *enigma*nın ontolojik sonuçlarına bir giriş niteliği taşır: "Nedir rengin bu tılsımı? Görünür, bakışımın karşısında olmasına rağmen, görüşümün mütenazırından hangi eşsiz

erdemi sayesinde çok daha fazladır? Aslında egemen varoluşunun uzantısı olarak bana bunu dayatan da görünürdür" (*GG*, 173).

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* kitabındaki algılanan dünya tasvirinde duyusalın deneyimini, duyumsayan ile duyumsanırın bir araya gelmesi (Fr. *accouplement*/Alm. *paarung*) olarak, yani bir birlikte toplanan ikilik olarak ortaya koyar. Bilinç ve nesne kategorilerine dayanan bu tanımlama yerini daha sonra görünür ve görünmezin ontolojisine bırakır. Bu ontolojiden kasıt, geleneğin ortaya koyduğu gibi bir özün değil anlamın ontolojisidir. Görünür ve görünmezin ontolojisi bilinç felsefelerinden ayrılarak öznenin ve nesne kavramlarını yeniden yorumlar. Artık "özne ve nesnenin kurucu ortamı" (*GG*, 193) Ten'dir (*Chair*). Ten ontolojisinin amacı tepeden-görme düşüncesini (*pensée de survol*) bir kenara bırakarak varlığı bir sarıp sarmalama yapısıyla ortaya koymaktır. Gören görüneni sarıp sarmalar ama o da görünen tarafından sarılıp sarmalanır ve bu yüzden görünür tüketilemez olarak kalır ve verilişine aşkındır. Bu bakış açısı, bizatihi Varlık'ta gerçekleşen Varlık'a yönelik tensel (*charnel*) ilişkiyi, Merleau-Ponty'nin diliyle ten ontolojisini ifade eder. Ten ontolojisi, kökleri Parmenides'e dayanan, varlık ile hiçliğin karşılıklı dışlanmasına karşı çıkar: O, hiçliği varlık yapısı, varlığı da hiçlik yapısı olarak düşünme girişimidir. Dolayısıyla ten ontolojisi, negatif teoloji gibi negatif ontolojidir: Varlık kendisi olmayan tarafından ortaya çıkarılır.

Duyumsamanın birliği üzerine ontolojik bir refleksiyon, bize öznel ve nesnel ayrımının ötesinde yeni bir varlık anlamı açacaktır. Bu amaçla duyumsanır deneyim artık ikilikte patlayan bir yarılma olarak düşünülür. "Ve böylece, duyumsayan ile duyumsananın ilişkilerine bir tersine çevrilebilirlik, döngüsellik dahil olur ve onlarda, hem birbirlerine aidiyetleri (*co-appartenance*) hem de ayrımları çakışmasız veya birleşimsiz olarak ortaya çıkar. Bu durum sadece "özne nesne

ayrımının vücudumda ortadan kalktığını" (*İşaretler*, 211) göstermekle yetinmez, aynı zamanda özellikle bu ayrımın vücudum ve dünyanın bir araya gelmesinde (*accouplement*) ortadan kalkar. Bir taşın yüzeyinin düzlüğünü veya pürüzlü yapısını deneyimlemek için ona dokunduğumda, araştırmacı parmaklarım, taşın dokusunun melodisine uysalca itaat eder. Duyum, duyusal duyumsayan ile duyusal duyumsanır olanı birbirlerine doğurtan bu çatlamadır (*déhiscence*)". Dolayısıyla duyusal artık anlama denk düşen bir varlık minvali olarak betimlenir. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle "duyusal, varlığın vazedilmeden husule gelebileceği bir ortamdır; duyusalın duyusal tezahürü, onun sessiz inandırıcılığı, Varlık için pozitiflik haline gelmeden ve muğlak ve aşkın olmayı bırakmadan tezahür edeceği tek yoldur" (*GG*, 267). Dolayısıyla, duyusal dünyanın tezahürü, şeylerin bireyselleşmiş nesnelerin pozitifliği değil bir derinlikte kalan varlığın imalı mevcudiyeti manasına gelir. Bu felsefi girişim, nesnel bir tezahüre karşı bir muğlaklığı savunmak yerine, bu dünyanın görünmez olarak belirme çabası olarak tezahür hareketini ortaya çıkarmaktır. Nesne ve duyum arasındaki soyut ayrımın berisinde, duyusal kendine mahsus tezahüründe, üstü örtülü olarak belirebilen şeylerin temel zemini olarak yer alır. İşte bu yüzden anlam görünmezdir. Duyumsama edimi artık yalnızca bir öznenin edimiyle açıklanamaz, o ayrıca Varlığın özünde bulunan bir görünürlük ve duyumsanırlıktır. Bu duyumsanırlık kendisinde bir duyusalın ve duyumsayanın, bir görünenin ve görenin imkânını taşır. Dolayısıyla bir görüşün mümkün olması için varlığın buna hazır olması gerekir. Deneyimin nev-i şahsına münhasırlığı kendi kendini aşmasıdır öyle ki deneyim her zaman içeriğinden daha fazlasını taşır, tabiri caizse, o kendisinin aşırılığıdır.

Dolayısıyla görünmezlik görünürlüğün olumsuzlanması değildir aksine onunla eşanlamlıdır: "Görmek her zaman gördüğümüzden fazlasını görmektir" (*GG*, 300). Yani her

görüş, kalbinde bir görüş-olmayan, görülmeyen taşır, bu görünmezlik bir sahip olma ediminin zorunsuz sınırlaması değil görüşün koşuludur öyle ki görüş, görenin görünene katılımına dayanır. Görünmez, görünürün aynı anda "gösterip sakladığı" "iç zırhı"dır (*GG*, 195). Tıpkı görüşü temin eden ve optik sinirlerin ve gözü besleyen kan damarlarının göz küresinden çıktıkları noktanın retina için bir kör nokta oluşturması gibi, görüşün görmediği şey de gösterinin kalanını görünür kılan şeydir. "Görmediği şey, onun görmesini sağlayan şey, Varlık'la olan bağı, onun vücutsallığıdır, dünya ancak eksistensiyallerle görünür hale gelir" (*GG*, 301).

Denilebilir ki görüş, salt bir içsellikte kendisiyle çakışmak yerine ancak halihazırda açıldığı dünyanın derinliğinden itibaren kendisiyle karşılaşabilir ve kendisine dönebilir. Gelgelelim, bu durum deneyimi sıkı ve uyumlu dokusundan yoksun bırakamaz, aksine edilginlik ve etkinlik kesin bir şekilde eklemlenmişlerdir, Merleau-Ponty'nin diliyle "aralarındaki sağlam, yıkılmaz menteşe (*charnière*) benden kesin olarak saklı gibidir" (*GG*, 194-195). Bu menteşeden, eklemden kasıt, felsefenin daha önce öz veya ide olarak adlandırdığı şeye tekabül eder, fakat öz modern felsefede, pozitif bir öznelliğin özün ontolojik kurucusu olması anlamında, duyusaldan ayrılabilir bir *noema* olarak anlaşılırken, Fransız filozofun tensel özleri "duyumsanır veçhelerden kendilerini ayırıp onları ikinci bir pozitiflik olarak kurmazlar" (*GG*, 196). Bu yüzden görünmez düşüncesi, modern felsefeninkinden farklı olarak, düşüncenin ve düşünen öznenin varlık anlamının başka bir kavrayışını talep eder. Görünmezin düşüncesi, belirli bir şey öne süren veya ortaya koyan (*thétique*) bir bilinç değildir, öyle ki ayrı bir özün pozitifliğinde sabitlenemez. Görünmez, refleksif felsefenin veya Sartre'ın hiçlik felsefesinin öznelliğe atfettiği varlık minvaline sahip değildir: görünmez, "ontolojik bir boşluk, bir varlık-olmayan değildir: o vücudumun ve dünyanın külli varlığı tarafından devredilmiştir. İki katıyı birbirine katan,

birbirlerine ait olmalarını sağlayan aralarındaki basıncın sıfır noktasıdır" (*GG*, 195). Tıpkı bir sanat eseri gibi felsefe de görünmeyenin ifade girişimidir.

Bilinç felsefesinden tensel ontolojiye geçiş, insana ve dünyaya, bana ve başkaya ortak olan bir negatifliğin keşfiyle yol alır. Merleau-Ponty hiç vakit kaybetmeden, boş yönelimleri doldura doldura ilerleyen ve bir kesinlikten diğerine geçen aslına-uygunluk (*adequation*) fikrini merkeze alan hakikat anlayışını bir kenara bırakır. Algısal yaşamla ilgili çalışmalara (özellikle *Gestalttheorie*) daha fazla vakit ayırması, boşluğun ve doluluğun tezatlığından uzaklaşarak, daha ince bir düşünme çizgisini gerektirir. Böylece, algılananın tamamlanmamışlığı yüzünden değil tam tersine onun sayesinde anlaşılacak bir tüketilemezlik fikrini ortaya atar. Algısal bilinç artık, çevresinde tecrit edilebilir ve pozitif olarak varolan varlıkların açıklığında ortaya konulamaz. O, tek yönlü olarak ideal bir mevcudiyet kurmaz ama benim varoluş biçimim ile duyusal şeylerin varoluş biçimi arasındaki bir ilişkinin ifadesi haline gelir. Söz konusu analoji bir özdeşlik olmadığı gibi şeyler ile aramdaki mesafeye de mekânsal bir ölçüt olamaz. Zira algılananı varlık minvaline sahip olmadan sadece deneyimlerim.

Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de klasik öz-olgu (*essence-fait*) ayrımından kurtularak deneyime gitmek için algısal inanç (*foi perceptive*) mefhumunu ortaya koyar. Algısal inanç refleksiyonun yerine geçmez ama artık refleksiyonun karşısında aslına-uygun saydam bir düşünce dünyası değil aydınlatılması gereken bir derinlik vardır. Zira Merleau-Ponty'ye göre "kesinlik, bütünüyle karşı konulmaz olsa da tamamıyla karanlık kalır, onu yaşayabiliriz, ama ne düşünebilir, ne formüle edebilir, ne de tez haline getirebiliriz. Tüm aydınlatma çabaları bizi ikilemlere sürükler. Gelgelelim, hepimize ortak duyusal dünyanın kanıtlanamaz kesinliği hakikatin bizdeki temelidir" (*GG*, 27). Algı deneyimi bana, karanlıkta kalmış, yaşandığı kadar kolaylıkla teorik düşüncenin konusu olamayacak

bir kesinlik sunar, zira söze dökülüp tez haline getirildiğinde çelişkiler ortaya çıkar. Algısal inanç birbirine zıt gibi görünen ama dolaysız algı deneyiminde tek bir hakikate vurgu yapan iki apaçıklığı ortaya koyar. Bir yandan, algıladığım şey kendini algıma etiyle kemiğiyle verir (*en chair et en os*). Algılananın somut, duyusal bir mevcudiyeti söz konusudur. Söz konusu inanca göre algıladığım şey bakışımdan önce oradadır ve ben algılamadan önce de algıladığım gibi bir gerçekliktir. Dolayısıyla, algı bir ruh haline, kendimi tecrübeme indirgenemez zira algıda zaten orada olan bir dışsala açılırım. Diğer yandan, algı her zaman bir duyumsayanın algısıdır. Dolayısıyla algım duyu organlarımın işlevine bağlıdır, gözlerim kapalıyken hiçbir şey göremem. Algıladığımız bizden bağımsız bir varoluşa sahip olsa da algı büsbütün bize bağlıdır. Algı hem orada dünyada hem de bizde, algılayanda gerçekleşir. Böylece Merleau-Ponty, idealizmin ve realizmin dışında, algısal inancın çelişkilerini içinde barındırabilecek üçüncü bir yol arayışındadır: algım bir yandan benim algımdır, diğer yandan şeylere sızar.

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

Oysa bilim ve refleksif felsefe mutlak kuşatıcı bakışıyla ideal bir anlamlar düzeni öngörür, algısal inancı ve onun te-

zahürü öz-vücudu (*corps propre*) görmezden gelir. Merleau-Ponty'ye göre bilim varolanı nesneye indirgeyerek cisimsel dışsallık ile ruhsal içselliğe alternatif olan "şeylerle aramdaki geçişlilik (*empietement*)" ilişkisini nedenselliğe dönüştürerek varlığı gözden kaçırmama sebep olur. "Bilim şeylerle oynar; onlarda olmaktan vazgeçer. Kendine, şeylerin içsel modellerini verir – ve onların tanımlarının olanaklı kıldığı değişiklikleri bu göstergeler ya da değişkenler üstünde gerçekleştirerek, şimdiki dünyayla ancak uzaktan uzağa karşılaşır. Hayran olunacak şekilde etkin, ustalıklı serbest bir düşüncedir o; her varlığı 'genelde nesne' olarak –yani hem bizim için hiçbir şey değilmiş hem de yine de yapaylıklarımıza ayrılmış bir şeymiş gibi– ele alma kararıdır" (*GT*, 27). Böylece, nesne ontolojisi veya kendinde-şey ontolojisi, varlığı nesneye indirgeyerek algısal inancın çelişkileriyle yüzleşmek yerine onu aşar ve unutur (*GG*, 36).

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

rürüm. Refleksif felsefenin savunduğunun aksine dünyayı bütünüyle göremem. "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."[1]

Merleau-Ponty'ye göre refleksif felsefe radikallikten yoksundur: dünyayı kuran ve "onu tepeden tırnağa aydınlatan" (*AF*, XI), doğuran bir düşünceye yükseldiğini iddia eder ve söz konusu düşüncenin ikincil olduğunu unutur, öyle ki o köklerinin bulunduğu halihazırda düşünülmemiş (*irréflechi*) hayatın devamı olarak, düşüncenin kendisine saydamsızlığını ortadan kaldıramaz fakat sadece onu daha yükseğe taşır (*AF*, 454). Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de, refleksiyona kökensel ontolojik imlemesini yeniden kazandırır, bunu yaparken de refleksiyonu dokunan ve dokunulan elin tensel refleksiyonu veya başkadaki kendi refleksiyonu ve jestlerin algısında ve sözün anlaşılmasında kendinde başkanın refleksiyonu olarak tasarlar. Tensel düşünümden kasıt, düşünülmemişe salt ve basit bir geri dönüş değildir. Refleksiyon ile ilerlemek felsefe için gereklidir fakat refleksiyon, ancak "her türlü refleksiyondan önce bizde ve bizim dışımızda olan varlıkla ilişkimizi" (*GG*, 104) sorguladığı ve söz konusu sorgulama boyutunu varlığa nihai bağımız olarak açtığı ölçüde bu anlama kavuşabilir. Söz konusu ontoloji, artık refleksiyonun ve düşünülmeden kalanın (felsefi olan veya felsefi olmayan) karşıtı değil, birbirine geçişlilik ve çifte tersine dönme olacak bir felsefenin taslağını çizer.

Dolayısıyla, refleksiyon artık düşünülmemişin anlaşılmaz olarak kategorileştirileceği müspet ve otonom bir katman-

1 Z. Savaşçın, *Algısal İnanç, Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, Zeynep Direk (haz.), Metis, 2003, s. 121.

dan ileri gelerek tanımlanamaz, aksine o kendine mahsus imkânını düşünülmemişten türetir. Malum olduğu üzere, Merleau-Ponty içeriden dışarıya ve dışarıdan içeriye doğru karşılıklı geçişten ya da kendinden çıkmanın ve kendine geri dönmenin karşılıklı hareketinden ibaret olan ontolojik bir yapıyı araştırır. Refleksiyon ve refleksiyonun yokluğu yaşamımızda bir araya geldiği için, iki durumdan birini ortadan kaldırmadan birlikteliklerini düşünmemin bir yolu olmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre bu soyut ikiliği aşıp refleksiyonun yokluğunu, tabiri caizse düşünülmemişi refleksiyonun bir momenti ve refleksiyonu da düşünülmemişin bir tezahürü olarak ortaya koyacak yöntem diyalektik felsefedir. Diyalektik felsefeye göre, her iki bakış açısının da hakikatleri kendilerinin dışındadır ve onlar ancak ötekine taşınarak kendileri olurlar. Yadsıma/olumsuzlama (*négation*) iki konumun ters yüzü olarak değil içeriğin hareketi olarak anlaşılmalı. Bu durumda artık kendinde (*en soi*) ve kendi için (*pour soi*) ayrımı ortadan kalkar. Kendinde olan ancak ötekiyle, kendi içinin aracılığıyla kendisi olur: ve kendi için ancak ötekinde, kendinde tutularak, onun aracılığıyla kendi için olur. Artık her bir terimin özdeşliği, kendi hareketleri ile çakıştıkları için ancak kendi kendileri ile fark (*différence à soi*) ile tanımlanır. Öyleyse düşünce bu oluştan, hareketten ayrı olamaz, o her bir terimi kendisi yapan fiili hareketle çakışır. Hareketi düşünmenin yegâne yolu onu icra etmektir. "Diyalektik düşünce, ister varlığa içkin ilişkiler, ister varlık ve benim aramdaki ilişkiler olsun, her bir terimin zıt terime taşındığında kendisi olduğunu, ancak hareketle kendisi olduğunu kabul eder, öyle ki her biri için ötekine geçmek ve kendisi olmak, kendinden çıkmak ve kendine dönmek aynı şeydir, merkeze dönüş hareketi ile merkezkaç hareketi tek bir harekettir zira her terim kendisinin aracısıdır" (*GG*, 122-123).

Gelgelelim, Merleau-Ponty kendisinden önce yapılan diyalektik felsefelerin yukarıda söylediklerimize uygunluğu

konusunda pek ikna olmamıştır. Platon'dan beri diyalektik, alternatifleri aşmayı hedefleyen sentetik bir kavrayıştır ve Hegel'in *aufhebung* mefhumuyla bir yandan aşıp bir yandan da aştığını muhafaza etmeyi olanaklı kılar. Fakat diyalektik felsefe kendisinden zuhur eden radikal hareketi yeterince muhafaza edebilmiş midir? Aşma ve sentez diyalektik düşüncenin sınırlarını belirler mi? Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'in "Sorgulama ve Diyalektik" başlıklı bölümünde yeni bir diyalektik düşüncenin peşine düşer. Bu sorgulama işlemi özellikle Sartre'ın düşüncesiyle hesaplaşır, zira ona göre Sartre diyalektiğin görevini kendine özgü zorluğunu ve krizini ortaya koyar.

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

bir yokluk (*rien*) olduğu için ancak Varlık'a açılımında, Varlık olarak tamamlanmasıyla ayakta kalabilir: Onun boşluğu varlığın doluluğuyla muhafaza edilir.

Ne var ki Sartre'ın yaptığı, aslında Husserl'deki iki ontoloji bölgesinin varlık ve hiçlik arasındaki farka dönüşümüdür. O yönelimselliği aşkınlığın kökenindeki olumsuzlama olarak görüp kendinde şey ile kendi için arasındaki bağ olarak anlar. Husserl'de, felsefi bir eylem olan fenomenolojik indirgeme yoluyla anlaşılan şey (bilincin dünyanın bir parçası değil de tüm anlamlandırmaların temeli olduğu fikri), Sartre'da betimsel bir özellik olarak bilincin her anına yayılıp öznel deneyimimizin ayırt edici özelliği haline gelir. Sartre'a göre kendi için, özne, dünyada değildir zira o bir şey değildir, kendinde bir konumu yoktur, o ancak özdeş varlıkta tezahür eden pozitif varlık eksikliğidir. Gelgelelim, bilinci hiçlik olarak anlayan Sartre yönelimselliği kurmak yerine onu tehlikeye atar. Hiçlik olarak bilinç hiçbir gerçekliğe dayanmaz ancak varlık tarafına geçerek onun pozitifliğinde emilerek sürüp gider. Böylece hiçliğin negativizmi bir pozitivizm haline gelir. Dolayısıyla varlıkla ilişkiye girmek yerine ona çakılır. Sartre Husserl'in *eidos*'unun basıncını azaltmak yerine, bilinç ile dünya arasındaki zıtlığı radikalleştirir. O, deneyime ulaşmak yerine onun mantıksal bir maketini sunar, onun kalınlığı yerine bir özdeşlik ile bir zıtlığın soyut birliğini ortaya koyar.

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

açan refleksif kırılmalardan önce iki karşıt hareketin kesiştiği varlık anlayışıdır.

"Kötü diyalektik" bilincin artık deneyim dahilinde değil de deneyimin bilgisi olarak anlaşıldığı andan itibaren ortaya çıkar. Çünkü o zaman, içeriğin hareketine teslim olmak yerine, düşünce gerçeğin yaşamını bir olumlama ve olumsuzlama oyununa indirger. Kendisini seyrin düşüncesi haline dönüştürür, kendisini salt içsellik olarak ortaya koyar ve kendisi dışındaki varlığı salt dışsallığa indirger. Diyalektiğin bu "düşüşü" felsefe için daimi bir risktir. Çünkü felsefe, felsefi olmayandan veya ön-düşünümden (*pré-réflexif*) ayrıldığı ve deneyimin zemini sentez veya anlatım olarak anlamını elde etmek için terk ettiği anda deneyimin bilgisi haline dönüşür. Ayrıca hayati öğenin diyalektik olduğu felsefe, sürekli olarak kendisinin eleştirisi olmalıdır. "Hiperdiyalektik" varlığın yaşamını pozitif ve negatif anlatımlarla veya konumlarla yeniden oluşturmayı reddeden diyalektiktir. "Sentezsiz diyalektiktir".

Merleau-Ponty'ye göre sentezin kendisinden itibaren gerçekleşeceği, tepeden-görme (*survol*) fikri yanlıştır. Zira bu bakış açısı yeni bir konum doğurur. Dolayısıyla diyalektik fark kalıcı bir özdeşliğe feda edilmemeli, özdeşlik geçici olup yeni bir olumsuzlamaya her zaman hazırlıklı olmalıdır. Diyalektik, karşılıklı eylemleri ve etkileşimleri kavramalıdır. Dolayısıyla Fransız filozof olumsuzlamayı (*negation*) değil fark mefhumunu öne çıkarır, zira fark karşıtlık değil özdeşliğin-yokluğudur, öyle ki karşıtlığın ötesindeki fark "özdeşlerin farkıdır" (*GG*, 316). Asıl zor olan zaten bu farkı, bu mesafeyi entelektüel bir upuygunluğa indirgemeden düşünebilmektir. "Diyalektik bir felsefe = karşıtların çakışması, ayrılıkta birlik, tersine dönme, çok sayıda maddede hakikat, yani özdeşlik ontolojisinin iptali, deyiş yerindeyse farklılıkların bağ oluşturduğu bir varlık fikridir" (yayımlanmamış not). Varlığın olumsuzlamadan itibaren kendisine ulaştığı hareket, Varlıkta olumsuzlamanın

doğduğu hareketle eşanlamlıdır. Olumsuzlama Varlık'ın bir imkânı olduğu için Varlık olumsuzlamanın imkânıdır. Söz konusu bakış açısı fenomenolojik açıdan, tezahürü varlığın ve hiçliğin diyalektiği zemininde yeniden düşünmemizi sağlar. Varlığı idealliğin sabitliğine kapatmak isteyen bir felsefe hem pozitivizme hem de negativizme kapı aralar.

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

Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin 1955-1956 yılları arasında diyalektik üzerine verdiği dersler göz önüne alınabilir. Fransız filozof bu derslerde diyalektiği çelişki mantığı (*logique de contradiction*) fikrinden çıkarıp ona ontolojik bir statü kazandırır. Öyle ki bu seminerler Merleau-Ponty düşüncesinin son dönemlerinde ortaya çıkacak ontolojinin mantıksal çerçevesini hazırlayacaktır. Bu mantıksal çerçevenin veya varlığın *logos*'u diyalektik bir yönteme sahiptir ve diyalektik bir ontoloji peşindedir. Bu derslerde, Merleau-Ponty, kendinde

olumsuzu (*negatif*) tasdik edebilecek bir varlık yapısı ortaya koymaya çalışır.

Eğer varlık ile tezahür özdeşse, varlığın tezahürü dolu bir mevcudiyet ve pozitiflik olamaz, varlık kendinde negatifi özümser, o "uzaktaki varlıktır ve mesafe onun için bir bağdır ve onun sayesinde çakışmadan kurtulur".[2] Ne de olsa diyalektik ontoloji, ideal bir birliğe ve mutlak çoğulluğa da karşıdır. Şey, evren veya öznellik fark etmez, ontoloji ne olursa olsun gayrimeşru şekile mutlaklığa kaymamalıdır. Tüm varlıklar, her varolan sonlu-sonsuz, pozitif-negatif, mutlak-göreceli gibi tezatlıklar tarafından kat edilir, varlık zıt kutuplardan birine değil onların etkileşimine denk düşer. Diyalektik bu zıtlıklardan birinde kalmak değil, bir "geçiş", bir "aşma"dır, diyalektik hareketin gerilimi hiç düşmez. Öyleyse varlığın aşkınlığı onun kendisi ile hiçbir zaman çakışmamasından ve her zaman kendisinin reddi tarafından kat edilmesinden ileri gelir. Aşkınlık, uzakta olmak, her zaman ötede olmaktır. Bu bakımdan, şey ötededir, dünya ötededir ve hatta öznellik de ötededir.

Merleau-Ponty'nin ortaya çıkarmaya çalıştığı felsefenin konusu olan Varlık pozitivist bir şekilde betimlenemez çünkü onun ifade ettiği şeyde hep bir aşırılık söz konusudur. Merleau-Ponty'nin özdeşlik ontolojisini ve onun karşısındaki Platoncu ve Hegelci diyalektik yöntemini aşarak, karşıtlıklar arasında bir gidiş-geliş yöntemiyle husule gelecek ontolojik bir alan açar. Öyleki bir anlamda bu Ötedeki Varlık fikri, diyalektik yöntemin içine işler: diyalektik için şeyi kendinden uzakta tutmak olmazsa olmazdır. Söz konusu yöntemde, dolaysız olarak yakalamaya çalıştığımızı kaybeder, kaybetmeye razı olduğumuzu kazanırız. Hedeflediğimiz tüm entelektüel girişim tam tersini karşımıza çıkarır. Bu ne Descartes'ın kötü cini gibi aldatıcıdır ne de şüpheciler gibi bizi çıkmaza sürük-

2 Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968, s. 79 (Bundan sonra *RC*).

ler; diyalektik yöntemde aradığımızı, aramayı bıraktığımız anda buluruz ve son kertede mesafeye razı oluruz.

Böylece, özdeşlikleri bir farklılıkla bezenmiş karşıtlıklar birbirlerine geçer, birbirlerini aşarlar. Bu yüzden bu ontoloji Hegel'de olduğu gibi bir mutlaklıkla sonuçlanmaz. Asıl olan diyalektiğe yerleşmek değil, negatifin, diyalektiğin doğumuna, hiçbir zaman dinmeyecek gerilime tanıklık etmektir.

Ten ontolojisi Merleau-Ponty'yi hiçlik kavramını yeniden düşünmeye sevk eder. Hiçlik bir yokluk değil işleyen bir olumsuzlama, saydamsızlık, derinliktir. Hiçlik, bizim varlığımızda, Hegel'in formülüne göre "'varlıkta bir delik', daha ziyade bir çukur, bozulup yapılabilen bir kıvrım"dır (*AF*, 249). Fransız filozofa göre felsefe tarihinde varlık ile hiçliğin heterojenliği fikri bizi mutlak bakış açısı felsefelerine götürdü (*GG*, 99). Varlık ile bağlantımızı açılma olarak düşünmek, varlıkla olan her türlü bağlantının dışsallık ilişkisi içerisinde (nesne ontolojisinin dayanakçısı) alternatif bir varlığa tâbi olduğu fikrini reddedip, gören varlığın görünen varlıkla olan bağlantısını farklılıktaki özdeşlik olarak düşünmektir. Dolayısıyla, Merleau-Ponty'ye göre *negatif*'in bu yeni betimlemesi varlık karşıtı olarak konumlandırılamaz. Varlık ile hiçlik arasında da kesişme vardır: Kendi'nin hiçliği "bizi şeylere ve fikirlere bağlayan eksenin görünmez diğer ucundan" (*İşaretler*, 29) başka bir şey değildir, öyle ki sadece bir hiçlik altyapısı tarafından taşınan varlık veya bir varlık altyapısı tarafından taşınan hiçlik veya Kendi vardır.

Görünmezin görünüre ait olduğu gibi hiçlik de varlığa aittir. Negatifi, kendine mahsus şekilde düşünmemenin tek yolu onu bir sapma (*ecart*), fark, çatlama (*déhiscence)* olarak düşünmektir. Merleau-Ponty böylece negatifi, olumsuzluk (*négation*), belirlenim eksikliği olarak gören Husserlci determinist yaklaşımı ve onu var-olmayan olarak anlayan Heideggerci eksistansiyal tutumu bir kenara bırakır. Negatiflik, çatlama olarak algılanan varlığın öz niteliği, varlığın kendi

kendisine ulaştığı derinliktir. Söz konusu varlık kendisinden daha azdır çünkü o bir anlamda kendisinden sapar. Merleau-Ponty'ye göre geleneğin tanımlamaktan sürekli kaçındığı negatifliğe hakiki anlamını veren görünmezdir, zira o görünürü aşmasına rağmern onu inkâr etmez. Aynı şekilde varlık görünürdür ve görünürün pozitifliği her türlü olumsuzluğun (*negation*) ötesinde bulunmak olarak tanımlanamaz, zira o görünmeze gebedir veya görünmenin henüz ortaya çıkmamış halidir.

Görünürün görünmezliğinden itibaren, duyumsanırın varlık anlamının temel karakteri şöyle açığa çıkar: O bir çeşit *kendine özdeş-olmama, kendini aşmadır.* Her zaman bir namevcudiyet boyutu taşıyan görünür yani her zaman bir görünmezlik boyutu ihva eden görünür, kendini aşar ve bu yüzden her görüş ilkesel olarak bir belirlenmemişlik ortaya koyar. Bu anlamda görünürlük öyle bir görünmeze dayanmalı ki görünmez görünürü mevcudiyete getirmek için inkâr ettiği şeyin tarafında olmalıdır. Merleau-Ponty'nin felsefi kazanımı, varlığı doluluğunda yansıtacak bir inkâr hamlesi değil, varlığı kendi kendisinin inkârı, olumsuzluğu da varlık olarak ortaya koyan bir kazanımdır. Bu durumda görünür ile görünmezin özdeşliklikleri karşıtlıklıklarından itibaren kurulmaz aksine namevcudiyetin mevcudiyeti olarak sürüp giden bir aşkınlığa dayanır. Merleau-Ponty buradan şu sonucu çıkarır: Varlığı duyusal varlık yani ten olarak düşünmeliyiz.

II

Bu yeni ontolojiye göre, varlığı hiçlikle vücut-bulmuş olarak kavramak Merleau-Ponty'nin ten ontolojisinin çekirdeğinde yer alır. Hiçlik, varlığı tehdit etmek yerine, duyusalın aşkınlığı olarak, onu içeriden kazar. Merleau-Ponty bu bakış açısını Husserl'den ilham alarak ortaya koyar, Husserl üzerine yazılmış en çarpıcı metinlerden biri olan *Filozof ve Gölgesi*'nde şunu ifade eder: "Husserl duyusalı ham varlığın evrensel for-

mu olarak ortaya koyar. Duyusal sadece şeyler değildir, belli bir yokluk veya denksizlik (*écart*) olarak onlarda ortaya çıkan, olumsuz da olsa, onlarda iz bırakan, onlarda şekillenen her şeydir" (*İşaretler*, 217). Merleau-Ponty böylece duysal varlığı negatif gölgesiyle kavrar. Duyusal bizzat kendi yokluğunun iziyle verilir, bir doluluk değil, bir hiç olmama, deyim yerindeyse, *etwas* (bir şey) olarak. Bu metin, Husserl'in ten (*chair*) kavramının refleksif bakış açısından, mutlak bilincin eylemlerinden kurtuluşunu müjdeleyip radikal bir genişlemeyi haber verir, öyle ki Merleau-Ponty'nin elinde artık yeni bir ten mefhumu bulunacaktır.

Husserl'in ten (*leib*) kavramı fenomenolojinin "yaşanan vücut" (*corps vécu*) veya "canlı vücut" (*İşaretler*, 287), yani algılayan ve hareket eden, arzulayan ve acı çeken vücut diye adlandırdığı şeye tekabül eder. *Algının Fenomenolojisi*'nde, Merleau-Ponty Husserl'ın *Leib* kavramını yeniden ele alan ten sözcüğünü, öncelikle "etten ve kemikten" (*Leibhaft*) formülünde anlaşıldığı gibi kullanır. Ne var ki bu bakış açısı onu kendi sezgisinin ilerisine taşıyacaktır. Fransız filozof 1945 yılındaki eserinde halihazırda "öz vücut" veya "fenomenal vücut" terimleriyle, "nesnel beden"den farklı olarak "canlı vücud"u betimlemeye çalışır. Gelgelelim fenomenal vücut ile nesnel beden arasındaki (veya duyumsayan vücut ile duyumsanan dünya) birliği düşünmek için temel ontolojik bir kategori gerekmektedir. Zira fenomenolojik yöntemin transandantal alanı (Kendi ile dünyanın hakiki bir ortak-kökenliliğini düşünme yönündeki tüm çabalarına rağmen) son çare olarak, bir özne, bir "varoluş", bir "zihin", bir özgürlük eylemine asılı olarak düşünülür: Zihin ile doğa (insanın üzerine yerleştiği insani olmayan zemin veya varoluşun "donmuş" yapısı) arasındaki ilişki boyunca, incelikle sürüp giden şey, özne-nesne ilişkisidir. Öyleyse söz konusu olan, transandantal olanın, aşkınlığa sahip olanın öznelliğinden kurtulmak, onu artık varoluş olarak değil, bir açılma, görünenin kendiyle "görerek beni

kat eden ve beni oluşturan" narsistik ilişkisi (*GG*, 185) olarak düşünmektir. İşin ilginç yanı, ten artık özne-vücut ile nesne-vücut arasındaki farktan ziyade birbiri için doğduklarından, ayrılmaz olarak düşünülen, gören vücut ile görünen dünyanın ortak niteliğini, tabiri caizse dünyanın açılması olan bir çatlamayı ifade eder. Dolayısıyla ten, varlığın birliğini asıl ve temel olarak "gören-görünen" olarak adlandırmaktadır, zira o "duyumsanan ile duyumsayanın her iki anlamında da duyusaldır" (*GG*, 313).

Bu anlamdaki ten mefhumunun hiçbir felsefede adı yoktur: metafiziğin hiçbir kategorisine tekabül etmez, zira ten, "madde değildir, zihin değildir, töz değildir" (*GG*, 184), hatta o şey ile ide/fikir, uzay-zamansal bireysellik ile evrensellik arasındaki paylaşımı bile reddeder (*GG*, 184, 188). Sokrates öncesi "fizikçiler" için ateş, hava, su ve toprak ne anlama geliyorsa o anlamda bir "element", "genel şey" (*GG*, 184) veya "boyut"tur (*GG*, 188). Antropolojik değil ontolojik sırada, (*GG*, 179) bir "nihai kavramdır" (*GG*, 185).

Ten, mekânsal dışsallık ile düşünce, salt dışarı ile salt içeri arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak kendine mahsus felsefi bir yol bulur. Ten öncelikle vücudumuzun "paradoksal" varlığına, Merleau-Ponty'nin diliyle "iki yapraklı varlık"ına denk düşer. O, "şeyler arasında [bir] şey, onları gören ve onlara dokunan [şey]" (*GG*, 180), görünen ve gören, fenomenal vücut ve nesnel beden, içerisi ve dışarısıdır.

Buna ilaveten, o aynı zamanda, "derinliklerin çok yapraklı veya çok yüzlü varlığı" olan dünyanın paradoksal varlığını da betimler. Bu paradoksal varlık anlayışından itibaren, olgu ve öz, tezatlıklarının ötesinde tende yeni bir anlam kazanır. Diğer bir deyişe, "olgu" ile "öz" arasındaki ilişkiler yön değiştirir. Öz artık olgunun anlaşılırlığının öznel bir koşulu değil, onun içkin çatısı, tensel idealliğidir. Her öz, onun tükenmez derinliğini paylaşan dünyanın tenine katılır. Böylece ten, "bölünmemiş olgusallık ve ideallik" (*GG*, 157) olan varlığın

bir anlamını adlandırır. Bu şu demektir, ten deneyci bakış açısında olduğu gibi "olguyu ya da olgular toplamı"nı (*GG*, 184) değil, "nerede ve ne zamanın başlangıcını, olgunun olanaklılığını ve icabını, tek kelimeyle olgusallığı, yani olguyu olgu yapan [şeyi]" (*GG*, 184) ifade eder. Böylelikle Merleau-Ponty varoluştaki pozitif mekân-zamansal bireysellik olarak olgu ile düşüncedeki pozitif evrensel öz arasındaki bölünmeyi aşmaya çalışır. Bu bölünmeye karşı, Merleau-Ponty "aktif öz", "tensel öz" veya "yaban öz" kavramlarını geliştirir: öz, görünmez ve görünürlüğünden ayrılamaz olan görünürün kaburgasıdır. Her olgu, aynı anda hem kendi görünürlüğünün hem de anlamının görünmez kuralı olan yaban bir öz tarafından içsel olarak biçimlendirilir ve her öz, "ışıldaması" olduğu bir "bu"nun varlığının anlamıdır, etkin varlıktır. Bu yeni öz kavramı, ten ontolojisinin felsefe anlayışını göz önüne serer. Fransız filozofa göre felsefenin kendine özgü teması, durağan öz ya da nelik (*quiddité*) ile mekân-zamanın bir noktasında yer tutan birey arasındaki bu nesne öncesi Varlık'tır.

Netice itibariyle ten vücudun varlığı ile dünyanın varlığının bölünmezliği: "duyumsayan varlık ile içimde duyumsanan geri kalan her şeyin bölünmezliği"dir (*GG*, 309). Ne var ki ten ontolojisi bir monizm değildir, zira dünyanın duyulur kütlesinde gören vücudun duyulur kütlesini doğuran ayrılma veya parçalanma olmadan (*GG*, 179) bir bölünmezlikten söz edilemez. Söz konusu bölünmezlik ile parçalanmanın bütünlüğü "teni tanımlayan tersine çevrilebilirlik"tir (*GG*, 189). Tenin ontolojisi, görenin teni –benim tenim– ile görünenin veya dünyanın teni arasındaki bağlantıyı, artık hiçbir şekilde özne-nesne ilişkisi bağlamında değil, "onun içselliği ile benim dışsallığım, benim içselliğim ile onun dışsallığı arasındaki mütekabiliyet" (*GG*, 179, not), tersine çevrilebilirlik (*GG*, 189) veya karşılıklı sarmalama, iç içelik veya kesişme anlamında düşünmek gerekir: "Görünen şey olarak vücudum büyük gösterinin içerisinde yer alır ancak gören vücudum bu görü-

nen vücudu ve onunla birlikte bütün görünenlerin temelini oluşturmaktadır" (*GG*, 182).

Ten ontolojisine geçiş Merleau-Ponty düşüncesinin çok kritik bir anını temsil eder. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty hâlâ, her deneyimin *cogito*'ya bağlı olduğunu ve halihazırda *cogito* ile *cogitatum* arasındaki yönelimsel farkta (*écart*) yer aldığını onaylamaktadır; bu yüzden onun derdi algının özgünlüğünü, onu birleşme (*communion*) ya da bir araya getirme (*accouplement*) diye ifade ederek değerlendirmektir (*AF*, 370). Buna karşılık, 50'li yılların sonunda, deneyim artık, özü itibariyle yönelimsel bir farka bağlı olarak anlaşılmaz; o dünyanın dokusunda bir "parçalanma", bir "çatlama"dır ve Merleau-Ponty'nin derdi, 1945'teki yönelimi tersine çevirerek, gören ve görülür olanı birbiri için doğuran bu parçalanmanın, bizi şeyden ayırmak bir yana, tam tersine bizi ona açtığını göstermektir: "O halde, o olmadan şeyin ya da geçmişin deneyiminin sıfıra düşeceği farkın/aralığın, aynı zamanda bizzat şeyin kendisine, bizzat geçmişin kendisine açıklık olması gerekir..." (*GG*, 166). Bundan böyle deneyimi, bir araya getirme (*accouplement*) olarak değil, tam tersine tenin bütünlüğü zemininde, duyumsayan ile duyumsananı birbiri içine doğuran kaynaşma olarak düşünmek gerekir. Dolayısıyla artık "bir"i "iki"nin zemininde düşünmek değil (kendim/dünya), "iki"yi "bir"in zemininde düşünmek söz konusudur.

Merleau-Ponty'ye göre dünyaya aidiyet şeylerin boyutsallığını, genelliklerini sağlar, öyle ki bu boyutsallık özün evrenselliğinin uzay-zamansal bireysellik modelini tersyüz eder. Dünyanın derinliği anlamın derinliğidir. Fransız filozofa göre derinlik, şeylerin bir dünya bütünlüğü içerisinde düzenlendiği ve bir araya geldiği uzayın bu belirti boyutudur (*GG*, 272): "O olmadan, bir dünya veya Varlık olmazdı." Dolayısıyla, uzamsal-zamansal bireyselliğin ötesinde, onları tipik bir deneyim bütünlüğüne veya "dünyanın aynı yarıçapına"

kaydeden bir varlık biçimi (bir aktif öz, bir *Wesen*) veya bir stil ışık saçtığı sürece, bir şeyin veya bir olayın "boyutsal" oldukları söylenir (*GG*, 293). Böylece anlam *vücut-bulur*, dünya duyusal*dır*: anlam varlık ve dünya olarak varolduğu sürece anlamın bir varlığı olur. Söz konusu girişim bilhassa tezahür yapısının yeni bir tanımlamasını gerektirir.

İşin ilginç yanı, dünya, kapsayıcı kuşatıcı varlık boyutu yüzünden her bir münferit varlığın kendisine kaydolacağı bir çeşit öncül değildir. Tam tersine dünya ve onda tezahür edenler bir anlamda bu kurucu aidiyet ilişkisinden ileri gelir. Diğer bir deyişle öncelikle kendinde bir dünya olduğu için her tezahür belli bir ortamda tezahür etmez, aksine aidiyet ilişkisi tezahürün kendine mahsus yapısına ait olduğu için bir şeyin tezahürü her zaman bir dünyanın tezahürüdür. Bu durumda dünya biçim ile içeriğin özdeşliğine ve farksızlığına denk düşer, zira bir taraftan, tüm tezahür edenlerin zemini olarak, bir ölçüde içeriktir ve bir şeyin verilmesi için önce dünyanın bana verilmesi gerekir. Tüm içeriklerin zemini olduğu için, içinde tüm içeriklerin tezahür edeceği bir fenomenal alana tekabül eder. Diğer yandan tüm verili olanlardan önce verildiği için, biçimdir. Ancak son tezahür eden olarak biçim halini alır, zira o her mevcudiyetin tüketilemez ve namevcut boyutudur, o tüm figürler için zemindir.

Bu bağlamda Merleau-Ponty, dünyanın varlığını olgu ve anlam zıtlığının berisinde kavramaya çalışır. Anlamın kendine özgülüğü görünür biçiminde gizlenmesinden ileri gelir, aynı şekilde görünür de anlamın sunuluş tarzıdır. Anlam görünmezdir ve duyusal bu olumsuzlama (*negation*), anlamın görünmezliğidir. Nitekim bu, duyusalın anlamın dolaysız olumsuzlaması ve anlamın görünürün başkası olması manasına gelmez, öyle olsaydı Merleau-Ponty'nin savunduğu görünmezlik temel argümanını kaybederdi. Anlamın görünmezliğini, kendinden başkasında gizlenmek olarak sunmak yeniden bir pozitivizm, pozitiflik kurup başka bir görünür varlık ortaya koymak ve an-

lamın yönelimsel rolünü ortadan kaldırmaktır. Oysa anlamın görünmezliği, kendisinden itibaren gerçekleştiği duyusalın anlamdan ayrı bir düzene ait olduğu fikrini öne sürmez, aksine duyusal, anlamı "belli bir yokluk" olarak sunar. Anlamın duyusal dünyada görünmesi için duyusal dünyanın görünmezi kendi öz anlamlandırıcı kuvveti olarak taşıması gerekir. Dolayısıyla görünür "belli bir yokluğun mevcudiyetidir", Husserlci terimlerle *Nichtürpräsentierbar* olanın *Urpräsentation*'u Heidegger'in terminolojisine göre de *Verborgenheit* olanın *Unverborgenheit*'ıdır. Görünürün saf, aşkın anlamın ötesinde bizzat kendisi olarak kalmasının koşulu, anlamdan *başka* olmaması, onu bir damga (*filigrane*) olarak taşıması, anlamın sıra kendisine gelince ihtiyacı olacağı yokluk olmasıdır. Görünürü görünmezliğin hem nitel hem de varlık anlamlarını taşır. Dolayısıyla duyusal aynı hareketle hem *kendinde şey*i bertaraf eder hem de *anlam*dan ayrılır. Duyusal halihazırda zaten anlam olduğu için *kendinde şey*, bir doluluk olarak kalmaz; anlam ise daima duyusal olmaya devam ettiği için özdeşliğini korur. Böylece anlam ile duyusal, görünmez ile görünür arasındaki, onları birer şey, *nelik* olarak görmeye dayanan zıtlık ortadan kalkar. Oysa onlar ancak karşılarındakine geçtiklerinde kendileri olurlar, öyle ki aslında iki farklı nelik yerine dünyanın anlamına doğru kendini aşması veya anlamın bir dünyada veya bir dünya olarak kaydolması söz konusudur. Dolayısıyla duyusal doğal tutumda olduğu gibi bir varlık olarak değil, anlamın belli bir varlık kipi veya anlama karşılık gelen varlık kipi olarak anlaşılmaldır: "Duyusal, bir yere konumlandırılmadan içinde varlığın bulunabileceği bir ortamdır: Duyusalın duyusal tezahürü, duyusalın sessiz kanaati Varlık için pozitiflik haline gelmeden, muğlak ve aşkın olmayı bırakmadan zuhur etmenin yegâne yoludur" (*GG*, 267).

III

Tezahürün bu yeni anlamının keşfi, onu betimlerken kullandığımız kavramların anlamlarını da dönüştürür. Duyumun

kendisi artık tezahür eden bir şeyse, duyum dünyaya doğru bir aşkınlığa işaret ediyorsa artık duyum ve nesne ayrımını bir kenara bırakmalıyız. Tezahür eden duyusal bir içerik veya bir nesne değil bir edimselliğin ve ilkesel olarak görünmez olan dünyanın birbirlerine aidiyetleridir. Böylece duyusal mevcudiyet dünyanın namevcudiyetine doğru kayar veya diğer bir deyişle, dünyanın edimsel olarak orada olmayışı duyusalın edimsel verilişine bulaşır, öyle ki fenomenal alanın betimlenmesiyle ortaya çıkan, mevcudiyete ve namevcudiyete aynı mesafede bulunan yeni bir varlık türü ile baş başa kalırız. Bu yeni varlık türü olan ufuk (*horizon*) Merleau-Ponty'nin Ten fikrinin çekirdeğinde yer alır. Husserl'in teşvikiyle bu kavramın[3] yeniden düşünülmesi, klasik zaman mefhumunun eleştirisine ve Merleau-Ponty'de ten ontolojisinin nihai bir varlık anlayışını ortaya çıkaracak bir yapının tanımlanmasını sağlayacaktır.

Algısal deneyimin Husserlci izahı çelişkili bir karaktere sahip gibi görünüyor: Husserl bir yandan duyusal nesnenin verilişine zorunlu olarak eşlik eden ufukları ortaya koyar ve böylece nesneleştirici bakışın eksiksiz ifade tezine karşı edilginliğin indirgenemez boyutunu aydınlatır; diğer yandan algısal ufkun bile kurucu özneden kaçamayacağını onun, bilincin edimsel olmayan, gizli ve örtük bir tarzından ileri geldiğini öne sürer. Bu yüzden Husserlci bakış açısı ufka bilincin potansiyelliği statüsü vererek, onu bilincin nihai varlığı olan zamandan itibaren yorumlar. Diğer bir deyişle, Husserl'de ufuk mevcut yaşantıya

3 "Husserl'e göre, her yönelimsel nesne, bazı boyutlar altında tezahür eder fakat bu tezahür, başka türlü de olabileceği diğer mümkün tarzlara yönelik zımni imaları da içerir, yani her ima, mümkün imalar anlamında diğerinin bir ufku tarafından kuşatılır. Biz verili bir deneyimin yönelimsel nesnesinin yapısı içinde, aktüel olarak açık bir biçimde mevcut bir nesnenin bu boyutlarıyla, yalnızca zımni bir biçimde mümkün olarak varolan boyutlarını ayırt edebiliriz. Her yönelimsel nesne, bulanık bir biçimde anlaşılmasına rağmen, yine de bu nesnenin deneyiminde sunulan ve onun doğasının belirlenmesine yardımda bulunan 'imkânların boş bir ufku' tarafından kuşatılır". K. Küçükalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 199-200.

"aittir"; her bilinç haline eşlik eder ve onlar tarafından görünüşe getirilir. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın[4] 19. paragrafında Husserl şunu ileri sürer: "Her edimsellik kendi öz edilgenliğini içerir" zira "bu edilgenlikler mutlak olarak belirlenmemiş olasılıklar olmaktan çok, içeriklerine bakıldığında, edimsel halin kendisinde yönelimsel olarak *önceden-belirlenmişlerdir.*"[5] Böylece Husserl yönelimselliğin yeni bir özelliğini ortaya çıkarır, zira her bilinç hali yönelimsel bir ufka sahiptir, öyle ki bu ufuklar bilincin edilgenliğine denk düşer. Diğer bir deyişle, ufuklar "önceden-belirlenmiş" edilginliklerdir ve ufukların temel zımni hallerine rağmen bilinç halleri bir şekilde onlara "belli bir belirleme yapısı"[6] atfederler. İşte Husserlci ufuk teorisinin can alıcı noktası budur: Tüm yönelimselliği betimleyen ufuk yapısı, şu veya bu belirlenimin henüz algılanmamış yokluğunda kaybolmaz, zira bu algının yokluğu aslında, hiçbir zaman meydana gelmese de edimsel bilincin kendine öz olasılığı olarak ona ait olacak farklı bir mevcudiyete tekabül eder, öyle ki bu "farklı" mevcudiyet algının mümkün akışına bilincin "potensiyelliği" sıfatıyla kaydolur.

Söz konusu "farklı" mevcudiyetin veya namevcudiyetin yeniden yorumlanması Merleau-Ponty'yi Husserl düşüncesinin ötesine taşır. Malum olduğu üzere Husserl'de de ufuk mefhumunun kendine has bir mantığı vardır ve bu bir aşırılık, bir fazlalık mantığıdır. Merleau-Ponty, ufkun, edimsel bilincin bir hali tarafından sınırlanması yerine belirsizliğin varlığına tekabül ettiğini, ufuk mefhumunun bu aşırılık yapısını derinleştirerek keşfeder. Husserl'de, ufuk ne kadar edilgin olursa olsun edilgin bir yönelimselliğin korelasyonu olarak bilincin faaliyetine indirgenmişken, Merleau-Ponty'nin ortaya koyacağı zaman mefhumu bu durumu tersine çevirecektir.

4 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Fr. çev. Emmanuel Levinas ve Gabrielle Peiffer, Paris, Vrin, 1992.
5 *Agy*, s. 82.
6 *Agy*, s. 84.

Bunun için öncelikle, Husserl'in zaman üzerine yazdığı *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*[7] adlı eserinde geçen geçmişe-yönelim ve geleceğe-yönelim kavramlarını yeniden yorumlamalıyız. Husserl'e göre algının temelinde nesnel zamansallıkla açıklanamayacak bir boyut yatar. Bu zamansallık zamansal bir ufuktur ve bir mevcudiyet alanına tekabul eder. Bu alan aktüel bir şimdiden ve iki aktüel-olmayan ufuktan meydana gelir ve onda edimsellik ve edilginlik devamlı şekilde birbirine geçer. Geçmişe ve geleceğe yönelim kendilerine has bir yönelimselliğe işaret ederler. Geçmişe-yönelim, geçmişin kökensel bilincidir ve artık şimdi olamayan geçmişi tutar, böylece geçmiş ve şimdi bir birlik ve süreklilik oluştururlar. Aynı şekilde, geleceğe-yönelim de yakında şimdi olacak bir geleceği tutar. Husserl'e göre zamansallık geçmişin ve geleceğin yaşayan şimdide bilinç tarafından birleştirildiği öznel bir süreçtir.

Gelgelelim, geçmişe-yönelim ile geleceğe yönelim yapıları yeniden yorumlanmalıdır: geçmişe-yönelim verili olması itibariyle öznel bir tamamlanmışlıktır, fakat doldurulmamış ve boş olduğu için aktüel-olmayanın, namevcudun mevcudiyetinin kökensel bilincine işaret eder. İşte geçmişe-yönelimin bu paradoksu şu anlama gelir; yukarıda sözü edilen mevcudiyet alanı bir yokluk içermesine rağmen kökenseldir. Öyleyse, Husserlci mutlak yaşayan şimdi teorisinin öne sürdüğü ebedi şimdinin (*nunc stans*) ve *ego*'nun Husserl'in öne sürdüğü gibi "dolaysız bir kendine mevcudiyet", "kendi ile saf çakışma" olarak görülmesi imkânsızdır. Zamansal açılım ancak kendine içkinlikten bir kopuşa işaret edebilir ve böyle bir değişim, tözsel bir öznenin bakış açısından bir önceki şimdiyi gelip dışlayacak yeni şimdilerden oluşan çizgisel zamanın yeniden ele alınmasını gerektirir.

7 E. Husserl, *Zur Phaänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana*, c. 10, Rudolf Boehm (haz.), Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

Bu çıkmazdan çıkış ancak zamansallığın yeniden tanımlanmasıyla mümkündür: Husserl'in söylediğinin tersine zamansallık türemiştir, aşkınlığı kurmaz ama varsayar. Artık yaşayan şimdinin saf içkinliğinin yerine, zamanı dikey ufuktan, kendine mevcudiyetle tanımlanan bir bilinçle açıklanamayacak bir aşkınlıktan itibaren düşünmeliyiz, zira bu yeni ufuk mefhumu mevcudiyet ile namevcudiyet arasında bir ortam tasarlamamızı sağlar. Zaman problemini çözmek için şimdinin noktasallığından vazgeçmeliyiz. Zaman ancak şimdinin bir geçmiş olmasıyla anlaşılabilir, şimdi geçmişe geçtiği anda bu geçiş ona varlık kazandırır. Ancak, aşkın, henüz "fiili olarak" şimdi olmamış bir şimdiden bahsedilebilir. Diğer yandan, henüz "fiili olarak" şimdi olmamış bir şimdiyi bir yokluk olarak da düşünemeyiz, zira ona bir yokluk atfetmek onu yine bir *pozitifliğe* sokmaktır ki Merleau-Ponty'nin eleştirel bakış açısı şimdinin betimlenmesinde her türlü *pozitifliği* reddeder. Oysa her şimdi, her kendime mevcudiyet (Fr. *Présence à moi-meme*. Alm. *Urprazens.*) aynı zamanda mevcudiyetten çıkmadır (Fr. *dé-présentation* Alm. *Entgegenwartigung*). İşte bu yüzden Merleau-Ponty halihazırda aşkınlık, mesafe olarak tanımlanacak ve içinde geçmişin ve geleceğin barınabileceği bir şimdi teorisi ortaya atar: "Şimdi vardır fakat şimdinin aşkınlığı bir geçmişe ve geleceğe tutunmasını sağlar, öyle ki onlar şimdi için yokluk ifade etmezler" (*GG*, 249). Dolayısıyla şimdi pozitif bir şimdi değildir, o her zaman kendinden başkadır.

Merleau-Ponty zamansallık problemini öznellikten kurtarmak için eşzamanlılık (*simultaneité*) kavramını ortaya atar. Geleneksel zaman teorilerini betimleyen ardışıklığın ötesinde kökensel bir eşzamanlılık kavrayışı gerekir: ardışık belirişlerin bu tek ve eşsiz dünyaya aidiyeti onları çağdaş kılar. Eşzamanlılık mefhumunun berisinde geçmiş veya gelecek siluetlerin aktüel siluetlerden daha az gerçekliğe sahip olmadığı fikri yatar. Öyleyse eşzamanlılık edimsel olmayanın, nesnel mevcudiyete sahip olmayanın gerçekliğini işaret eder.

Eşzamanlılık zamanın ve Varlığın tenidir ve bu anlamda nesnel zaman ile uzay ayrımının ötesindedir. Merleau-Ponty'ye göre "zaman uzaydan bağımsız düşünülemez, öyle ki uzay olmadan şimdi kavranamaz. Şimdi sadece bilince değil uzaya da özgüdür".[8] Bunun mümkün olabilmesi için şimdinin aşkınlığını göz önüne almak gerekir. Zaman ile uzay şimdinin aşkınlığında iletişime geçer, zira o saf farklılaşma olarak hem zaman-öncesi hem de uzay-öncesidir. Şimdi uzaysallaşma ve zamansallaşma hareketlerinin eşzamanlı toplanışıdır ve şimdinin aşkınlığı şeyi ilksel bir uzaysallıkta yani derinlikte açar. Şimdi namevcudiyetle örülüdür ve geçmişi sarıp sarmalar. Böylece her nokta eşzamanlılığın derinliğinde yakalanır.

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi ardışıklığın ötesinde "eksistansiyal bir ebedilikten" (*GG*, 318-321) söz edilir, "zamanın çizgisi veya dizgisi değil zaman-üstü bir çekirdeği –Görünür veya Dünya– görünürün bir çeşit ebediliği vardır".[9] Tezahür hareketinin bir başlangıcı ve sonu yoktur, o fenomenalliğin hareketidir. Söz konusu hareket, Merleau-Ponty'nin terminolojisinde "sabit bir patlama", "hiçbir zaman bitmeyecek bir Varlık patlamasıdır". Dolayısıyla bir başlangıçtan veya sondan bahsedilemediği gibi yaratılış üzerine de bir ilk neden aranmaz. Bu sabit patlama dünyanın halihazırda oradalığıdır. Merleau-Ponty'nin söylediği gibi "nedensel düşüncenin yerine geçen aşkınlık fikridir, öyle ki dünya kendinden ayrılmazlığı içerisinde ele alınır, onun sayesinde sarıp-sarmalayan bir Varlık, dikey bir Varlık, boyut ve boyutsallık fikirleri husule gelir" (*GG*, 280-281). Bu doğrulama zamanın dizgisel karakterinin yadsınmasından ayrı düşünülemez: söz konusu olan artık yaratım veya evrim değil sabit bir patlamadır.

Aslında, tezahür eden gerçekten kendisi olmayanla yakınlığı ile tanımlanmak zorunda ise, dünya bütünün bütünü aşması, "biraradalık varlığı" (*être de promiscuité*) ise geçmiş ve

8 Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, *agy*, s. 207-208.
9 *Agy*, s. 209.

gelecek çağdaştır. Tezahürlerinde ardışık olan dünyanın momentleri aynı zamanda imkânlarının koşulu olarak görünüşe getirdikleri Varlıkta eşzamanlıdır. Dolayısıyla zaman dizisel değil bir iç içe geçme halindedir: Şimdi derinliğinde diğer şimdileri de barındırır. Zaman anların ardışık dizisi değil bir bütün, ancak kendinden farklılaşarak devam eden bir geçiştir. Zamanın birliği her zaman bir döngüye işaret eder, ebedi dönüş, yeninin yaratımı olarak zamanın ebediyetidir.

MERLEAU-PONTY'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER

ALGININ FENOMENOLOJİSİ

Önsöz[1]

Fransızcadan çev. Emre Şan

Fenomenoloji nedir? Husserl'in ilk çalışmalarından yarım yüzyıl sonra bu soruyu hâlâ soruyor olmamız garip gelebilir. Bununla birlikte, bu soru henüz aydınlığa kavuşmuş değildir. Fenomenoloji özlerin ele alınmasıdır ve ona göre bütün sorunlar özleri tanımlamaya ilişkindir: örneğin algının özünün, bilincin özünün tanımlanması. Fakat fenomenoloji aynı zamanda özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir, öyle ki insanı ve dünyayı "olgusallıklarından" (*facticité*) itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur. Söz konusu olan doğal tutumun önermelerini anlamak için, onları askıya alan transandantal bir felsefedir. Diğer taraftan bu felsefe için dünya, refleksiyondan[2] önce değişmez/devredilemez

1 M. Merleau-Ponty, *Avant-Propos, Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945. Metnin burada yayınlanmasına onay verdikleri için İthaki Yayınları yetkililerine teşekkür ederim ve kitabın tamamının okunmasını tavsiye ederim.

2 Zihnin kendini ya da geçmişini daha iyi bilmek ve anlamak amacıyla, kendine, kendi üzerine dönme edimi, kendine dönük düşünce, refleksiyon diye tanımlanır. Psikolojide, düşünümsellik (*réflexivité*) anlamında, zihnin kendi üzerine dönmesi, kendinin hem öznesi hem nesnesi olabilme kapasitesi, bilincin kendi özbilincine sahip olması durumudur. Bu bağlamda, kendisini konu edinen, kendi üzerine dönen bilince refleksif ya da düşünümsel bilinç adı verilir. Fenomenolojik refleksiyon ise yaşanmışlığın betimleyici bir yolla yeniden ele alınışıdır. Fakat psikolojinin genel yöntemi olan içebakışın (*introspection*) aksine fenomenolojiye göre, kendi kendine elde edilen kendi-bilgisi dolaylıdır, başkasının davranışını çözdüğüm gibi kendi davranışımın şifresini de çözmem gerekir. Bunun yanında, benlik üzerine refleksiyona bağlı olmayan, özne ve nesne ikileminin söz konusu olmadığı, kendinin bilincinden önce gelen bilince, pre-refleksif bilinç adı verilir. ((Çev. n.))

bir mevcudiyet olarak zaten oradadır ve onun tüm çabası, dünya ile olan bu naif temasını, ona nihayet felsefi bir statü kazandırmak için yeniden keşfetmekten ibarettir. Bu durum, "kesin bilim" olma yolunda ilerleyen bir felsefenin özlemidir ve aynı zamanda "yaşantı" mekânını, zamanını ve dünyasını ele alan bir açıklamadır. Fenomenoloji, deneyimimizi kendine özgü haliyle betimleme girişimidir. Her ne kadar Husserl son çalışmalarında "genetik fenomenoloji"den[3] ve hatta "kurucu fenomenoloji"den[4] söz etse de, fenomenoloji, deneyimin psikolojik oluşumunu ve bilim insanının, tarihçinin veya sosyoloğun buna dair ortaya koyduğu nedensellik açıklamalarını hesaba katmaz. Öyleyse, Husserl fenomenolojisi ile Heidegger fenomenolojisi arasında bir ayrım yaparak mı bu çelişkileri ortadan kaldırmak istiyoruz? Fakat bütün *Sein und Zeit*[5] Husserl'in işaret ettiği bir noktadan yola çıkar ve sonuç olarak Husserl'in yaşamının sonunda fenomenolojinin temel izleği olarak belirlediği "*Lebenswelt*"in[6] veya "*natürlichen Weltbegriff*"in[7] bir açıklamasıdır. Bu bağlamda, söz konusu çelişki Husserl'in kendi felsefesinde ortaya çıkar. Aceleci okur, her şey üzerine sözünü söylemiş bir doktrinin alanını yeniden çizmekten vazgeçecektir ve kendi sınırlarını ortaya koyamayan bir felsefenin bu kadar ilgiyi hak edip etmediğini, onun bir mitten veya bir modadan ibaret olup olmadığını soracaktır.

Öyle olsaydı bile, geriye bu mitin saygınlığını ve bu modanın kökenini kavramak kalırdı. Ciddi bir felsefi girişim bu

3 E. Husserl, *Méditations Cartesiennes*, *agy*, s. 120 ve devamı.

4 *Bkz.* Eugen Fink tarafından yazıya aktarılmış ve G. Berger'in bize ilettiği *VI. Méditation Cartesienne*.

5 *Varlık ve Zaman*. ((Çev. n.))

6 Yaşam-dünyası. ((Çev. n.))

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

durumu şöyle izah edecektir: Fenomenoloji, bütün bir felsefi bilince ulaşmadan önce, bir tutum veya üslup olarak uygulanmaya ve tanınmaya imkân verir, hareket olarak var olur. Fenomenoloji uzun zamandan beri yoldadır, öğretisini izleyenler onu her yerde, şüphesiz, Hegel'de ve Kirkegaard'da, hatta Marx, Nietzsche ve Freud'da da bulurlar. Metinlerin filolojik yorumu bize birşey kazandırmayacaktır: onların içinde sadece kendi koyduklarımızı buluruz ve eğer tarih bizim yorumumuzu çağırdıysa, bu çağrıyı yapan elbette felsefe tarihidir. Fenomenolojinin birliğini ve gerçek anlamını kendimizde buluruz. Önemli olan metinlerin aktardıklarını tek tek saymak değil, *bizim için fenomenolojiyi* saptamak ve nesneleştirmektir. Böylece birçok çağdaşımız Husserli ve Heidegger'i okurken, yeni bir felsefeyle karşılaşmaktan çok, bekledikleri bir şeyle yüz yüze geldikleri hissine kapılmışlardır. Öyleyse yaşamın içinde kendiliğinden birbirine bağlanan fenomenolojinin ünlü konularını, bu kez de kendi irademizle birbirine bağlamayı deneyelim. Fenomenolojinin niçin uzun zaman başlangıç, sorun ve istek halinde kaldığını belki de o zaman anlayacağız.

***

Söz konusu olan açıklamak veya analiz etmek değil, betimlemektir. "Şeylerin kendilerine" dönmek veya "betimleyici bir psikoloji" olmak: Husserl'in başlamakta olan fenomenolojiye verdiği bu ilk emir, öncelikle bilimin tutumunun reddedilmesidir. Ben, "psişizmimi" veya bedenimi belirleyen birçok nedenselliğin sonucu veya kesişme yeri değilim; kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin basit nesnesi olarak düşünemediğim gibi, bilim dünyasının örtüsü altına da saklanamam. Dünyaya dair bildiğim her şeyi, bilim sayesinde bile olsa, kendi görüşümden itibaren veya kendisi olmaksızın bilimin sembollerinin işe yaramayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bütün bilim evreni yaşam

dünyasının üstüne inşa edilmiştir ve bilimin kendisini kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve açtığı ufukları değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini uyandırmamız gerekir; bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir. Bilim, algılanan dünya ile aynı varlık anlamına hiçbir zaman sahip olmamıştır ve olmayacaktır. Bunun nedeni basitçe şudur: Bilim, algılanan bu dünyanın belirlenmesi ya da açıklanmasıdır: Ben, zoolojinin, toplumsal anatominin veya tümevarımsal psikolojinin, doğanın veya tarihin ürünleri olarak düşündüğü şekliyle ne bir "yaşayan varlık", ne bir "insan" ne de bir "bilinç" olabilirim. Mutlak kaynak benim; varoluşum, öncüllerimden, fizik ve sosyal çevremden ileri gelmez, onlara doğru ilerler ve onları destekler çünkü ele almayı seçtiğim bu geleneği veya bakışımla kat etmesem bana olan uzaklığı ortadan kaybolacak olan bu ufku, (zira bu uzaklık, o ufka ait bir özellik değildir) varlığa getiren (yani sözcüğün benim için sahip olabileceği tek anlamda var eden) benim. Beni dünyanın bir momenti yapan bilimsel görüşler, her zaman naif ve ikiyüzlüdür çünkü aslında başka bir görüşü, öncelikle dünyanın benim çevremde şekillendiğini ve benim için varolmaya başladığını öne süren bilincin görüşünü, dile getirmeksizin üstü kapalı olarak ima ederler. Şeylerin kendisine dönmek, bu bilgi öncesi dünyaya dönmektir, bilginin sürekli bahsettiği, karşısında bütün bilimsel belirlenimlerin –tıpkı bir ormanın, bir çayırın veya bir ırmağın ne olduğunu öncelikle bize öğreten manzara karşısında coğrafyanın kaldığı durum gibi– soyut, işaret düzeyinde ve bağımlı kaldığı dünyaya dönmektir.

Bu hareket bilince doğru yapılan idealist dönüşten mutlak biçimde ayrılır ve salt betimleme zorunluluğu, hem refleksif analiz yöntemini hem de bilimsel açıklamayı dışlar. Descartes ve özellikle Kant, herhangi bir şeyi varolan olarak kavramamın, öncelikle bu kavrama edimi içinde kendimi var olan olarak görmemle mümkün olduğunu göstermiş ve böylece özneyi veya bilinci *zincirlerinden kurtarmışlardır*. On-

lar bilinci, yani benim için benin mutlak kesinliğini, kendisi olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağı koşul olarak, ilişki edimini de ilişkiye girilen şeyin temeli olarak göstermişlerdir. Şüphesiz, ilişkiye girilen dünyanın görünümü olmaksızın, ilişki edimi hiçbir şeydir; Kant'ta bilincin birliği tam olarak dünyanın birliği ile eşzamanlıdır, Descartes'ta ise yöntemsel şüphe bize hiçbir şey kaybettirmez çünkü tüm dünya, en azından bizim deneyimimiz sıfatıyla *Cogito*'ya yeniden dahil edilmiştir, onunla kesinleşir ve sadece "...nın düşüncesi" damgasından etkilenir. Fakat özne ile dünya arasındaki ilişkiler tam anlamıyla iki yönlü değildir: eğer böyle olsaydı, Descartes'ta dünyanın kesinliği, *Cogito*'nun kesinliği ile zaten verilmiş olurdu ve Kant "Kopernikçi tersine çevirme"den söz etmezdi. Refleksif analiz, dünya deneyimimizden hareketle, bu deneyimin imkânını elinde tutan ve ondan ayrı olan bir koşula gider gibi özneye yükselir ve evrensel sentezi, kendisi olmaksızın dünyanın da olamayacağı bir şey gibi sunar. Bu bağlamda, refleksif analiz deneyimimize katılmayı bırakır, çünkü onu açıklamak yeniden kurma rolünü kendine biçmiştir. Husserl'in "ruh yetilerinin psikolojizmi"[8] bakımından Kant'ı eleştirmesi ve dünyayı öznenin sentetik etkinliğine dayandıran bir noetik analize karşıt olarak, nesnenin içinde yer alan ve nesnedeki temel birliği türetecek yerde ona açıklık getiren kendi "noematik refleksiyon"unu koyabilmesi, bu noktada anlaşılmaktadır.

Dünya, üzerine yapabileceğim her türlü analizden önce hali hazırda oradadır. Bu bakımdan, önce duyumları, daha sonra da nesnenin perspektif görünümlerini birbirine bağlayan bir dizi sentezden dünyayı çıkarımlamak yapay olacaktır, çünkü bu saydıklarımızın her biri, analizin ürünleridir ve ondan önce ortaya çıkamazlar. Refleksif analiz, önceden hazırlanmış bir kuruluş yolunu tersten kat ettiğine ve Saint-

8 *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, s. 93.

Augustin'in ifadesiyle "iç insan"da,[9] daima onda olan kurucu bir güce ulaştığına inanır. Böylece refleksiyon kendi kendini götürür, varlığın ve zamanın berisinde sarsılmaz bir öznelliğe yerleşir. Ama burada bir naiflik ya da kendi başlangıcına ilişkin bilincini yitiren eksik bir refleksiyon vardır. Düşünmeye (*réfléchir*) başladım; düşünmem, düşünülmemiş (*irréfléchi*) üzerine bir düşünmedir, bir olay olarak kendinden habersiz olamaz; bu andan itibaren, kendine hakiki bir yaratma olarak, bilinç yapısındaki bir değişiklik olarak görünür ve kendi işlemlerinin berisinde, özneye verili dünyayı tanımak da onun elindedir çünkü özne kendine verilidir. Gerçek kurulamaz veya inşa edilemez, betimlenir. Bu, şu anlama gelir: Algıları, yargı, edim ve yüklemleme düzenindeki sentezlerle bir tutamam. Algı alanım her zaman, yansımalarla, çatırtılarla ve kayıp giden dokunsal izlenimlerle doludur; bunları algının bağlamıyla kesin bir ilişkiye sokamam ama yine de derhal dünyanın içine yerleştiririm ve asla düşlerimle karıştırmam. Ayrıca her an şeylerin etrafında düşler kurarım; mevcudiyetleri, içinde bulunduğum bağlamla uyumsuz olmayacak nesneler ya da kişiler hayal ederim; bununla birlikte, onlar dünyaya karışmazlar, dünyanın öncesinde bulunurlar, hayali olanın tiyatrosundadırlar. Algımın gerçekliği, sadece "temsillerimin" (*représentation*) iç tutarlılığına dayansaydı eğer, her zaman bir tereddüt halinde ilerler, olası tahminlerime teslim edilmiş olurdu; her seferinde yanıltıcı sentezleri ayıklamak ve baştan dışladığım kuralsız fenomenleri gerçekliğe yeniden yerleştirmek zorunda kalırdım. Oysa durum bu değildir. Gerçek, sağlam bir örgüdür, en şaşırtıcı fenomenleri içinde barındırmak ve en gerçekçi hayallerimizi dışarıda tutmak için yargılarımızı beklemez. Algı dünyanın bilimi değildir, hatta bir

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

edim, iradi bir konumlanma da değildir; algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir. Dünya, kuruluşunun yasasına sahip olduğum bir nesne değil, tüm düşüncelerimin ve açık algılarımın doğal ortamı ve alanıdır. Hakikat sadece "iç insan"da "ikamet" etmez veya daha ziyade, iç insan diye bir şey yoktur; insan dünyadadır, ancak dünyada kendini bilir. Ortak duyunun (*sens commun*) veya bilimin dogmatizminden yeniden kendime döndüğümde, bir iç hakikat yuvası değil, dünyaya adanmış bir özne bulurum.

***

Ünlü fenomenolojik indirgemenin (*réduction*)[10] asıl anlamı burada görülmektedir. Hiç şüphesiz Husserl, kendisiyle anlaşmak için bu konuya çok zaman ayırmış ve pek çok kez bu konuya geri dönmüştür, "indirgeme sorunsalı" yayınlanmamış notlarında önemli bir yer tutar. Uzun süre boyunca ve yakın zamandaki metinlere dek indirgeme, transandantal bir bilince dönüş olarak sunulur; bu bilincin önünde, dünya kendini mutlak bir berraklık ile açmaktadır, bir dizi tamalgıyla[11] boydan boya canlanmıştır ve filozof bunları, sonuçlarına dayanarak yeniden kurmakla yükümlüdür. Demek oluyor ki benim kırmızı duyumum duyumlanan bir tür kırmızının belirmesi *olarak tamalgılanmıştır*; bu belli kırmızı, kırmızı bir yüzeyin

10 Husserl, bu kavramla transandantal ben'in dünyayı yeni baştan kuran bilinç edimlerine geri gitmeyi, bunu yaparken de transandantal olmayan her şeyden arınmayı anlatır. "İndirgeme" saf ben'e gitmek, saf ben'e ait olmayan her şeyi bir yana bırakmaktır. "Saf" olana, "özler"e ulaşabilmek için öncelikle doğal tutumun genel savının "ayraç içine alınması", bir yana bırakılması gerekmektedir. "Doğal tutumun genel savı"na göre, benim de içinde yaşadığım dünya, benim dışımda, benim ona ilişkin söylediklerimden bağımsız bir gerçeklik olarak varolur. Transandantal indirgeme bu tutumun "köklü bir biçimde" değiştirilmesiyle gerçekleşir, dünyanın varlığına ilişkin "yargı vermekten geri durma"yla (*epokhe*'yle) gerçekleşir. Algılamanın imkânını ortaya çıkarmak için, doğal tutum ile bir *epokhe* rejimine girilmelidir. ((Çev. n.))

11 İnsanın dışındaki şeylere yönelen zihnin hali olan algıdan farklı olarak, kişinin kendi zihinsel tasarımlarına dair kavrayışı, kendi benine ilişkin bilinci, kendi bilincine ilişkin algısı. ((Çev. n.))

belirmesi olarak, bu kırmızı yüzey, kırmızı bir kartonun belirmesi olarak ve nihayet bu kırmızı karton ise, kırmızı bir şeyin, örneğin şu kitabın belirmesi veya profili olarak tamalgılanmıştır. O halde söz konusu olan, üst derecede bir fenomeni imleyen belli bir *hyle*'nin kavranmasıdır, *Sinn-gebung*'dur, bilinci tanımlayacak olan imlemenin etkin bir işlevidir ve dünya da sadece "imleme dünya" (*signification monde*) halini alır. Fenomenolojik indirgeme, dünyayı Paul ve Pierre arasında bir bölünmez değer birliği olarak ele alan transandantal idealizm anlamında, idealist olacaktır. Bu birliğin içinde her ikisinin bakış açıları birbiriyle kesişecek ve bu birlik, "Pierre'in bilinci" ile "Paul'un bilinci" arasında iletişim sağlayacaktır; çünkü "Pierre tarafından" dünyanın algılanması Pierre'in işi olmadığı gibi, "Paul tarafından" dünyanın algılanması da Paul'ün işi değildir. Her ikisi için de bu, kişisel-öncesi (*prépersonnelle*) bilinçlerin işidir ve bunların iletişiminde bir sorun yoktur, aksine bu iletişim, bilincin, anlamın ya da hakikatin tanımı dolayısıyla gerekli kılınmıştır. Bir bilinç olarak, yani herhangi bir şeyin benim için anlam ifade etmesi itibariyle, ne burada ne oradayım, ne Pierre ne de Paul'üm; mademki hepimiz bu dünyada dolaysız olarak mevcut olanlarız ve tanımı gereği bu dünya, hakikatler sistemi olduğu için tektir, öyleyse kendimi hiçbir şekilde bir "başka" bilinçten ayırt edemem. Katı bir transandantal idealizm dünyayı saydamsızlık durumundan ve aşkınlığından[12] yoksun bırakır. Dünya temsil ettiğimiz şeyin ta kendisidir; hepimizin, insanlar ya da ampirik özneler olarak değil de, tek bir ışık olarak bulunduğumuz ve bölmeksizin Bir'e katıldığımız oranda temsil ettiğimiz şeydir. Refleksif analiz, başkası sorununu, tıpkı dünya sorunu gibi,

12 Merleau-Ponty'nin ilk felsefesinde aşkınlık (*transcendance*), Husserl felsefesinin etkisiyle bilince aşkınlık anlamında kullanılır. Transandantal kavramı ise, Husserl'in Kant okumalarıyla ilişkilidir ve saf ego'nun doğal tanım karşısındaki konumudur. Dolayısıyla, aşkınlık kavramı şeylere ilişkin bir kavramken (*Bkz. GG*, s. 245) transandantal ego'ya ilişkindir. Bu farkı Türkçede korumak amacıyla bu çeviriyi uygun gördük. ((Çev. n.))

göz ardı eder, zira bilincin ilk ışıklarıyla birlikte bende, meşru bir evrensel hakikate gitme gücünü ortaya çıkarır. Başkası da, yersiz, bedensiz ve bireyliksiz olduğundan, Alter ve Ego, zihinleri birbirine bağlayan hakiki dünyada bir olurlar. Ben'in nasıl olup da Başkası'nı düşünebildiğini anlamak güç değildir, çünkü Ben ve buna bağlı olarak Başkası, fenomenlerin örgüsünden elde edilmemiştir ve var olmaktan ziyade bir değer taşırlar. Şu yüzlerin ya da jestlerin arkasında saklı hiçbir şey yoktur, hiçbir görünüm benim için erişilmez değildir, sadece ışığın gölgesinden söz edilebilir. Husserl içinse, tam tersine, bir başkası sorunu vardır ve *alter ego* bir çelişkidir. Eğer başkası, benim için olan varlığının ötesinde, gerçekten kendi içinse, eğer biz hepimiz birbirimiz içinsek ve her birimiz Tanrı için değilsek, birbirimize belirmemiz gerekir, onun ve benim bir dışımızın olması ve Kendi İçin'in perspektifinin –kendi üzerime olan görüşümün ve başkasının kendi üzerine görüşünün– ötesinde, Başkası İçin'in de bir perspektifi –başkası üzerine görüşüm, başkasının da benim üzerime görüşü– olması gerekir. Besbelli ki her birimizde bulunan bu iki perspektif basitçe bağlantısız olamaz, çünkü öyle olsaydı *başkasının göreceği ben, benim de göreceğim o olmazdı.* Benim kendi dışım olmam ve başkasının bedeninin de kendisi olması gerekir. Bu çelişkinin ve Ego ile Alter Ego'nun bu diyalektiğinin mümkün olması için, Ego'nun ve Alter Ego'nun durumlarıyla tanımlanmaları ve ayrılamazlıktan (*inhérence*) kurtulmuş olmamaları gerekir; diğer bir deyişle, felsefenin benim kendime dönüşümle tamamlanmıyor olması ve refleksiyonla, sadece kendimde mevcudiyetimi değil, bir "yabancı seyirci"nin de imkânını keşfediyor olmam gerekir; yani tam da kendi varoluşumdan emin olduğum anda, refleksiyonun bu en uç noktasında bile, beni zamandan çıkaracak olan bu mutlak yoğunluktan yoksun kalıyor olmam ve kendimde, mutlak olarak birey olmamı engelleyen, başkalarının bakışına beni insanlar arasında bir insan ya da en azından bilinçler arasında bir bilinç olarak su-

nan bir tür zayıflık keşfediyor olmam gerekir. *Cogito* şimdiye kadar başkasının algısının değerini azaltıyordu, "ben"in sadece kendisi için erişilebilir olduğunu bana öğretiyordu çünkü beni, kendime dair sahip olduğum düşünceyle tanımlıyor ve en azından bu kesin anlamıyla bu düşünceye ancak benim sahip olabileceğimi belirtiyordu. Başkasının boş bir kelime olmaması için varoluşumun hiçbir zaman benim varolma bilincime indirgenmemesi, *genel-öznelliğin* (*on*) buradan elde edebileceği bilinci de, yani doğadaki cisimleşmemi veya en azından bir tarihsel durumun imkânını da kuşatması gerekir. Cogito'nun beni durum halinde keşfetmesi gerekir ve sadece bu koşulla transandantal öznellik, Husserl'in dediği gibi bir öznelerarasılık[13] olur. Düşünen bir Ego olarak dünyayı ve şeyleri kendimden ayırt edebilirim, çünkü elbette ben şeylerin tarzında var olmam. Diğer şeylerin arasında bir şey gibi, psiko-kimyasal süreçlerin bir toplamı olarak görülen bedenimi bile kendimden ayırmalıyım. Fakat bu yöntemle keşfettiğim *cogitatio*, nesnel zamanda ve mekânda bir yere sahip olmasa da fenomenolojik dünyada yer alır. Şeylerin ya da nedensellik bağıntılarıyla birbirine bağlı süreçlerin toplamı olarak kendimden ayırdığım dünyayı, tüm cogitatio'larımın sürekli ufku olarak ve karşısında kendimi konumlandırmaktan vazgeçmediğim bir boyut olarak "kendimde" yeniden keşfediyorum. Hakiki Cogito, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlamaz, dünyanın kesinliğini dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da dünyanın kendisini, imleme dünya ile değiştirmez. Aksine düşüncemin ta kendisini, değişmez bir olgu olarak tanır ve beni "dünyada-varolan" olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışarıda bırakır.

13 *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*: III (yayınlanmamış).

Baştan aşağı dünyaya ilinti olduğumuz için, dünyanın farkına varmamızın tek yolu bu hareketi askıya almak, onunla olan ortaklığımızı bozmak (ona "*ohne mitzumachen*"[14] bakmak der Husserl) veya onu saf dışı bırakmaktır. Ortak duyunun ve doğal tutumun kesinliklerinden vazgeçtiğimiz için değil –aksine bunlar felsefenin değişmez temalarıdır– fakat tam da bu kesinlikler, her düşüncenin varsayımı olarak, "kendiliklerinden" kabul edildiği için, gözden kaçtığı için, onları canlandırmak ve yeniden belirginleştirmek amacıyla onlardan bir süreliğine el çekmeliyiz. Hiç şüphesiz indirgemeye en iyi ifadesini, Husserl'in öğrencisi olan Eugen Fink vermiştir: Dünya karşısında "şaşırma".[15] Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya bağlayan yönelimsel bağları, göz önüne çıkarmak amacıyla gerer; refleksiyon, dünyanın tek bilincidir, çünkü dünyayı yabancı ve çelişik olarak ifşa eder. Husserl'in transandantali Kant'ınki değildir ve Husserl, Kantçı felsefeye "dünyevi" (*mondaine*) bir felsefe olması bakımından karşı çıkar, çünkü bu felsefe, transandantal dedüksiyonu harekete geçiren dünya ile bağlantımızı *kullanır* ve *dünyaya şaşmak*, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak düşünmek yerine, dünyayı özneye içkin kılar. Husserl'in yorumcularıyla, varoluşçu "ayrılıkçılar"la ve sonuçta bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak kavramak için onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize, yalnızca dünyanın nedensiz fışkırmasını öğretebilecek olmasından ileri gelir. İndirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır. İşte bu yüzden Husserl her seferinde yeniden, indirgemenin imkânını sorgular. Eğer mut-

14 [*ohne mitzumachen*: "Katılmaksızın", tam olarak "birlikte yapmaksızın".]

15 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, s. 331 ve devamı.

lak zihin olsaydık, indirgeme bir sorun olmayacaktı. Fakat aksine biz dünyada olduğumuza göre, refleksiyonlarımızda yakalamaya çalıştıkları zamansal akımın içinde yer aldığına göre (Husserl'in ifadesiyle *sich einströmen*[16] olduklarına göre), tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünce yoktur. Yayınlanmamış yazılarda şöyle der: Filozof sürekli yeniden başlayandır. Demek oluyor ki filozof, insanların ya da bilim insanlarının bildiklerini sandıkları şeylerin hiçbirini edinilmiş bilgi olarak görmez. Bu aynı zamanda felsefenin de doğru olarak söyleyebildikleri bakımından bile kendisini edinilmiş bilgi olarak görmemesi gerektiği anlamına gelir. Felsefe, kendi başlangıcının yenilenmiş bir deneyimidir, bütünüyle bu başlangıcı betimlemekten ibarettir ve nihayet radikal refleksiyon, felsefenin başlangıçtaki, sabit ve nihai durumu olan düşünülmemiş (*irréflechi*) bir yaşam karşısındaki bağımlılığının bilincidir. Sanıldığı gibi idealist bir felsefe olmaktan çok, fenomenolojik indirgeme varoluşçu bir felsefenin ifadesidir: Heidegger'in sözünü ettiği "In-der-Welt-Sein" da ancak fenomenolojik indirgeme zemininde belirir.

***

Aynı türden bir yanlış anlama, Husserl'deki "özler" kavramını da bulandırır. Husserl'e göre her indirgeme aynı zamanda transandantal ve zorunlu olarak eidetiktir. Demek oluyor ki dünyanın bu savı ile bizi tanımlayan dünyaya gösterdiğimiz bu ilgi ile birleşmekten vaz geçmeksizin, dünyanın kendisini bir görünüm olarak ortaya çıkarmak yönündeki bağlılığımızın berisine geçmeksizin, yani varoluşumuzun *olgusundan* varoluşumuzun *doğasına*, Dasein'dan Wesen'e geçmeksizin, dünya algımızı felsefi bakışa tabi kılamayız. Fakat açıktır ki öz burada amaç değil sadece bir araçtır, asıl anlaşılması ve kavrama taşınması gereken, dünyaya olan etkin bağlılığımızdır, tüm kavramsal saptamalarımızı kendisinde toplayan odur.

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

Özlere başvurma zorunluluğu, felsefenin onları nesne olarak ele alması anlamına gelmez, aksine varoluşumuz, dünyaya atıldığı andaki haliyle kendini bilebilmek için, dünyanın içine fazlasıyla dar biçimde hapsolmuştur, kendi olgusallığını kazanmak ve tanımak için idealite alanına gerek duymaktadır. Bilindiği gibi Viyana Okulu, ne olursa olsun sadece imlemelerle irtibata geçebileceğimizi savunur. Örneğin Viyana Okulu için "bilinç", bizatihi ne olduğumuz değil, sözcüğün semantik evrimi boyunca onu belirlemeye yol açmış birçok imlemeyi aydınlattıktan sonra, sakınımla kullanmamız gereken gecikmiş ve karmaşık bir imlemedir. Bu mantıksal pozitivizm, Husserl düşüncesinin tam karşı kutbundadır. Dilin bir kazanımı olarak bilinç sözcüğünü ve kavramını nihayet bize veren anlam kaymaları ne olursa olsun, onun belirttiği şeye dolaysız olarak ulaşmanın bir yolu vardır: kendimizin deneyimine, olduğumuz bu bilincin deneyimine sahibiz; dilin tüm imlemeleri bu deneyime göre değerlendirilir ve dilin bizim için bir anlamı olmasını sağlayan tam da bu deneyimdir. "Kendi anlamının salt ifadesine götürülmeyi bekleyen hâlâ bu dilsiz [...] deneyimdir".[17] Husserl'in özleri, tıpkı denizin dibindeki ağın çırpınan balıkları ve yosunları peşine takıp götürmesi gibi, deneyimin tüm canlı bağlantılarını kendileriyle birlikte alıp götürmek zorundadırlar. Demek ki J. Wahl'ın dediği gibi[18] "Husserl'in özleri varoluştan ayırdığını" söylemek doğru değildir. Ayrılmış özler dilin özleridir. Özleri, doğrusu yalnızca görünüşten ibaret olan bir ayrımda var etmek, dilin işlevidir; çünkü özler, dil dolayısıyla, bilincin dile getirilme öncesindeki (*antéprédicative*)[19] yaşamına dayanmaktadır hâlâ. Bilincin kökensel sessizliğinde ise sadece sözlüklerin değil,

17 *Méditations Cartésiennes, agy,* s. 33.

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

19 Merleau-Ponty bu kavramı, mantıkçıların kullandığı "yüklem öncesi' anlamından farklı olarak, örtük cogito (*cogito tacite*) açıklamasında, kurulu dil öncesindeki cogito'nun kendine dönüşünü tanımlamak için kullanır. (Çev. n.)

şeylerin de ne demek istedikleri ortaya çıkacak, adlandırma ve anlatım edimlerini düzenleyen birincil imleme çekirdiği belirecektir.

Öyleyse bilincin özünü aramak, Wortbedeutung[20] bilincini geliştirmek ve söylenmiş şeylerin dünyasına sığınmak üzere varoluştan kaçmak olmayacaktır; kendi kendime etkin biçimde mevcut oluşumu, bilinç olgumu yeniden bulmak olacaktır ki bilinç sözcüğünün ve kavramının da en nihayetinde anlamı budur. Dünyanın özünü aramak, bir söylem konusuna indirgenmiş dünyanın ide düzeyinde ne olduğunu aramak değildir. Dünyanın özünü aramak, her tür konulaştırmadan önce, onun olgu düzeyinde bizim için ne olduğunu aramaktır. Duyumculuk, önünde sonunda kendimizin hallerinden başka elimizde bir şey olmadığını söyleyerek, dünyayı "indirger". Transandantal idealizm de dünyayı "indirger", çünkü dünyayı ancak dünya düşüncesi ya da bilinci sıfatıyla ve bilgimizin basit bir bağlaşığı olarak kesinleştirir, öyle ki dünya bilince içkin hale gelir ve şeylerin kendiliği (*aséité*) böylece ortadan kalkar. Eidetik indirgeme ise aksine, her tür kendimize dönüşten önceki haliyle dünyayı ortaya çıkarma kararlılığıdır, bilincin düşünülmemiş yaşamıyla refleksiyonu denkleştirme tutkusudur. Dünyayı hedefliyorum ve onu algılıyorum. Eğer duyumculukla birlikte, burada sadece "bilinç durumları"nın bulunduğunu söyleseydim ve algılarımı "ölçütler" yoluyla düşlerimden ayırmaya kalksaydım, dünya fenomeninden yoksun kalacaktım. Zira "düşler"den ve "gerçek"ten söz edebiliyorsam, hayali olanla gerçek olanın ayrımını sorgulayabiliyorsam ve "gerçek"ten kuşku duyuyorsam bu, analizden önce bu ayrımın benim tarafımdan zaten yapılmış olmasından ileri gelir. Gerçek hakkında olduğu kadar hayali olan hakkında da bir deneyimim var demektir ve artık burada sorun, eleştirel (kritik) düşüncenin bu ayrımın ikincil karşılıklarını

20 [*"Wortbedeutung* bilinci": Sözcüğün imleminin bilinci veya sözlü imleme bilinci.]

nasıl bulduğunu araştırmak değil, "gerçek" hakkındaki temel bilgimizi açığa çıkarmak, dünya algısını, hakikat hakkındaki idemizin daimi kurucusu olarak betimlemektir. Başka bir deyişle, gerçekten bir dünya algılıyor muyuz diye sormamız değil, aksine, işte bu algıladığımız dünyadır dememiz gerekir. Daha genel olarak, sahip olduğumuz apaçıklıklar gerçekten hakikatler midir yoksa zihnimizin bir kusuru yüzünden bizim için apaçık olan şey, herhangi bir kendinde hakikate göre yanılsama mı olacaktır diye sormamalıyız: çünkü yanılsamadan söz ediyorsak, yanılsamaları tanımışız demektir, bunu da ancak, aynı anda kendini bir hakikat olarak kanıtlamış olan belli bir algı dolayısıyla yapabilmişiz demektir; öyle ki şüphe ya da yanılma korkusu, bizim yanılgıyı açığa çıkarma gücümüzü onaylamaktadır ve böylelikle bizi hakikatten koparıp alamayacaktır. Hakikatin içinde bulunuyoruz ve apaçıklık da "hakikatin deneyimi"dir.[21] Algının özünü aramak, algının doğru kabul edilmesi değil, bizim için hakikate giriş yolu olarak tanımlanmasıdır. Eğer şimdi, idealizmle birlikte, olgunun bu apaçıklığını, bu karşı konulmaz inancı, mutlak bir apaçıklığa, yani düşüncelerimin benim için mutlak açıklığına dayandırmak isteseydim, kendimde, dünyanın öğeleri olan ya da baştan başa dünyayı aydınlatan doğallaştırıcı (*naturante*) bir düşünce bulmak isteseydim, bir kez daha dünya deneyimine sadık kalmamış ve onun ne olduğunu aramak yerine onu mümkün kılanın ne olduğunu aramış olurdum. Algının apaçıklığı, upuygun düşünce ya da apodiktik apaçıklık değildir.[22] Dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır. "Bir dünya vardır" ya da daha ziyade "dünya vardır": Yaşamımın

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

22 Özetle, Apodiktik apaçıklık yoktur. *Bkz. Formale un Transzendantale Logik*, s. 142.

bu sarsılmaz tezinin hesabını asla tam olarak veremem. Nasıl ki *Cogito*'nun olgusallığı ondaki bir eksikliği belirtmekten çok, benim varoluşumdan emin olmamı sağlar, dünyanın bu olgusallığı da, *Weltlichkeit der Welt*'i[23] oluşturur, dünyayı dünya yapar. Eidetik yöntem, mümkün olanı gerçeğe dayandıran fenomenolojik bir pozitivizmin yöntemidir.

***

İşte şimdi yönelimsellik kavramına eğilebiliriz; bu kavram sık sık fenomenolojinin başlıca keşfi olarak algılansa da ancak indirgeme yoluyla anlaşılabilir. "Her bilinç bir şeyin bilincidir", bu yeni bir şey değildir. Kant, *İdealizmin Çürütülmesi*'nde, iç algının dış algı olmadan mümkün olamayacağını, kendi birliğimin bilincinde, fenomenlerin bağlantısı olarak dünyanın önce geldiğini ve kendimi bilinç olarak gerçekleştirmemin aracı olduğunu göstermişti. Mümkün bir nesneyle kurulan Kantçı ilişkiden yönelimselliği ayıran, dünyanın birliğinin, bilgide ve açık bir tanıma ediminde ortaya konmadan önce, çoktan olmuş bitmiş veya zaten orada olan bir şey gibi yaşanmasıdır. Kant'ın kendisi, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, hayal gücü ve anlama yetisinin birliği ile öznelerin birliğinin *nesneden önce* olduğunu göstermiştir; örneğin güzel deneyiminde, duyulur olanın ve kavramın, ben ve başkasının uyumunu tecrübe ederim ve bu uyumun kendisi kavramsızdır. Burada özne, sıkıca bağlanmış nesneler sisteminin evrensel düşüneni değildir artık, çokluğu, anlama yetisininin yasasına tabi kılan koyucu güç değildir, eğer bir dünya biçimlendirmek durumundaysa, kendisini, anlama yetisinin yasasına kendiliğinden uygun bir doğa olarak keşfeder ve bunun tadını çıkarır. Ama eğer öznenin bir doğası varsa, bu durumda hayal gücünün gizli sanatı kategorilendirme etkinliğinin koşulu olmalıdır; temelini onda bulan yanlızca estetik yargı değil, aynı za-

23 [*"Wertlichkeit der Welt"*: Dünyanın dünyalığı, dünyanın bir dünya olmasını sağlayan şey.]

manda bilgidir de; bilinçlerin ve bilincin birliğini kuran odur. Husserl, bilincin teleolojisinden bahsederken, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yeniden ele alır. Söz konusu olan insan bilincini, ona amaçlarını dışarıdan atfedecek bir mutlak düşünce ile ikileştirmek değildir; bilincin kendisini bir dünya tasarısı olarak, ne kucakladığı ne de sahip olduğu ama ona doğru yönelmekten de kendini alamadığı bir dünyaya yazgılı olarak tanımak ve dünyayı da, buyurucu birliğiyle bilgiye kendi amacını veren nesnellik-öncesi (*préobjectif*) birey olarak tanımaktır. İşte bu yüzden Husserl, yargılarımıza ve iradi tavır alışlarımıza ait olan ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahsedilen edim yönelimselliğini, dünyanın ve yaşamımızın dile getirme öncesindeki doğal birliğini kuran, arzularımızda, değerlendirmelerimizde ve görünümlerimizde, nesnel bilgide olduğundan daha açık bir şekilde kendini gösteren ve bilgilerimizin kesin bir dilde çevirisi olmayı amaçladıkları metni sunan işlemsel yönelimsellikten (*fungierende Intentionalität*)[24] ayırmıştır. Bizde yorulmaksızın kendini dile getirdiği şekliyle, dünyayla olan ilişki, bir analizle daha da açık hale getirilebilecek bir şey değildir; felsefe onu ancak, bakışımızın altına yeniden getirebilir, saptamamıza sunabilir.

Bu genişletilmiş yönelimsellik mefhumu sayesinde fenomenolojik "kavrayış", "hakiki ve devinimsiz doğalarla" sınırlı olan klasik "idrak"ten ayrılır ve fenomenoloji bir oluşum (*genèse*) fenomenolojisine dönüşebilir. Söz konusu olan ister algılanmış bir şey, ister tarihsel bir olay isterse de bir öğreti olsun, "kavramak" toplam yönelimi yeniden elde etmektir. Sadece algılanan şeyin "özellikleri"nin, "tarihsel olguların"

24 Merleau-Ponty'nin Husserl'e ve Fink'e gönderme yaparak çevirdiği şekliyle "işlevli", veya işlemci, "işlemsel" yönelimsellik kavramı *Algının Fenomenolojisi*'nin son bölümünün "Zamansallık" başlığını taşıyan sondan bir önceki kısmında geçer. Şüphesiz Merleau-Ponty tarafından geliştirilen "algısal inanç" (*foi perceptive*) kavramının kökeninde olan bu kavram, kaynağını, Husserl'in pasif alan betimlemesinde bulur. İşlemsel yönelimsellik, kökenseldir ve her tür refleksiviteden önce gelir. Heidegger'deki "dünyada-varlık" kavramı da aynı statüdedir. (Çev. n.)

kalıntılarının, öğretinin getirdiği "fikirler"in temsil için ne olduklarının değil, camın, taşın ya da bir parça balmumunun özelliklerinde, devrimin bütün olaylarında, filozofun bütün düşüncelerinde kendini dile getiren tek varolma biçiminin kavranmasıdır. Her uygarlıkta Hegelci anlamda İdeyi yeniden bulmak, yani nesnel düşünceye açık, psiko-matematik türden bir yasayı değil, başkası, Doğa, zaman ve ölüm karşısında tek olan bir tutumun formülünü bulmak söz konusudur. Bu, dünyayı biçime sokmanın belli bir tarzıdır ve tarihçi bunu yeniden ele alıp üstelenebilmelidir. Tarihin boyutları orada ortaya çıkar. Bu boyutlara göre, alışkanlıkla ya da dikkatsizce yapılanlar ve söylenenler de dahil olmak üzere, bir imlemi olmayan tek bir söz, tek bir insan davranışı yoktur. Ben yorgunluktan sustuğumu sanıyordum, şu bakan durum gereği bir şey söylediğini sanıyordu ve işte, benim suskunluğum ve onun sözü bir anlam kazanır; çünkü yorgunluk ya da hazır bir ifadeye başvurma, rastlantı sonucu olan şeyler değildir, belli bir kayıtsızlığı, dolayısıyla duruma göre belli bir tavır almayı dile getirirler. Yaşandığı anda yakından incelenen bir olayda, her şey rastlantıymış gibi görünür: Şu kişinin tutkusu, elverişli bir karşılaşma, belirleyici olmuş gibi görünür. Ama rastlantılar birbirini telafi eder ve işte, olguların kalıntıları bir araya toplanır, insana özgü durumlar karşısında bir tür tavır alma tarzını, sınırları tanımlanmış ve üzerinde konuşulabilir bir *olayı* belirtirler. Tarihi, ideolojiden mi yoksa politikadan mı ya da dinden yahut ekonomiden mi yola çıkıp kavramak gerekir? Bir öğretiyi ortada görünen içeriğiyle mi yoksa yazarın psikolojisi ve yaşamındaki olaylar üzerinden mi kavramak gerekir? Hepsiyle birden kavramak gerekir, hepsinin de bir anlamı vardır; bütün bağlantıların ardında aynı varlık yapısını buluruz. Bu görüşlerin hepsi yalıtılmamaları koşuluyla, tarihin derinliklerine dek inmek ve her perspektifin içinde kendini açığa vuran varoluşsal imlemenin biricik çekirdeğiyle birleşmek koşuluyla doğrudur. Marx'ın da dediği

gibi, tarih baş üstü yürümez, ama ayaklarıyla düşünmediği de ortadadır. En iyisi, onun "başı"yla ya da "ayakları"yla değil de bedeniyle uğraşmaktır. Düşünür ancak kendi olduğu şeyden yola çıkarak düşündüğü için, bir öğretinin bütün ekonomik, psikolojik açıklamaları doğrudur. Bir öğretiye yönelen refleksiyon da, ancak hem o öğretinin tarihiyle hem de ona dışsal açıklamalarla ilişki kurabildiği ölçüde, öğretinin nedenlerini ve anlamını bir varoluş yapısı içine yerleştirdiği ölçüde tam olabilir. Husserl'in dediği gibi, bir "anlam oluşumu" (*Sinngenesis*)[25] vardır ve son tahlilde öğretinin "ne demek istediğini" bize yalnızca o öğretir. Kavrayış gibi eleştiri de bütün düzlemlerde devam ettirilmelidir ve tabii ki öğretiyi çürütmek için onu, yazarının yaşamındaki herhangi bir rastlantıya bağlamakla yetinilmemelidir: öğretinin bunun ötesinde bir anlamı vardır ve ne varoluşta ne de ortak-varoluşta saf rastlantı bulunur; çünkü bunların her ikisi de, akla dahil etmek üzere tesadüfleri kendilerine mal ederler. Sonuç olarak tarih nasıl şimdinin içinde bölünmezse, ardışıklık (*succession*) içinde de bölünmezdir. Tarihin kurucu boyutları bakımından bütün tarihi dönemler, tek bir varoluşun tezahürleri ya da tek bir dramın bölümleri gibi görünür ve bu dramın bir çözümü olup olmadığını bilmeyiz. Dünyada olduğumuz için *anlama mahkûmuz* ve tarih içinde adlandırılamayacak birşeyi ne yapabiliriz ne de söyleyebiliriz.

***

Fenomenolojinin en önemli kazanımı hiç kuşkusuz, kendi dünya ya da akılsallık anlayışı içinde, aşırı öznelcilikle aşırı nesnelciliği bir araya getirmesidir. Akılsallık tam tamına içinde ortaya çıktığı deneyimlerle ölçülür. Akılsallık vardır demek, perspektifler kesişir, algılar birbirlerini doğrular ve

25 Yayınlanmamış metinlerde bu terim sıkça kullanılmaktadır. *Formale und transzendentale Logik*'de de (s. 184 ve devamı) bu anlayış zaten yer almaktadır.

bir anlam belirir demektir. Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak Zihne ya da realist anlamda dünyaya dönüştürülmemesi gerekir. Fenomenolojik dünya, salt varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimin birbirleriyle ve başkalarınınkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır; öyle ki geçmiş deneyimlerimin şimdikiler içinde, başkasının deneyiminin benimkinin içinde yeniden ele alınışıyla birliğini sağlayan öznellikten ve öznelerarasılıktan ayrılmaz. İlk defa filozofun akıl yürütmesi, kendi sonuçlarını, dünyada ve kendinden önce gerçekleştirmeyecek kadar bilinçlidir. Filozof dünyayı, başkasını ve kendisini düşünmeyi, onların rabıtalarını kavramayı dener. Fakat akıl yürüten Ego, "tarafsız izleyici" (*uninteressierter Zuschauer*),[26] önceden verilmiş bir akılsallığa katılmaz, varlıkta güvencesi olmayan bir girişimle bu akılsallığı ve "kendini kurar".[27] Bu girişim hakkını da bütünüyle onun bize tarihimizi üstlenmemiz için verdiği etkin güçten alır. Fenomenolojik dünya öncel bir varlığın açığa vurulması değil, varlığın temellendirilmesidir; felsefe öncel bir hakikatin yansıması değil, tıpkı sanat gibi, gerçekleştirilmesidir. Bu gerçekleştirmenin nasıl *mümkün* olacağı ve şeylerdeki önceden varolan bir Akla katılıp katılmadığı sorulacaktır. Fakat önceden varolan tek Logos dünyanın kendisidir ve onu görünen varoluşa taşıyan felsefe, *mümkün* olmakla işe başlamaz: tıpkı bir parçası olduğu dünya gibi, fiili ya da gerçektir ve hiçbir açıklayıcı hipotez, bu tamamlanmamış dünyayı bütünleştirmek ve düşünmek üzere yeniden ele alma edimimizden daha açık değildir. Akılsallık bir *sorun* değildir; arkasında tümdengelim yöntemiyle belirlememiz veya ondan yola çıkarak tümevarım yöntemiyle kanıtlamamız gereken bir bilinmeyen yoktur: her an deneyimlerin bağlantısının bu mucizesine tanık oluruz ve

26 VI. Méditation Cartesienne (yayınlanmamış). [*Uninteressierter Zuschauer*: sözcük anlamıyla "ilgisiz seyirci", "tarafsız seyirci".]
27 VI Meditation Cartesienne (yayınlanmamış).

ilişkilerin düğüm noktası biz olduğumuzdan, hiç kimse bu mucizenin nasıl oluştuğunu bizden daha iyi bilemez. Dünya ve akıl sorun oluşturmazlar; dilersek onların gizemli olduklarını söyleyebiliriz, ama bu gizem, onları tanımlamaktadır, herhangi bir çözümle onu dağıtmak söz konusu olamaz; o, çözümlerin berisinde kalır. Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir; bu anlamda, anlatılan bir öykü, bir felsefe risalesi kadar "derin"likle dünyayı anlamlandırabilir. Kendi yazgımızı elimize alırız, refleksiyon yoluyla ama aynı zamanda da yaşamımızı bağladığımız bir kararla tarihimizden sorumlu oluruz ve her iki durumda da, uygulanırken doğrulanan şiddetli bir edim söz konusudur.

Fenomenoloji, dünyanın açınlaması olarak, kendine dayanır ya da dahası, kendini temellendirir.[28] Tüm bilgiler bir önkabuller "zemin"ine dayanır ve sonuçta akılsallığın ilk temelinin atılması olarak bizim dünya ile iletişimimize bağlıdır. Radikal bir refleksiyon olarak felsefe, öncelikle bu kaynaktan kendini yoksun bırakır. Felsefenin kendisi de tarihin içinde yer aldığından, o da dünyayı ve kurulu aklı kullanmaktadır. Öyleyse bütün bilgilere yönelttiği sorgulamayı kendisine de yöneltmesi gerekecektir, böylece kendini durmadan ikiye katlayacak, Husserl'in dediği gibi sonsuz bir diyalog ya da akıl yürütme olacaktır ve tam da maksadına sadık kaldığı ölçüde, nereye gideceğini asla bilmeyecektir. Fenomenolojinin tamamlanmamışlığı ve hep başlangıca dönmesi bir başarısızlık belirtisi değildir; o, dünyanın ve aklın gizemini[29] kaldırma görevini üstlendiğinden, bunlar kaçınılmazdır. Fenomenoloji bir öğreti ya da bir sistem olmadan önce bir hareket olarak gün yüzüne çıktıysa, bu ne rastlantı ne de aldatmacadır. Tıpkı Balzac'ın, Proust'un, Valéry'nin

28 Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, yayımlanmamış notlar. [Sözcük anlamı olarak, "Fenomenolojinin kendiyle kurduğu geriye dönüşlü ilişki".]

29 Bu son ifadeyi G. Gusdorf'a borçluyuz, şu anda Almanya'da hapis yatan düşünür, belki de bu ifadeyi başka bir anlamda kullanmaktaydı.

veya Cézanne'ın eserleri gibi, aynı türden bir dikkati ve şaşırmayı, aynı bilinç talebini, dünyanın ve tarihin doğmakta olan anlamını kavramak için aynı isteği içerdiğinden, çaba gerektirmektedir. Bu bakımdan modern düşüncenin çabasını hatırlatır.

ALGININ FENOMENOLOJİSİ

Vücut[1]

Fransızcadan çev. Emre Şan

Algımız nesnelerde sonuçlanır ve nesne bir kere kurulduğunda, kendisine ilişkin elde ettiğimiz veya elde edebileceğimiz bütün deneyimlerin sebebi olarak belirir. Örneğin, komşu eve belirli bir açıdan bakarken, onu, Seine Nehri'nin kuzeyinden başka türlü, evin içinden başka türlü, hatta bir uçaktan baktığımda başka türlü görürüm; evin *kendisi* bu tezahürlerin hiçbiri değildir, o, Leibniz'in belirttiği gibi, bu perspektiflerin ve bütün mümkün perspektiflerin geometralidir,[2] yani o, bütün perspektifleri kendisinden türetebileceğimiz perspektifsiz anlatım, hiçbir yerden görünmeyen evdir. Görmek, her zaman herhangi bir yerden itibaren görmek değil midir? Evin hiçbir yerden görünmediğini söylemek onun görünmez olduğunu ifade etmek değil midir? Oysaki evi kendi gözlerimle gördüğümü söylediğimde yadsınacak hiçbir şey söylemiyorum: Retinamın ve göz bebeğimin, maddi bir organ olarak gözlerimin işlediğini ve görmemi sağladığını kastetmiyorum:

---

1 M. Merleau-Ponty, "Le Corps", *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945. Söz konusu metin *Algının Fenomenolojisi* kitabının "Vücut" başlıklı ilk bölümün ilk üç alt bölümünün bir kısmının tercümesidir (1. *Le corps comme objet et la physiologie mécaniste*, 2. *L'expérience du corps et la psychologie classique*, 3. *La spatialité du corps propre et la motricité*). "Vücut" bölümünün üç alt bölümü (4. *La synthèse du corps propre*, 5. *Le corps comme etre sexué*, 6. *Le corps çomme expression et parole*) daha vardır. Metnin burada yayınlanmasına onay verdikleri için İthaki Yayınları yetkililerine teşekkür ederim ve kitabın tamamının okunmasını tavsiye ederim.

2 Boyutları gerçek büyüklükte veya birbirine orantılı olarak gösteren. (Çev. n.)

Sadece kendimi sorgulayarak bir sonuca varamam. Buradan nesneye belli bir erişme tarzını, kendime has düşüncem kadar şüphe götürmez olan ve onun kadar dolaysız bilinen "bakışı" ifade etmek istiyorum. Bakış, görüşün kendi perspektifine hapsolmadan nasıl herhangi bir yerden gerçekleşebileceğini anlatmalıdır.

Bir nesneyi görmek, ya onu görsel alanın dışında elde edip saptayabilmek, ya da onu saptayarak söz konusu kışkırtmaya gerçekten de cevap vermektir. Onu saptadığımda, nesneye yerleşirim fakat bakışın bu "duruşu" hareketinin bir özelliğidir sadece: nesnenin içinden, biraz önce bütün nesneleri tepeden bakışla seyreden (*survoler*) bulguya devam eder, tek bir hareketle manzarayı kapatıp nesneyi açarım. Bu iki işlemin çakışması rastlantı değildir: nesneyi daha yalın şekilde görmek istersem, nesnenin çevresini bulanık görmeme neden olan, bedensel organizasyonumun olumsallıkları, mesela retinamın yapısı değildir. Retina bölgesinin arkasındaki koni hücreleri[3] hakkında hiçbir şey bilmesem de, nesneyi daha iyi görmek için çevresini uykuya daldırmanın ve figürden[4] kazanmak için zemini kaybetmenin zorunluluğunu anlarım, zira nesneye bakmak ona yerleşmektir ve nesneler, birinin diğerlerini gizlemeden beliremeyeceği bir dizge meydana getirirler. Daha açıkça, bir nesnenin iç ufkunun nesne olabilmesi için onu çevreleyen nesnelerin bir ufuk meydana getirmeleri gerekir, dolayısıyla görüş ikiyüzlü bir edimdir. Zira elde ettiğim detaylı nesneyi, biraz önce bakışımın detaylarını açık bir şekilde nesnenin bütününün ilk görüşünün hatırasıyla karşılaştırarak üzerinde gezindiği nesne ile tutarak saptamam. Bir filmde kamera daha geniş bir planda vermek için bir nesneye yaklaştığında, bunun bir kültablası veya bir karakterin

3 Omurgalıların gözlerinde, retinanın arkasında yer alan, koni biçimindeki, ışığa son derece hassas olan ve renkli görüntünün algılanmasından sorumlu olan hücreler. (Çev. n.)

4 *Gestalt* teorisi, elde edebileceğimiz en basit duyumsanır verinin bir zemin üstündeki figür olduğunu söyler. (Çev. n.)

eli olduğunu tabii ki *hatırlarız*, bu onu gerçekten de saptadığımız anlamına gelmez. Zira ekranın ufukları yoktur. Tam tersine, görüş söz konusu olduğunda, bakışımı manzaranın bir parçasına sabitlerim, bu parça canlanır ve toparlanır ve diğer nesneler geri çekilip uykuya dalarlar, fakat orada olmayı da bırakmazlar. Hatta onlarla birlikte oluşum nesnelerin ufuklarını kullanımıma açar ve böylece bu ufuklarda ikinci dereceden görüşte (*en vision marginale*), fiili olarak saptadığım nesneyi bulurum. Öyleyse ufuk, nesneyi bulgulamamda nesnenin özdeşliğini sağlayan şey, az önce nesneleri kat eden ve biraz sonra keşfedeceği detayların üzerinde halihazırda bulunan bakışımın sakladığı bir sonraki gücünün korelatifidir. Hiçbir kesin hatıra, hiçbir belli sanı bu rolü oynayamaz: onların ancak muhtemel bir sentez sağlayabildikleri yerde algım fiili olarak verilir. Nesneyi görmek istediğimde nesne-ufuk yapısı, yani perspektif beni hiç de rahatsız etmez: bu yapı nesnelerin gizlenmesine yaradığı gibi onların hasıl olmalarına da vesile olur. Görmek, *tezahür eden* varlıkların evrenine girmektir ve birbirlerinin veya benim arkama saklanamasalardı bu varlıklar tezahür edemezlerdi. Başka bir deyişle: bir nesneye bakmak, ona yerleşmek ve böylece söz konusu nesneye döndükleri yüzleri itibariyle bütün şeyleri bilmektir. Fakat, diğer şeyleri gördüğüm ölçüde, onlar benim bakışım için açık kapılardır ve onlarda virtüel olarak bulunarak, edimsel görüşümün merkezi nesnesini farklı açılardan fark ederim. Öyleyse, her nesne diğer bütün nesnelerin aynasıdır. Masamda bulunan lambaya baktığımda ona sadece bulunduğum yerden görünen niteliklerini değil, şöminenin, duvarların ve masanın bulundukları yerden "görülebilecek" niteliklerini de atfederim, lambamın sırtı şömineye "gösterdiği" yüzünden başka birşey değildir. Bu durumda bir nesneyi, nesnelerin tesis ettiği bir dizge veya bir dünyadan itibaren görebilirim, öyle ki her nesne çevresindeki diğer nesneleri gizli veçhelerinin izleyicileri ve devamlılığının garantisi olarak elinde tutar. Bir

nesnenin benim tarafımdan her görünüşü, birlikte-varolanlar olarak bilinen dünyanın bütün diğer nesneleri arasında derhal kendini yeniler çünkü içlerinden her biri, diğerlerinin kendisinde "gördüklerinin" bütünüdür. Öyleyse biraz önceki formülümüzü değiştirmemiz gerekir; evin kendisi hiçbir yerden görünmeyen ev değildir, fakat her yerden görünen evdir. Görüşü tamamlanan nesne yarı saydamdır, onun derinliğinde kesişen ve geriye gizli hiçbir şey bırakmayan sonsuz edimsel bakışlar tarafından delik deşik edilmiştir.

Yukarıda uzaysal perspektife dair söylediklerimizi, zamansal perspektif için de söyleyebiliriz. Evi hiçbir düşünce içermeden dikkatlice kafamızda canlandırırsak, ev bir bengilik hali takınır ve kendisinden bir çeşit hareketsizlik yayar. Süremin belli bir noktasından evi iyi gördüğüm açıktır ama bu ev, dün gördüğüm bir gün daha az eski evle aynıdır: bir yaşlının veya bir çocuğun seyrettiği aynı evdir. İşin ilginç yanı, evin bir yaşı ve değişimi vardır; yarın yıkılacak olsa bile, bugün olduğu hali her zaman doğru kalacaktır, zamanın her anı diğerlerinin tanığı olarak verilir, her an "bu nasıl olmalı" ve "bu nasıl bitmeli", sorularını aşarak diğerlerini gösterir, her şimdi, kesin olarak diğer şimdilerin tanınmasına yol açacak bir zaman noktası oluşturur, böylece nesne, aynı aracılığı yapan ufuk yapısıyla, her yerden görüldüğü gibi bütün zamanlardan da görülür. Şimdi, bir nesne olarak ortaya koymadan elinde dolaysız geçmişi tutar ve bu dolaysız geçmiş de aynı şekilde elinde kendisini önceleyen dolaysız geçmişi tuttuğu için, akıp giden zaman şimdide bütünüyle ele alınır ve bulgulanır. Aynı şey, sıra kendisine gelince yakın ufka sahip olacak eli kulağındaki gelecek için de geçerlidir. Fakat dolaysız geçmişimle onu çevreleyen müstakbel ufkuna da sahibim, öyleyse, bu geçmişin geleceği olarak görülecek fiili şimdimden de bahsedebiliriz. Öyleyse, ikili geçmişe-yönelim (*rétention*) ve

geleceğe-yönelim (*protention*) ufukları[5] sayesinde, şimdim, sürenin akışıyla biraz sonra sürüklenecek ve yıkılacak bir olgu şimdisi olmayı bırakabilir ve nesnel bir zamanda sabit ve özdeşleştirilebilir bir nokta haline gelebilir.

Fakat bir kez daha, insani bakışım, ufuklar sayesinde nesnenin bütün diğer veçhelerini hedeflese de, onda sadece bir veçhe *vazeder*. Hiçbir zaman, zamanın ve dilin aracılığıyla geçmiş görüşlerle veya diğer insanların görüşleriyle karşılaştırılamaz. Eve dair imgemde, evi her bir taraftan delik deşik edip tanımlayacak bakışları tasarlarsam bile, nesne üzerine birbirlerine uyan ve tanımlanamaz görüş serisine sahip olurum, nesneyi doluluğunda, tamamlanmışlığında elde edemem. Aynı şekilde, şimdim kendinde akıp giden zamanı ve gelecek zamanı büzüp gerebilse bile, onlara sadece bir eğilim olarak sahip olur ve örneğin, şu anda geçmişime dair bilincim bana geçmişte olanı tamamen veriyor gibi gözükse de bizatihi kendinde bulgulayacağımı zannettiğim bu geçmiş, geçmişin ta kendisi değildir, o, şu anda gördüğüm haliyle geçmiştir ve belki de onu başkalaştırmışımdır. Aynı şekilde, gelecekte de şu anda yaşadığım şimdiyi yanlış anlayabilirim. Böylece, ufukların sentezi sadece tahmini (*présomptif*) bir sentez olarak kalır, ancak nesnenin dolaysız çevresinde açıklıkla ve kesinlikle işleyebilir. Uzak muhiti artık elimde tutmuyorum: artık ayırt edilebilir nesneler veya hatıralar ortaya çıkarmıyor, o artık kesin tanıklıklar getiremeyecek anonim bir ufuktur, tıpkı algı deneyiminde olduğu gibi nesneyi tamamlanmamış ve açık olarak bırakır. Bu açıklıktan, nesnenin tözlüğü akar. Söz konusu uzak muhit, mükemmel

5 Geçmişe-yönelim (*rétention*) ve geleceğe-yönelim (*protention*) kavramları Husserl'in zaman üzerine yazdığı *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi* (Hua X: Zur Phaänomenologie des inneren Zeitbewußseins 1893-1917) adlı eserinde geçmektedir. Geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim kendine has bir yönelimselliğe işaret ederler. Geçmişe-yönelim, geçmişin kökensel bilincidir ve artık şimdi olamayan geçmişi tutar, böylece geçmiş ve şimdi bir birlik ve süreklilik oluştururlar. Aynı şekilde, geleceğe-yönelim de yakında şimdi olacak bir geleceği tutar. Husserl'e göre zamansallık geçmiş ve geleceğin yaşayan şimdide (*nunc stans*) bilinç tarafından birleştirildiği bir süreçtir. (Çev. n.)

bir yoğunluğa ulaşmak zorundaysa, diğer bir deyişle, orada mutlak bir nesneye sahip olmak zorundaysa, katı bir birlikte-varoluşta gerilmiş farklı sonsuz perspektifler olması gerekir ve binlerce bakışa tek bir görüşte verilebilmelidir. Evin *kendine ait* su boruları, *kendine ait* zemini, belki çatının kalınlığında gözlerden uzak genişleyen çatlakları vardır. Onları hiçbir zaman görmesek de, tıpkı bizim için görünür olan pencereleri veya şömineleri gibi, aynı zamanda yukarıda saydıklarımıza da sahiptir. Evin mevcut algısını unutacağız: hatıralarımızı, ilişkili oldukları nesnelerle karşılaştırabildiğimiz her seferde, hatalara sebebiyet verecek başka motifler göz önüne alındığında, nesnelerin kendilerine özgü sürelerinde maruz kalmak zorunda oldukları değişiklikler karşısında şaşırırız. Fakat geçmişin bir hakikatinin olduğuna inanıp, hafızamızı, içinde o gün nasılsa öyle duran evin olduğu ve evin *varlık* momentini tesis eden dünyanın uçsuz bucaksız Hafızasına dayandırırız. Kendisini ele alan –tıpkı nesnenin bizden kendini ele almamızı gerektirdiği gibi– nesne sarıp sarmalanmamıştır, bütünüyle yayılmıştır, bakışımız üzerlerinde gezinirken parçaları birlikte-varolurlar, nesnenin şimdisi geçmişini silmez, tıpkı geleceğinin şimdisini silmeyeceği gibi. Öyleyse, nesnenin konumu, yabancı bir varlığa kapaklanan fiili deneyimimizin sınırlarını benimsetir, öyle ki deneyimimiz onu tamamlamak için bize öğretebileceği her şeyi çekip aldığına inanır. İşte deneyimin bu kendi dışına çıkışı (*extase*) her algının bir şeyin algısı olduğunu ortaya koyar.

Varlığı kafama takarak ve deneyimimin perspektivizmini unutarak, bu perspektivizmi bundan sonra nesnede ele alırım ve onu nesneler arası bir bağıntıya indirgerim. Dünya üzerine görüş açım olan bedenimi, bu dünyanın nesnelerinden biri olarak düşünürüm. Bilme aracı olarak bakışıma dair sahip olduğum bilincimi bastırırım ve gözlerimi madde parçacıkları olarak ele alırım. Onlar artık dış nesneleri yerleştirmeye çalıştığım aynı nesnel uzayda yer alırlar ve algılanan perspektifi, nesnelerin retinamdaki yansımalarıyla meydana getirdiğime

inanırım. Aynı şekilde, kendi algısal geçmişimi, nesnel dünya ile kurduğum ilişkilerin sonucu olarak ele alırım, tıpkı bedenimin nesnel mekânın bir kipi haline gelmesi gibi, zaman üzerine görüş açım olan şimdim, diğer momentlerin arasında zamanın bir moment, sürem, evrensel zamanın bir yansıması veya soyut bir veçhesi haline gelir. Son olarak aynı şekilde, evi çevreleyen veya evin içindeki nesneler, algısal deneyimde oldukları gibi, yani belli bir perspektife zorunlu bakışlar olarak bulunuyorlarsa, ev otonom varlık olarak ortaya konamaz. Öyleyse, kelimenin tam anlamıyla tek bir nesnenin konumu, çoklu dogmatik (*polythétique*) edimde bütün bu deneyimlerin komposizyonunu gerektirir. Bu nedenle söz konusu konum algısal deneyimi ve ufuklar sentezini aşar, – tıpkı, içindeki bağıntıların karşılıklı belirlenimler olduğu bir *evren*, yani tamamlanmış, belli bir bütünlük mefhumunun, bir *dünya* mefhumunu, yani içindeki bağıntıların karşılıklı içerme olduğu açık ve tanımlanmamış bir çokluğu aşması gibi.[6] Deneyimimi söküp alırım ve *ide*ye geçerim. Tıpkı nesne gibi, ide de herkes için aynı olduğunu, her zaman ve her yer için geçerli olduğunu idda eder, nesnel bir zamanın ve uzayın bir noktasında nesnenin bireyleşmesi, sonuç olarak evrensel dayanaklı bir gücün ifadesi olarak tezahür eder.[7] Artık ne vücudumla, ne zamanla, ne de dünyayla, yüklem-öncesi bilgide, onlarla içsel iletişimde yaşadığım zamanlardaki gibi ilgilenmiyorum. Artık vücudumdan ve evrenden sadece idede bahsediyorum ve yine sadece uzay fikrinden ve zaman fikrinden söz ediyorum. İşte bu şekilde, (Kierkegaard'ın vereceği anlamda) "nesnel" bir düşünce oluşur –ortak duyunun, bilimin– ve bu düşünce son kertede, sonucu ve doğal devamı olduğu algısal deneyimle bağlantımızı koparır. Bilincin bütün yaşamı nes-

6 E. Husserl, *Umsturzt der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht.* [La Terre ne se meut pas, Paris, Minuit, 1989].

7 "Zihnimde yer alan yargı gücü ile ancak gözlerimle gördüğüme inandığım şeyi anlarım". *IIe Méditation*, AT, IX, s. 25.

neleri ortaya koymaya eğilimlidir zira bilincin, bilinç, yani kendi kendisinin bilgisi olabilmesi için, özdeşleştirilebilir, tanımlanabilir bir nesnede kendini ele alıp, düşünmesi, murakabe etmesi gerekir. Oysa tek bir nesnenin mutlak konumu bilincin ölümüdür, zira bütün deneyimi birden bire kendisini kristalleştirecek bir iksire sokmuş gibi kristal olarak dondurur, sabitler.

Özneden hiçbir şey anlamayacağımız veya nesneden hiçbir şey anlayamayacağımız bu alternatifte kalamayız. Nesnenin kökenini deneyimimizde yeniden bulmalı, varlığın tezahürünü betimlemeli ve nasıl paradoksal olarak *kendinde şey*'den (*l'en soi*) *bizim için* (*pour nous*) çıktığını anlamalıyız. Peşin bir yargıya varmak istemediğimizden, nesnel düşünceyi olduğu gibi ele alacağız ve kendisine sormayacağı soruları ona sormayacağız. Onun berisindeki deneyimi yeniden bulmaya yelteniyorsak, bu geçiş ancak kendi sıkıntılarıyla güdülenecektir. Öyleyse, bedenimizin nesne olarak kuruluşunu düşünerek işe koyulalım, zira burada söz konusu olan nesnel dünyanın oluşumunda temel bir momenttir. Göreceğimiz gibi, öz-vücut, bilimde bile, kendisine zorla kabul ettirmeye çalıştığımız muameleden kaçar. Tıpkı, nesnel vücudun oluşumunun nesnenin kurulumunda sadece bir moment olması gibi, vücut, nesnel dünyadan elini eteğini çekerek, kendisini çevresine bağlayan yönelimsel ağları harekete geçirir ve sonuç olarak bize algınan dünyayı gösterdiği gibi algılayan özneyi de gösterir.

I. NESNE OLARAK VÜCUT VE MEKANİST FİZYOLOJİ

Nesnenin tanımı, daha önce gördüğümüz gibi, *partes extra partes*[8] olarak varolmasıdır ve dolayısıyla nesne, kendi par-

8 [*partex extra partes*: "Parçaların birbirlerine dışsal olması". Merleau-Ponty burada Leibniz'e atıfta bulunuyor. Leibniz'in monizminde tek bir töz vardır o da zihindir (*esprit*); yayılım ise fenomendir. Öyleyse, madde ya soyut, fenomenal ilk maddedir ya da somut, tözsel ikincil maddedir. İlk madde, *birbirlerine dışsal* fizik atomlardan veya matematik noktalardan meydana gelen, bölünebilir

çaları veya kendisi ve diğer nesneler arasında dışsal ve mekanik ilişkiler kabul eder, öyle ki bu ilişkiler ya dar anlamda bir hareketi karşılayıp iletmeye ya da geniş anlamda değişken bir işlev bağıntısına işaret edebilir. Eğer organizmayı nesneler evrenine yerleştirip bu evreni onun çevresine yerleştirmek istersek, vücudun işlemesini kendinde şey (*l'en-soi*) diline tercüme etmemiz ve davranışın berisinde doğrusal, itki (*stimulus*) ve reseptör, reseptör ve *Empfinder*[9] bağımlılığını keşfetmemiz gerekecektir. Bildiğimiz gibi, davranışların dolanımında yeni belirlenimler aşikâr olduğu açıktır ve örneğin sinirlerin özel enerjisi teorisinde organizmaya fizik dünyayı dönüştürme kuvvetini atfeder. İşte tam olarak bu teori sinir sistemi araçlarına deneyimimizin farklı yapılarını yaratmaya dair anlaşılmaz gücü tanır, öyle ki görüş, dokunma, duyma da nesneye erişme tarzları olsa bile, bu yapılar, ortaya konan organların lokal ayrımlarından türetilmiş ve yoğunlaştırılmış niteliklere dönüştürülürler. Böylece, itki ve algı bağıntısı açık ve nesnel olarak kalabilir, zira psiko-fizik olay "dünyevi" (*mondaine*) nedensel bağıntılarla aynı tarza sahip olur. Modern fizyoloji artık bu tür yanlışlara düşmüyor. O artık aynı anlamın farklı niteliklerini ve farklı anlamların verilerini ayrı maddi araçlara bağlamıyor. Aslında, merkezi ve iletici doku bozulmaları belli duyumsanır niteliklerin veya belli duyusal verilerin kaybına yol açmaz fakat söz konusu işlevin karmaşık yapılarının kaybolmasına yol açar. Yukarıda belirtiğimiz gibi, duyusal yollara ilişkin doku bozulmalarının yeri veya oluşumları nasıl olursa olsun, örneğin renklere duyarlılığın ayrışmasına tanık

---

kartezyen yayılımdır. İkincil madde ise, bir *conatus*'la zenginleştirilmiş monadlardan, metafizik atomlardan meydana gelen yegâne tözsel madde: algıdır. Tüm maddi parçacıklar bilinçsiz bir algı ile zenginleştirilmiştir ve böylece her monad evrenin bütününü ifade eder. Dolayısıyla süreklilik ve birlik bu ruhsal/manevi (*spirituelle*) veya metafizik atomlarla korunur. Leibniz sonuç olarak tözlerin ikiliğinin yerine fenomenolojinin kesinlikle ortadan kaldırmaya çalıştığı varlık ve fenomen arasındaki bir ikiliği yerleştirir zira fenomenolojiye göre öz belirme haline bağlı olmalıdır.]

9 *Davranışın Yapısı*, bölüm I ve III.

oluruz; önce, temel tonları aynı kalarak bütün renkler dönüşür fakat doygunlukları azalır; ardından izge (*spectre*) basitleşip dört renge döner: sarı, yeşil, mavi, koyu kırmızı ve hatta kısa dalga boyuna sahip bütün renkler maviye kaçar, uzun dalga boyuna sahip renkler sarıya kaçar, görüş öte yandan yorgunluk derecesine göre bir andan diğerine değişebilir. Sonuç olarak, olumlu şartlar (kontrast, sunumun uzun sürmesi) geçici olarak iki renk görmeyi (*dichromasie*) ortaya koyacak olabilse de sonuç olarak tek renk, gri görmeye (*monochromasie*) ulaşırız.[10] Öyleyse, sinirlere ait doku bozulmalarının ilerleyişi halihazırda bulunan duyumsanır içerikleri bozmaz ama sinir sisteminin temel işlevleri olarak beliren uyarıların etkin ayrımını gittikçe belirsiz kılar. Aynı şekilde, dokunsal duyumun kortikal olmayan doku bozulmalarında, eğer bazı içerikler (sıcaklık) daha kırılgansalar ve ilk içerikler yitiriliyorsa, sıcaklığı ve soğukluğu hissettirecek olan şey hastada zarar gören belirli bir bölge değildir, zira hastaya yeterince yayılmış[11] bir uyarıcı tatbik edersek özel duyum yeniden tesis edilecektir, bu durum daha çok, uyarının sadece daha enerjik bir itki için tipik minvalini almayı başarmasıyla ilgilidir. Merkezi doku bozulmaları nitelikleri dokunulmamış olarak bırakıyor gibi gözükse de verilerin uzaysal tertibini ve nesnelerin algısını dönüştürürler. İşte, niteliklerin yorumunda ve yerlerinin tespitinde, uzmanlaşmış bilgiye değin (*gnosique*) merkezler öngörmenin arkasındaki neden budur. Aslında, modern araştırmalar merkezi doku bozulmalarının, hastalarda iki veya üç defa daha fazla çoğalan kronaksileri[12] özellikle yükselterek eylemde bulunurlar. Uyarı etkilerini daha yavaşça üretir, bu etkiler daha uzun sürer ve örneğin dokunsal veya katı (*rude*) algı, sınırlandırılmış izlenimler dizisi veya elin farklı

10 J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, s. 365.

11 *Agy*, s. 358.

12 Tıpta eşik uyarma değerinin iki katı şiddetindeki elektrik akımının sinir ya da kas hücrelerini uyarması için gereken en kısa akım süresi. (Çev. n.)

konumlarının tam bilincini varsaydığı için işlevini yerine getiremeyecek hale gelir.[13] Uyaranın belirsiz yer tespiti (*localisation*), yer tespit edecek bir merkezin bozulmasıyla değil, her birinin içinde tekil bir değer kazanacağı ve bilince ancak sınırlı bir değişimle tercüme edilecekleri sabit bir bütünde düzenlenmeyi artık başaramayan uyarıların (*excitation*) eşitleştirilmesiyle açıklanır.[14] Böylece, aynı anlamın uyarıları, kullandıkları maddi araçlardan daha çok yalın itkilerin onların içinde kendiliğinden tertip edilme tarzlarıyla değişirler ve tertip (*organisation*), algı seviyesinde olduğu gibi duyumsanır "nitelikler" seviyesinde de temel etkendir. Bir uyaranın dokunsal veya ısıyla ilgili bir duyuma yol açmasının sebebi de sorgulanmış aracın özel enerjisi değil söz konusu tertiptir. Derinin verili bir bölgesini bir saç teliyle birçok kez uyarırsak, öncelikle, her seferinde aynı noktada tespit edilecek ve kesinlikle ayırt edilecek noktasal algılar elde ederiz. Uyaran tekrar ettiği ölçüde, yer tespiti daha az kesinliğe sahip olur, algı uzaya yayılır ve aynı zamanda duyum özel olmayı bırakır: söz konusu olan artık bir temas değil, bazen sıcakla bazen soğukla yanmadır. Daha sonra özne, uyaranın derisinde hareket edip bir daire çizdiğine inanır. Sonuçta hiçbir şey hissedilmez.[15] Demek ki "duyumsanır nitelik", algının mekânsal tezahürleri ve hatta algının mevcudiyeti veya yokluğu organizmanın dışında olgu durumlarının sonuçları değildir, fakat onlar organizmanın uyaranların önüne gelme ve onlara başvurma tarzını temsil ederler. Kendisiyle "uyumlu" olmayan duyusal bir organa ulaşmadan bir uyarım algılanamaz.[16] Uyarıların (*stimuli*) alımında organizmanın işlevi, adeta belli bir uyarma minvali tasarlamaya

13 *Agy*, s. 360-361.
14 *Agy*, s. 362.
15 *Agy*, s. 364.
16 "*Die Reizvorg.vorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan.* Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*", s. 361. ["uyarım süreçleri tepki veren ve belirlenmemiş bir organla karşılaşır"].

ilişkindir[17] Öyleyse, "psiko-fizik" olay artık "dünyevi" bir nedensellik tarzı değildir, beyin, kortikal evreden bile önce müdahele eden, uyarılar ve organizmanın arasındaki ilişkiyi, sinir sistemine girer girmez karıştıran "biçimlendirmenin" yeri haline gelir. Uyarı, kendisini sebep *olacağı* algıya *benzeten* enine (*transversal*) işlevler tarafından bilinir ve yeniden düzenlenir. Sinir sisteminde betimlenen bu biçim, bir yapının söz konusu bu açılımını kendime ancak üçüncü tekil şahıstaki bir dizi süreç, hareketin iletimi veya bir değişkenin bir diğeri tarafından belirlenimi olarak temsil edebilirim. Ondan kendimi sıyırarak bir bilgi elde edemem. Onun ne olabileceğini tahmin edeceksem bunu *partes extra partes*, nesne olan bedeni bırakıp, kendimi edimsel deneyimine sahip olduğum bedenle ilişkiye sokarak yapabilirim, örneğin, elimin, uyarıların önüne geçip algılayacağım biçimi bizatihi kendisi betimleyerek dokunduğu nesnenin sınırlarını belirlemesi. Yaşayan bedenin işlevini anlamamın yegâne yolu onu benim tamamlamam ve dünyaya yükselen vücut olmamdır.

Böylece, dışa bakış[18] (*extéroceptivité*) uyaranların biçimlendirilmesini gerektirir, vücudun bilinci vücudu işgal eder, ruh tüm parçalarına saçılır, davranış merkezi kesiminin dışına taşar. Fakat şöyle cevaplayabiliriz: Bu "vücut deneyimi" bizatihi kendisi bir "temsil", "psişik bir olgudur", öyle ki bu başlık altında söz konusu deneyim, "reel vücut" sınıfına sokulabilecek yegâne olaylar olan fizik ve fizyolojik olaylar zincirinin son halkasıdır. Bedenim, tam olarak dış bedenler gibi, alıcılar üzerine eyleyip sonuç olarak bedenin bilincine yol açacak bir nesne değil midir? Bir "dışa bakış" olduğu gibi bir "içe bakış"ın da olduğundan söz edemez miyiz? Vücutta, içsel organların beyne gönderdikleri ağları ki bu

17 *"Die Sinne* [...] *die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben."* Idem, s. 353. ["anlamlar formun kavramsal ve kökensel bulgularışıyla onlar hakkında bilgi verirler"].

18 Dışarıdan uyaranları alan duyumsallığım. (Çev. n.)

ağlar ruhun kendi vücudunu hissetme fırsatı verecek şekilde doğal olarak kurulur, bulamaz mıyım? Böylece vücudun bilinci ve ruh bastırılır ve bulanık davranış mefhumunun neredeyse bize unutturacağı gibi vücut yeniden bu iyice temizlenmiş makine haline gelir. Mesela, bacağı kesilmiş bir engellide, kesilen bacağından beyne giden yolda herhangi bir uyarı/dürtü bacağına ilişkin bir uyarının yerine geçerse, özne hayalet bir bacak hisseder zira ruh beyinle, sadece beyinle, araçsız olarak birleşiktir.

Modern fizyoloji yukarıda bahsettiklerimiz hakkında ne söyler? Kokain ile anestezi hayalet uzvu (*membre fantôme*) ortadan kaldırmaz, bir uzvun kesilmesinin söz konusu olmadığı beyne ilişkin doku zedelenmelerinde de hayalet uzuvdan bahsedebiliriz.[19] Sonuç olarak hayalet uzuv genellikle, yaralanma sırasında asıl kolun aldığı konumu korur: bir gazi hayalet kolunda hâlen asıl kolunu parçalayan şarapnel parçalarını hisseder.[20] Öyleyse "çevresel teoriyi" (*théorie périphérique*) bir "merkezi teoriyle" (*théorie centrale*) değiştirmeli miyiz? Fakat merkezi bir teori eğer hayalet uzvun koşullarına sadece beyinsel izler ekleyecekse bize hiçbir şey kazandırmaz. Zira beyinsel izler bütünü fenomene müdahale eden bilinç bağıntılarını betimlemeye muktedir değildir. O aslında "psişik" belirleyenlere bağlıdır. Bir duygu (*emotion*), yaralanmanın hissini hatırlatacak bir durum, halihazırda bir hayalet uzva sahip olmayan öznelerde hayalet uzuv ortaya çıkarır.[21] Öyle durumlar vardır ki daha önce belirgin olan hayalet uzuv ameliyattan sonra küçülüp "hastanın sakatlığını tanımasının muvafakatıyla"[22] kesilen uzuvda yok olur. Hayalet uzuv fenomeni burada besbelli psikolojik bir açıklama gerektiren

19 J. Lhermitte, *L'Image de notre corps*, s. 47.
20 *Agy*, s. 129.
21 *Agy*, s. 57.
22 *Agy*, s. 73. J. Lhermitte'e göre engellilerin yaşadığı yanılsama öznenin psişik kuruluşuyla bağlantılıdır: Kültürlü insanlarda daha yaygındır.

anosognosi[23] fenomeniyle açıklanır. Felç olmuş sağ ellerini sistematik olarak görmezden gelip, sağ ellerini göstermelerini istediklerinde sol ellerini uzatan özneler felçli kollarından "uzun ve soğuk bir yılanmış" gibi bahsederler, bu durum hakiki bir anestezi hipotezini dışlar ve bir yetersizliğin reddi[24] hipotezini önerir. Hayalet uzvun bir hatıra, bir irade veya bir inanış olduğunu söyleyip fizyolojik bir açıklamanın yetersizliğinde psikolojik bir açıklama mı vermek gerekiyor? Bununla birlikte, hiçbir psikolojik açıklama beyne giden duyularla ilgili ileticiler bölümünün hayalet uzvu ortadan kaldırdığını görmezden gelemez.[25] Dolayısıyla psişik belirleyenlerin ve fizyolojik koşulların birbirleri içine nasıl girdiklerini anlamamız gerekir: hayalet uzuv fizyolojik koşullara bağlıysa ve böylece üçüncü tekil şahıs bir nedensellikten ileri geliyorsa, onun nasıl *diğer taraftan* hastanın kişisel geçmişinden, hatıralarından, duygularından veya iradesinden ileri gelebileceğini anlayamayız. Zira bu iki koşul dizisinin, aynı sonucu belirleyen bileşenler gibi aynı fenomeni belirlemeleri için, onlara aynı uygulama noktası veya ortak zemin gerekir ve uzaydaki "fizyolojik olgular" ile hiçbir yerdeki "psişik olgular"ın veya kendinde şey (*l'en-soi*) tertibine dahil sinirsel akışlar gibi nesnel süreçlerin ve kendisi için (*pour soi*) tertibine dahil, onaylama ve yadırgama, geçmişin bilinci ve duygu gibi *cogitationes*'lerin ortak zemininin ne olacağını görmek epey zor görünüyor. Her iki koşul dizisini de onaylayacak karışık bir hayalet uzuv teorisi[26] bilinen olguların ifadesi olarak geçerli olabilir: Fakat temel olarak anlaşılmazdır. Hayalet uzuv ne nesnel bir nedenselliğin basit bir sonucu ne de bir *cogitatio*'dur. Her iki

23 Hastanın hastalığının farkında olmaması durumu. Genellikle alzheimer ve şizofreni hastalarında görülür. Çev.n.

24 *Agy*, s. 129.

25 *Agy*.

26 J. Lhermitte'in çıkardığı sonuca göre hayalet uzuv ne salt bir fizyolojik açıklamayla ne de salt bir psikolojik açıklamayla aydınlanabilir, *L'Image de notre corps*, s. 126.

koşulun da karışımı söz konusu olması için, "psişik" ve "fizyolojik", "kendi için" (*pour-soi*) ve "kendinde şey" (*en-soi*) arasında bir eklemlenme yolu bulmamız gerekir ve üçüncü tekil şahıs süreçleri ve kişisel eylemler kendilerine ortak olacak bir ortama yerleştirilebilirse bu iki kutup arasında bir buluşma noktası oluşturmak gerekir.

Düşünürler hayalet uzva inanışı ve sakatlığın (*mutilation*) reddini betimlemek için bir "baskıdan" veya "organik bastırmadan" (*refoulement*) bahsederler.[27] Kartezyen olmayan bu terimler, kendisinden itibaren "psişik" ve "fizyolojik" ilişkisinin tasarlanabilir olduğu organik bir düşünce fikrine mecbur ederler. Başka bir çalışmamızda, fenomenlerin birbirlerinin yerine geçerek, psişik ve fizyolojik, ekspres ereksellik ve mekanizm arasındaki alternatifi aştığını gördük.[28] Bir böcek içgüdüsel eylemle kopmuş ayağını sağlıklı ayağı ile değiştirdiğinde gördüğümüz gibi bu otomatik olarak kullanım dışı bırakılan devrenin yerine geçecek önceden tesis edilmiş bir ilk yardım aygıtı değildir. Fakat bu durum hayvanın uzuvlarını farklı araçlar olarak kullanıp, ulaşılması gereken bir maksadın bilincinde olduğunu da göstermez zira eylemin engellendiği her durumda sağlıklı ayağın yaralı ayağın yerine geçmesi zorunludur ama böceğin ayağının bağlı bulunduğu durumlarda böyle bir değişiklik olmadığını biliyoruz. Hayvan basitçe aynı dünyada bulunmaya devam ediyor ve ona bütün gücüyle tutunuyor. Bağlı uzuv, daha uygun olan uzuvla yer değiştirmedi zira hayvan için hâlâ bir şey ifade ediyor ve hayvanın dünyaya uzanan eylemi bağlı uzuvdan geçmeye devam ediyor. Burada bir zeytinyağı damlasının kendisine sunulan maksimum veya minumum sorununu pratik olarak çözmek için bütün içsel gücünü harcaması kadar bir seçenek söz konusudur. İki durum arasındaki fark zeytinyağı damla-

27 Schilder, *Das Körperschema*; Mennigner-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 174; Lhermitte, *L'Image de notre corps*, s. 143.

28 *Davranışın Yapısı*, s. 47.

sının verili dış güçlere uymasıdır zira hayvan bulunduğu ortamın normlarını yansıtır ve hayati sorunun şartlarını bizatihi kendisi hedefler,[29] fakat burada söz konusu olan kişisel bir seçim değil türün bir *a priori*'sidir. Böylece söz konusu ikame etme (*suppléance*) fenomeninin arkasında, dünyada-varolma hareketini buluruz ve artık bu mefhumu açıklamanın vakti gelmiştir. Bir hayvanın *varolduğunu* ve bir dünyaya *sahip olduğunu* veya bir dünya*da olduğunu* söylediğimizde, bu dünyaya ait bir algısının veya nesnel bir bilincinin olduğunu söylemek istemiyoruz. İçgüdüsel işlevleri başlatan durum tümüyle eklemlenmiş ve belirlenmiş değildir, içgüdünün körlüğünün ve hatalarının gösterdiği gibi bütünün anlamı elde edilemez. Söz konusu durum sadece pratik bir anlam sunup, bedensel bir tanıklığa davet eder, o "aşikâr" bir durum olarak yaşanır tıpkı bir melodinin ilk notalarının, kendisi için bilinmese de, belirli bir çözümleme tarzı çağırması gibi hayvanın hareketlerini çağırır ve işte uzuvların birbirlerinin yerlerine geçmesine ve hedefin karşısında eşit olmalarına imkân veren de budur. Özneyi belli bir "ortam" zincirliyorsa "dünyada-varolmak" Bergsoncu anlamda bir "yaşama itina göstermek" gibi bir şey midir, yoksa P. Janet'in "gerçeğin işlevi" gibi bir şey midir? Yaşama itina vücudumuzda "doğan hareketlerden" elde ettiğimiz bilinçtir. Oysa refleksli, belirli veya tamamlanmış hareketler artık sadece bilincin akışlarını ve sonuçlarını tespit edeceği ama kendilerine katılmayacağı nesnel süreçlerdir.[30] Aslında,

29 *Agy*, s. 196.

30 Bergson algı ve eylemin birliğinde ısrar ettiğinde ve "duyusal-motor süreçler" terimini ifade etmek için türettiğinde, besbelli bilinci dünyaya yerleştirmeye çalışıyor. Fakat duyumsamak bir niteliği temsil etmek, hareket, nesnel uzayda bir yer değiştirmeyse, duyumsama ve hareket arasında, doğum anlarında bile alınsalar, hiçbir *uzlaşma* olanaklı değildir, kendinde şey ve kendi için gibi birbirlerinden ayrılırlar. Genel olarak, Bergson zihnin ve bedenin zamanın aracılığıyla iletişim kurduğunu ve zihin olmanın zamanın akışına hükmetmek olduğunu ve bir bedene sahip olmanın bir şimdiye sahip olmak anlamına geldiğini görmüştür. Ona göre, beden bilincin oluşunda anlık bir kesintidir (*Madde ve Bellek*, s. 150). Fakat beden onun için bizim nesnel beden dediğimiz şey, bilinç bir bilgi olarak kalır ve zaman ise "kendisiyle kartopu

reflekslerin kendileri hiçbir zaman kör süreçler değillerdir: durumun "anlamınına" uyarlar, bizim bir "davranış ortamına" yönelimimizi ve "coğrafi ortamın" eyleminin bizim üzerimize yönelimini ifade ederler. Kesin uyaranlara ulaşmadan nesnenin yapısını uzaktan betimlerler. İşte kısmi uyaranlara bir anlam verip onları organizma için hesaba katan, işleyen ve var eden durumun bu genel mevcudiyetidir. Refleks, nesnel uyaranlardan ileri gelmez, onlara yönelir, onları tek tek elde etmedikleri ve fiziki fail olarak sadece bir duruma ilişkin sahip oldukları bir anlam ile donatır. Onları bir durum olarak var eder, onlarla bir "bilgi" bağıntısı içindedir, demek ki refleks nesnel uyaranlara yüz yüze gelecekleri bir şey olarak görünür. Bir durumun anlamına açılan olarak refleks ve öncelikle bir bilgi nesnesi hedeflemeyen ve bütün varlığımızın bir eğilimi olarak algı, dünyada-varolmak olarak adlandırdığımız *nesne-öncesi görüşün* müveccehiyetleridir (*modalités*). Uyaranların ve duyumsanır içeriklerin ötesinde, dünyada reflekslerimizin ve algılarımızın hedeflediklerinden çok daha fazlasını, mümkün

---

haline gelse" ya da uzaysallaşmış zamanda toplansa da yine de "şimdiler" dizisi olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla Bergson ancak "şimdiler" dizisini gerer veya gevşetir: Zamanın üç boyutunun kendisinden itibaren kuruldukları yegâne harekete kadar hiçbir zaman gitmez ve sürenin neden bir şimdide kapanıp kaldığını, bir bilincin neden bir bedene ve dünyaya yerleştiğini anlayamayız.

"Gerçeğin işlevi" kavramına geldiğimizde P. Janet'in onu egzistansiyal bir kavram olarak *kullandığını* görürüz. Bu durum ona, dünyadan kaçış ve sonuç olarak dünyada-varolmamızın çeşitliliği anlamında, alışılan varlığımızın yıkımı olarak derin bir duygu teorisi kurma olanağı sağlamıştır (örneğin sinir krizlerinin yorumu, *De l'angoisse à l'extase*, T. II, s. 450 sq). Fakat bu duygu teorisinin sonuna kadar gidilmemiştir ve J.-P. Sartre'ın da gösterdiği gibi, P. Janet'in eserlerinde duygu teorisi, James'in mekanik kavramına oldukça yakın bir kavrayış ile rekabet halindedir: Duygusal iletilere bir anlam aramanın bir gereği kalmamış olsa ve ikiciliğe (*dualisme*) geri dönmüş olsak da varoluşumuzun duyguda yıkımı psikolojik güçlerin basit bir *tüzevi*, duygunun kendisi de bu sürecin üçüncü tekil şahıstaki bilinci gibi ele alınmıştır (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*). P. Janet, başka yerde açık bir şekilde psikolojik gerilimi, –yani kendisi ile "dünyamızı" karşımıza aldığımız hareket– temsili bir hipotez olarak ele alır, dolayısıyla üstü kapalı özel analizlerinde yaptıklarının aksine, onu genel tezde insanın somut özü olarak görmekten uzaktır.

tertiplerimizi ve yaşamımızın genişliğini belirleyen bir çeşit iç diyafram (*diaphrame*) tanımlamalıyız. Bazı özneler "dünya" değiştirmeden körlüğe yaklaşabilirler: her yerde nesnelere çarptıklarını fark edebiliriz fakat görsel niteliklere artık sahip olmadıklarının bilincinde değillerdir ve tutumlarının yapısı başkalaşmaz. Diğer hastalar, tersine, içerikler ortadan kalkar kalkmaz dünyalarını kaybederler, imkânsız hale gelmeden önce alışılmış hayatlarından vazgeçerler, zamanından önce güçten düşüp dünya ile duyusal bağı kaybetmeden yaşamsal bağlarını koparırlar. Dolayısıyla "dünyamızın" uyaranlardan göreceli olarak bağımsız olan belli bir dayanıklılığı vardır ve dünyada-varolmayı bir refleksler toplamı olarak ele almamızı engeller – söz konusu olan belli bir varoluş itkisi enerjisidir ve bu enerji, dünyada-varolmayı bir bilinç *eylemi* olarak ele alan iradeli düşüncelerimizden göreceli olarak bağımsızdır. Dünyada-olmak nesne-öncesi bir görüş olduğu için, hem tüm üçüncü tekil şahıs süreçlerden, *res extensa*'nın tüm müveccehiyetlerinden, hem de tüm *cogitatio*'dan, birinci tekil şahıs tüm bilgilerden ayrılabilir – ve böylece "psişik" ve "fizyolojik" birleşmeyi gerçekleştirebilir.

Şimdi yola çıktığımız soruna geri dönelim. Anosognosi ve hayalet uzuv ne fizyolojik bir açıklamayı, ne psikolojik bir açıklamayı ne de bunların karışımı bir açıklamayı kabul eder, öyle ki bu açıklamaları her iki koşul dizisine bağlamamız bir şey değiştirmez. Fizyolojik bir açıklama, anosognosiyi ve hayalet uzvu içe-bakış uyaranlarının (*stimulations intéroceptive*) basit sürekliliği veya basit bastırılması olarak tefsir eder. Bu hipoteze göre anosognosi verilmesi gereken vücudun temsilinin bir bölümünün (*fragment*) yokluğudur, zira ona karşılık gelen uzuv oradadır, hayalet uzuv ise verilmemesi gereken bedenin temsilinin bir parçasının mevcudiyetidir, zira ona karşılık gelen uzuv orada değildir. Şimdi fenomenlere psikolojik bir açıklama getirirsek, hayalet uzuv bir hatıra, olumlu bir yargı veya bir algı, anosognosi ise bir

unutma, olumsuz bir yargı veya algılanamazlık haline gelir. Birinci durumda hayalet uzuv bir temsilin fiili mevcudiyeti, anosognosi ise bir temsilin fiili yokluğudur. İkinci durumda hayalet uzvun fiili bir mevcudiyetin temsili, anosognosi fiili bir yokluğun temsilidir. Her iki durumda da mevcudiyet ve yokluk arasında bir orta nokta bulunmayan nesnel dünyanın kategorilerinden çıkamayız. Aslında, anosognosi felçli uzvu basitçe görmezden gelmez: yetersizlikten vazgeçmesinin yolu, tıpkı psikanalizdeki öznenin, istemediği şeylerden iyice kaçınmak için, karşısında neyi görmek istemediğini bilmesi gibi, söz konusu yetersizlik ile nerede karşılaşacağını bilmesidir. Bir arkadaşımızın yokluğunu veya vefatını, ondan bir cevap bekleyip ve artık bir cevap alamayacağımızı deneyimlediğimizde anlarız; böylece söz konusu sessizliği algılamadan kendimizi sorgulamaktan kurtuluruz; bu hiçlikle karşılaşabileceğimiz yaşamımızın bölgelerinden vazgeçeriz, demek ki bu olanları tahmin ederiz. Aynı şekilde, anosognosi yetersizliğini deneyimlememek için felçli kolunu göz ardı eder, demek ki bu duruma dair bir ön-bilinç bilgisi vardır. İşin ilginç yanı, hayalet uzuv olgusunda, özne sakatlığını göz ardı eder gibi görünür ve hayelet uzvunu gerçek bir uzuv gibi ele alır, zira hayalet bacağıyla yürümeye çalışır ve bir düşüş bile onun cesaretini kıramaz. Fakat başka yerde hayalet bacağın özelliklerini, örneğin tekil devinimi (*motricité*) iyice betimler ve onu pratik olarak gerçek bir uzuv gibi ele alırsa, tıpkı normal bir özne gibi bedeninin net ve eklemlenmiş bir algısı için yola koyulmaya ihtiyacı yoktur: onun için hayalet bacağının, bölünemez bir güç olarak "emrinde" olması ve bacağını belli belirsiz olarak kendisine dahil hissetmesi yeterlidir. Öyleyse hayalet bacağın bilinci de iki anlama da gelebilir. Sakat kişi kaybettiği bacağını gözlerimin önünde olmayan bir arkadaşımın varlığını derinden hissetmem gibi hisseder, tıpkı Proust'un büyükannesini yaşamının ufkunda tuttukça onun vefatını bir kayıp olarak

görmemesi gibi, sakat kişi de bacağını kaybetmemiştir zira onu kendinden saymaya devam eder. Hayalet kol, kolun bir temsili değil, onun müphem (*ambivalent*) mevcudiyetidir. Hayalet uzuv vakasındaki kayıp organın reddi veya anosognosi vakasındaki yetersizliğin reddi düşünüp taşınarak alınmış kararlar değildir, farklı olanakları tasarladıktan sonra açıkca konumlanan kesin (*thétique*) bilinç seviyesinden geçmezler. Sağlıklı bir bedene sahip olma iradesi veya hasta bir bedenin reddi kendileri için dile getirilmemişlerdir, kesik kolun mevcutmuş gibi deneyimi veya hasta kolun yokluğu deneyimi "düşünüyorum ki..." tertibinde değildir.

Hem fizyolojik hem de psikolojik açıklamaları biçimsizleştiren bu fenomen, tam tersine dünyada-varolmak perspektifinden anlaşılabilir. Bizde bir organın kaybını veya yetersizliğini onaylamayan şey, belli biri fiziki ve insanlararası dünyaya bağımlı bir ben'dir, ve o yetersizliklerine ve kayıplarına rağmen dünyaya uzanmaya devam eder ve bu ölçüde *haklı olarak* yetersizliklerini ve kayıplarını tanımaz. Yetersizliğin reddi dünya ile ayrılmazlığımızın öbür yüzü, bizi hedeflerimize, kaygılarımıza, durumumuza ve ailevi ufuklarımıza fırlatan doğal hareketin üstü kapalı şekilde yadsınmasıdır. Hayalet bir kola sahip olmak, ancak kolun yapabileceği bütün eylemlere açık olmak ve kolu kaybetmeden önce elde edilen pratik alanı korumaktır. Beden, dünyada-varolmanın aracıdır ve bir canlı için bedene sahip olmak, belirli bir ortama katılmak, bazı projelere karışmak ve onlara sürekli bağlı kalmaktır. Hasta, içinde hâlâ kullanışlı nesnelerin yer aldığı bu eksiksiz dünyanın kesinliğinde, ona doğru yönelen hareketin gücünde ve hâlâ tezahür eden yazma eğiliminde ve piyano çalma yeteneğinde, bütünlüğünün apaçıklığını bulur. Fakat hasta yetersizliğini dünyadan gizlediği anda bile dünya ona söz konusu yetersizliğini hatırlatmaktan kaçınmaz: Zira eğer bütün nesnlerin yüzlerini döndüğü algılanmamış ifadeye karşılık gelen dünyanın merkezindeki bedenimin bilincine dünya sayesinde

sahip olduğum doğruysa, bedenimin dünyanın pivotu olduğu da aynı sebepten ötürü doğrudur: Nesnelerin bir çok veçheye sahip olduğunu bilirim zira etraflarında dolanabilirim ve bu anlamda dünyanın bilincine bedenim aracılığıyla sahip olurum. Alelade dünyam bende alışkın olduğum eğilimleri ortaya çıkardığında, eğer engelliysem, ona fiili olarak katılamam ve kullanışlı nesneler, tam tamına kullanışlı olarak sunulmaları itibariyle, artık sahip olmadığım bir eli sorgularlar. Böylece bedenimin bütününde sessizlik bölgeleri çizilir. Dolayısıyla hasta yetersizliğini kesinlikle gözden kaçırdığı ölçüde tanır ve yine kesinlikle onu tanıdığı ölçüde gözden kaçırır. Bu tüm dunyada-varolanların çatışkısıdır: Kendimi bir dünyaya taşırken, algısal ve pratik eğilimlerimi kısacası dışsal ve öncül olarak tezahür eden nesnelerde söz konusu eğilimlerimi ezerim, gelgelelim bu nesneler bende düşünceler ve istekler uyandırdıkları ölçüde benim için varolurlar. Bizi ilgilendiren durumda, bilginin belirsizliği, alışılmış vücut ve edimsel vücut olarak iki katman şeklinde davranan vücuduma geri döner. Birincisinde ikinci durumda kaybolan elle dokunma jestleri aşikâr olur ve artık sahip olmadığım bir uzvun yokluğunda kendimi nasıl hissederim sorusu aslında alışılmış vücudun edimsel vücuda nasıl kefil olacağı sorusuna dönüşür. Artık kullanamayacağım nesneleri nasıl kullanışlı olarak algılayabilirim? Kullanışlı olan, şu anda kullandığım şey olmayı bırakmalı, *her birimizin* kullanabileceği şey haline gelebilmesi için, *benim için kullanışlı* olmayı bırakmalı ve *kendinde kullanışlı* haline gelmeli. Bununla bağlantılı olarak, vücudum sadece bir anlık, tekil, dolu bir deneyim olarak değil bir genellik veçhesinin altında ve kişiliksiz bir varlık olarak da tanınmalı.

Buradan, hayalet uzuv fenomeni kendisini aydınlatacak bastırma fenomenine katılır. Zira psikanalizin bahsettiği bastırmaya göre özne belli bir yola yatırım yapar –aşk girişimi, kariyer, eser–, bu yolda bir engelle karşılaşır ve ne engeli aşma gücüne ne de teşebbüsünden vazgeçme cesaretine

sahip olmadan söz konusu girişime takılıp kalır ve onu zihninde yenilemek için tüm gücünü durmadan kullanır. Geçen zaman kendisiyle birlikte imkânsız projeleri getirmez, travmatik deneyimin üstüne kapanmaz, özne, hiç olmazsa açık düşüncelerinde ve fiili varlığında her zaman aynı imkânsız geleceğe açık kalır. Diğer bütün şimdiler arasında bir şimdi istisnai bir değer kazanır: diğerlerinin yerini değiştirir ve onların otantik şimdi değerlerini yürürlükten kaldırır. Bir gün şu yeniyetme ergen aşkına tutulmuş kişi veya bir gün şu ebeveyne ait evrende yaşamış kişi olmaya devam ederiz. Yeni algılar eskilerinin yerine geçer ve hatta yeni heyecanlar vaktiyle hissettiklerimizin yerine geçer fakat söz konusu yenilenme, deneyimimizin yapısıyla değil sadece içeriğiyle ilgilenir, kişiliksiz (*impersonnel*) zaman akmaya devam eder fakat kişisel zaman düğümlenmiştir. Elbette, bu sabitleşme bir hatıra ile karıştırılamaz hatta bizim önümüzde bir tablo, eski bir deneyim olarak yayılan hatırayı dışlar ve tam tersine, bizim gerçek şimdimiz olarak kalan bu geçmiş bizden uzaklaşmaz ve bakışımızın önüne serilmektense her zaman onun arkasında saklanır. Travmatik deneyim varlığını temsil adı altında devam ettirmez, nesnel bilinç tarzında veya kendi tarihi olan bir an olarak, bir varlık stili halinde ve genelliğinde belli bir derecesinde varlığını sürdürmek onun için olmazsa olmazdır. Kendime "dünyalar" temin etmeye ilişkin aralıksız gücümden söz konusu dünyalardan biri uğruna yabancılaşırım ve hatta böylece bu ayrıcalıklı dünya tözünü kaybeder ve sadece *belli bir kaygıyı* ifade etmekle yetinir. Öyleyse bütün bastırmalar birinci tekil şahıs varoluştan bu varoluşun bir çeşit skolastiğine geçiştir, varoluşun bu skolastiği eski bir deneyimde, hatta bu deneyime sahip olmanın hatırasında, sonra bu hatıraya sahip olmanın hatırasında yaşar ve en sonunda sadece tipik biçimi elinde tutar. Oysa kişiliksizin yükselişi gibi bastırma da evrensel bir fenomendir, vücut bulmuş (*incarné*) varlık koşulumuzu

dünyada-varolmanın zamansal yapısına bağlayarak anlaşılır kılar. Diğer insanlarınkiyle karşılaştırılabilecek "anlam organları"na, bir "beden"e, "psişik işlevler"e sahip olarak, deneyimimin momentlerinin her biri, içinde detayların ancak bütünün işlevine göre varolacakları, kesinlikle emsalsiz bütünleşmiş bir bütün (*totalité intégrée*) olmayı bırakır, "nedensellikler"in bir çokluğunun birbirine geçtiği yer haline gelirim. İçinde sürekli "uyaranların" (*stimuli*) ve tipik durumların bulunduğu bir "fizik dünya"da –durumların hiçbir zaman karşılaştırılamadığı tarihi dünya değildir sadece söz konusu olan– ikamet ederim, yaşamım, *sebebini* olmayı seçtiğim şeyde barındırmayan ama *koşulunu* beni çevreleyen banal dünyada bulan ritimler sergiler. Kişisel varoluşumuzun çevresinde, doğruyu söylemek gerekirse kendi mantığına sahip (qui va pour ainsi dire de soi) *neredeyse* kişiliksiz bir uç/dış (*marge*) varoluşu bu şekilde tezahür eder ve onun için kendimi hayatta tutmaya itina gösteririm – insan dünyasının etrafında her birimizin kurduğu genel dünya, öyle ki özel bir aşk veya tutku ortamında kapanıp kalmak için öncelikle bu dünyaya ait olmak gerekir. Zamanın arasında, katettiğim geçici dünyalardan birini tutup onu bütün yaşamımın minvali haline getirdiğimde kısıtlı anmada bir bastırmadan söz ettiğimiz gibi – dünyanın genel minvaline kişilik-öncesi katılım, anonim ve genel varoluş olarak organizmam da, kişisel yaşamımın altında *doğuştan gelen bir kompleks* rolünü oynar. Organizmam sabit bir şey gibi değildir, o da varoluş hareketini tasarlar. İnsani durumumun biyolojik durumumu sileceği, vücudumun şartsız bir şekilde eyleme katılacağı[31] tehlikeli durumda bile aşikâr olabilir.

31 Böylece Saint-Exupéry, Arras'ın üstünde, ateşle çevrelenmiş olarak, az önce kendisinden kaçınan bedenini artık kendisinden ayrı görmez: "Sanki yaşamım bana her dakika veriliyordu, sanki yaşamım her dakika daha da duyumsanır hale geliyordu. Yaşıyorum, yaşayanım. Hâlâ hayattayım. Her zaman hayattayım. Artık sadece bir yaşam kaynağıyım". *Pilote de guerre*, s. 174.

Fakat bu anlar sadece an olarak kalır[32] ve çoğunlukla kişisel varoluş, ne başkasına geçip ne de kendinde vazgeçerek organizmayı bastırır – ne organizmayı kişisel varoluşa indirger ne de kişisel varoluşu organizmaya. Bir yas ile bunaldığım anda ve kendimi tamamen acıma teslim ettiğimde, gözlerim boşluğa doğru kaymaya başlayıp sinsice parlak bir nesneye kilitlenirler ve bunun sonucu olarak otonom varoluşlarına geçerler. Bütün yaşamımızı, zamanı, en azından kişisel zamanımızı içine sıkıştırmak istediğimiz bu dakikadan sonra, öyle olmasaydı bütün azmimizi alıp götürürdü, en azından onları destekleyen coşkun duygular akmaya başlar. Kişisel varoluş gelgitlidir ve bu gelgit çekildiğinde, karar yaşamıma sadece zorlamalı (yapay olarak uyarılmış) bir anlamlandırma bahşedebilir. Ruhun ve bedenin eylemde birleşimi, biyolojik varoluşun kişisel varoluşta, doğal dünyanın kültürel dünyada yüceltilmesi deneyimimizin zamansal yapısıyla aynı anda hem mümkün kılınmış hem de istikrarsızlaştırılmıştır. Her şimdi gitgide, dolaysız geçmiş ve yakın gelecek ufkuyla, mümkün zamanın bütününü kavrar: böylece anların dağılımını aşıp, nihai anlamını bizatihi geçmişimize verme ve kişisel varoluşa, kalıplaşmış organik davranış motiflerinin iradi varlığımızın kaynağı olarak göstermeye çalıştığı her geçmişin geçmişini bile yerleştirme konumuna gelir. Bu bağlamda reflekslerin bile bir anlamı vardır ve kalbin atışının bedenin çevresinde hissedilebileceği gibi her bireyin kendi tarzı bu reflekslerde görünür. Fakat tam olarak bu güç yeni ve eski şimdilerde olduğu gibi her şimdiye aittir. Geçmişi, kendi kendisini anladığından daha iyi anladığımızı ileri sürsek bile, geçmiş mevcut yargımızı reddedebilir ve kendine özgü otonom kesinliğine kapanabilir. Onu eski geçmiş olarak düşündüğüm sürece zorunlu olarak böyle yapmaya devam eder. Her şimdi ya-

32 "Fakat açık ki hayatım boyunca, acil olan hiçbir şey beni yönlendirmediğinde, benim imlemim tehlikede olmadığında, bedenimin sorunlarından daha büyük hiçbir sorun görmem" A. De Saint-Exupéry, *agy*, s. 169.

şamımızı sağlamlaştırdığını ileri sürebilir, işte onu bir şimdi olarak tanımlayan şey budur. Varlığın bütününe verilmesi ve bilincin bir anını doldurması itibariyle, ondan hiçbir zaman tam olarak kurtulamayız, zaman onun üzerine tam olarak kapanmaz ve kendisinden gücümüzün azalarak aktığı açık bir yara olarak kalır. Dahası, vücudumuz olan özel geçmiş bireysel bir yaşam tarafından kavranmasının ve sahiplenmesinin yegâne nedeni söz konusu bireysel yaşamın onu hiçbir zaman aşmaması ve onu alttanalta besleyip gücünün bir kısmını ona adamasıdır zira tıpkı hastalık durumunda cisimsel (fiziksel) olayların bütün günün olayları olması gibi, vücut şimdisi hâlâ bu geçmiştir. Varoluşumuzu merkeze almaya yarayan şey aynı zamanda onu mutlak bir minvaldede merkeze almamızı engelleyen şeydir ve bedenimizin anonimliği ayrılmaz bir biçimde özgürlük ve bağımlılıktır. Böylece, özetleyecek olursak, dünyada-olmanın muğlaklığı bedenin muğlaklığıyla tercüme edilir ve o da zamanın muğlaklığıyla anlaşılır.

Zaman sorusu üzerine geri döneceğiz. Şimdilik, "psişik" ve "fizyolojik" ilişkilerin bu merkezi zaman fenomeninden itibaren düşünülebileceğini söylemekle yetinelim. Neden kolunu kaybetmiş sakat kişiye hatırlattığımız hatıralar hayalet uzvun tezahür etmesine yol açar? Hayalet uzuv bir yeniden anımsama değildir, o bir neredeyse-şimdidir (*quais-présent*), hasta onu geçmişin hiçbir izi olmadan göğsüne katlanmış olarak hisseder. Kendi kendine kesilen yere gelip yerleşen, bilinçte dolanan bir kol imgesi de öngöremeyiz: zira bu bir "hayalet" değil, doğan bir algı olur. Hayalet kol, şarapnel parçalarıyla yaralanmış aynı kol olmalıdır ve herhangi bir yerde çürümüş veya parçalanmış görünen kısım mevcut vücudu, kendisinde hapsolmadan avlar. Öyleyse, hayalet kol tıpkı geçmiş olarak çözümlenemeyen eski bir geçmişin bastırılmış deneyimi gibidir. Sakat kişinin önünde canlanan hatıralar, çağrışımcılıkta bir imgenin diğerini çağırması gibi değildir, zira her hatıra kayıp zamanı yeniden açar ve canlandırdığı

durumu yeniden ele almamızı teşvik eder. Pro-ust'un ifadesiyle zihinsel hafıza, geçmişten asıl yapıyı bulmak yerine, onun eşkaliyle, idedeki bir geçmişle yetinir ve ondan "karakterleri" veya iletilebilir imlemeleri çekip çıkarır. Fakat sonuç olarak, zihinsel hafızanın tesis ettiği nesne, yaşanılmış geçmişin ufkunda, ki söz konusu ufuklara daldığımızda ve zamanı yeniden açtığımızda kendisini yeniden bulduğumuz geçmiş bu geçmiştir, birtakım yönelimsel bağlarla tutulmamışsa, bir hafızadan söz edilemez. Aynı şekilde, eğer duyguyu dünyada-olmaya yerleştirirsek, hayalet uzvun kaynağında olabileceğini anlayabiliriz. Duygulanmak, yüz yüze gelinemeyen fakat ayrı kalmak da istenilmeyen bir durumla bağlanmış bulunmaktır. Özne, başarısızlığı kabullenmek veya geri adım atmak yerine, bu eksistensiyal çıkmazda, yolunu kapatan nesnel dünyayı paramparça edip büyülü eylemlerinde sembolik bir doyum arar.[33] Nesnel dünyanın yıkımı, hakiki eylemden vazgeçme, içekapanışa doğru kaçış, gerçekliğin tahribini varsayan sakat kişi için uygun imkânlardır. Hatıra ve duygu hayalet uzvu ortaya çıkarabiliyorsa bu bir cogitatio'nun diğer cogitatio'yu gerektirmesi gibi veya bir şartın sonucu belirlemesi gibi değildir – zira söz konusu olan şey bir idenin nedenselliğinin fizyolojik bir nedenselliğe üstün gelmesinden çok eksistensiyal bir tutumun bir diğerini gerektirmesidir ve hatıra, duygu, hayalet uzuv dünyada-olmanın huzurunda eşittirler. Peki, sonuç olarak, ilgili/bağlı iletkenler bölümü neden hayalet uzvu ortadan kaldırır? Dünyada-olmanın bakış açısından, bu olay şunu ifade eder: Kesilmiş organdan gelen uyarılar sakat kalmış uzvu varoluşun dolaşımında tutar. Onun yerini belirleyip korurlar ve yok olup gitmesini engelleyip organizma için geçerli olmasını sağlarlar, öznenin tarihinin dolduracağı bir boşlukla ilgilenirler, tıpkı yapısal bozuklukların psikozun içeriğine bir taşkınlık yapma fırsatı tanıması gibi hayaleti gerçekleştirme fırsatı verirler. Bizim ba-

33 Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion.*

kış açımızdan, global dünyada-olmamızın içindeki duyusal-devindirici (*sensori-moteur*) bir dolaşım, göreceli olarak otonom bir varoluş akımıdır. Bu durum söz konusu dolaşımın bütüncül varlığımıza ayrılabilir bir katkı yapmasından değil, belli durumlarda, kendileri halihazırda sabit olan uyarıcılar için sabit cevaplar/tepkiler ortaya koymanın mümkün olmasından ileri gelir. Öyleyse asıl soru şudur: varoluşumuz genel tutumu olan yetersizliğin reddi gerçekleşmek için neden bu özel duyusal-devindirici dolaşım müveccehiyetine ihtiyaç duyar ve her refleksimize anlamlarını veren, ki bu ilişki altında onları kurar, dünyada-oluşumuz neden reflekslerimize teslim olur ve sonuç olarak onlara dayanır? Aslında, başka bir çalışmamızda gösterdiğimiz gibi, Duyusal-devindirici dolaşımlar, bütünleşmiş varoluşların aşikâr oluşu kadar açık şekilde belirirler ve hem bir çevreye (*Umwelt*), hem de bir dünyaya (*Welt*[34]) sahip insanda saf refleksler epey nadir görünür. Varoluşun bakış açısından, bilimsel tümevarımın ancak yan yana koyabildiği bu iki olgu, birbirlerine içten bağlanıp aynı ide altında toplanırlar. İnsan, hayvanın bir ek-staze halinde yaşadığı bağdaştırmacı (*syncrétique*) çevreyle sınırlandırılmamış olup, bütün çevrelerin ortak aklı ve bütün davranışların tiyatrosu gibi olan bir dünyanın bilincinde olursa, kendisi ve eylemi olarak adlandırdığı arasında bir mesafe tesis edilmesi gerekir, Maleb-ranche'ın de belirttiği gibi dışarının uyarıcıları ona artık ancak "saygıyla" dokunabilmeli, anlık her durum onun için varlığın bütünü olmayı bırakmalı, her özel tepki bütün pratik alanıyla ilgilenmemeli, bu tepkilerin tahlili, varoluşunun merkezinde yapılmak yerine, çevresinde gerçekleşmeli ve sonuç olarak bizatihi tepkiler her seferinde özel bir konumlanma gerektirmemeli ve tek bir seferde genelliklerinde ortaya konmalıdır. Böylece, insan ancak kendiliğindenliğinin bir parçasından vazgeçerek, sabit organlarla ve halihazırda kurulu dolaşımlarla dünyaya bağlanarak zihinsel (mental)

34 *Davranışın Yapısı*, s. 55.

mekânı ve kendisini çevresinin dışına taşıyacak ve çevresini *görmesini* sağlayacak pratiği elde edebilir. Varoluş düzeyine yerleşmekten nesnel bir dünyanın bilincine varmaya kadar varoluş ile bedensel koşullandırma arasında zıtlık bulamayacağız: Tamamıyla bütünleşmiş varoluş için alelade bir vücudu yüklenmek, içsel bir zarurettir. "Fizyolojik" olan ile "psişik" olanı birbirlerine bağlamamızı sağlayan şey, bir kere varoluşa dahil olduklarında onları kendinde (*en-soi*) ve kendi-için (*pour soi*) olarak ayıramamamızdır zira artık her ikisi de yönelimsel bir kutba veya bir dünyaya yönlendirilmiştir. Bu iki tarihin hiçbir zaman birbirini tam olarak örtmediği açıktır: biri banal ve döngüsel, diğeri açıktır ve eğer tarih yalnızca bir anlama sahip olmakla kalmayıp anlamları yüklenen olaylar dizisiyse tarih terimini fenomenlerin ikinci düzlemine saklamak gerekecektir. Bununla birlikte, buraya kadar geçerli tarihi kategoriler hakiki bir devrimle yıkılmadıkça, tarihin öznesi tarihin bütün parçalarını kendinden itibaren oluşturmaz: tipik olayların karşısında, tipik kararlar alır ve Nicolas II, Louis XVI'nın sözlerini, yeniden ortaya koyarak, yeni bir gücün karşısındaki kurulu gücün halihazırda yazılı rolünü oynar. Refleklerimizin kendine özgü bir *a priori*'yi tercüme etmesi gibi onun kararları da tehdit edilmiş bir *a priori*'yi tercüme eder. Ayrıca bu kalıplaşmış yargılar bir alınyazısı değildir, tıpkı giysinin, süsün, aşkın kendisinden ileri geldikleri biyolojik ihtiyaçların minvalini değiştirmeleri gibi, kültürel dünyayın içindeki tarihsel *a priori* de, *güçler* dengesinin aynı *minvalleri* olanaklı kılması koşuluyla, ancak verili bir ifade için geçerlidir. Böylece, tarih ne bir devamlı yenilik ne de devamlı tekerrür olarak tanımlanabilir, o ancak sabit minvalleri tesis eden ve yıkan *yegâne* harekettir. Öyleyse, organizma ve onun monoton diyalektikleri tarihe yabancı değildir ve tarih tarafından özümlenemezler. Somut olarak ele alınan insan organizmaya eklenmiş bir psişizm olmaktan çok bazen bedensel varlığı ortaya koyan bazen de kişisel eylemleri doğuran varo-

luşun bu gelgitleridir. Psikolojik güdüler ve cisimsel fırsatlar birbirlerine geçebilirler zira psişik yönelimlerin karşısında mutlak bir tesadüf olacak bir tek bile yaşayan vücut hareketi olmadığı gibi fizyolojik aygıtlarda tohumunu veya genel tasarısını bulmayan bir tek psişik eylem de yoktur. Söz konusu olan hiçbir zaman ne iki nedensellik arasındaki anlaşılmaz buluşma ne de nedenler düzlemi ile amaçlar düzlemi arasındaki çarpışmadır. Fakat farkına varılamaz bir dönüşüm ile organik bir süreç bir insan davranışına yol açar, içgüdüsel bir eylem bir duyguya dönüşür veya tam tersine insani bir eylem uykuya dalar ve el altından (*distraitement*) refleks olarak devam eder. Psişik ve fizyolojik arasındaki alışveriş ilişkisi, zihinsel bir rahatsızlığı sadece psişik *veya* sadece somatik olarak tanımlamayı neredeyse her zaman imkânsız kılar. Somatik olarak görülen rahatsızlık, psişik tefsirlerin organik kazası temasına imkân verir, "psişik" rahatsızlık ise vücuda dair olayın insani imlemesi ile yetinir. Bir hasta bedenine ekilmiş ikinci bir kişi hisseder. Vücudun yarısında erkek diğer yarısında kadındır. Semptomlarda fizyolojik nedenler ile psikolojik güdüler nasıl ayrılmalı? Her iki açıklamayı nasıl bir araya getirilmeli ve iki belirleyen arasında nasıl bir kavşak tesis edilmeli? "Bu tür semptomlarda psişik ile fizik o kadar içten bağlanlanmıştır ki işlevsel bölgelerden birini diğeri ile tamamlamayı artık düşünemeyiz ve her ikisi de bir üçüncü tarafından yüklenilmelidir [...] psikolojik ve fizyolojik olguların bilgisinden, varoluşumuza içkin yaşamsal süreç olan canlıcı (*animique*) olayın keşfine geçilmelidir."[35] Böylece, daha önce sorduğumuz soruya modern fizik açık bir cevap verir: psikofizik olay artık kendinde bir süreç ve bir *cogitatio* bitişikliğini öne süren kartezyen fizyoloji yoluyla anlaşılamaz. Ruh ile beden birliği birbirine dışsal iki terim arasındaki gelişigüzel bir kanun yoluyla biri nesne diğeri özne olarak damgalanamaz. Bu birlik varoluşun hareketinde her an tamamlanır. Fizyoloji-

35 E. Menninger-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 174-175.

nin yolu olan ilk erişim yoluyla bedene yaklaştığımızda bulduğumuz şey varoluştur. Öyleyse vücut, bizatihi varoluşu inceleyerek, yani psikolojiye başvurarak, bu ilk sonucu doğrulayıp belirginleştirmemize imkân verir.

II. VÜCUT DENEYİMİ VE KLASİK PSİKOLOJİ

Klasik psikoloji öz-vücudu (*corps propre*) betimlediğinde, ona halihazırda nesne statüsüyle uyuşmayan "karakterler" atfetmişti. Ona göre vücudum masadan veya lambadan ayrılır, zira vücudum masanın veya lambanın etrafındayken sürekli algılanır. Dolayısıyla vücudum beni hiç terk etmeyen bir nesnedir. Fakat ona nesne demeye devam edebilir miyiz? Nesne değişmez bir yapıysa, o perspektiflerin değişimine *rağmen* değil, bu değişikliğin *içinde* veya değişikliğin *arasındadır*. Her yeni perspektif onun için sadece sabitliğini göstereceği bir fırsat, kendisini bize sunmasının olumsal tarzı değildir. Onun nesne olmasının, önümüzde olmasının yegâne koşulu gözlemlenebilir, yani parmaklarımızın ucunda veya gözümüzün önünde olması, parmaklarımızın veya gözlerimizin her bir hareketiyle ayrılmaz biçimde sarsılıp yeniden bulunmasıdır. Diğer bir deyişle, bir ide olarak doğru olabilir ama artık bir şey olarak mevcut olamaz. Özellikle, nesne görüş alanımdan uzaklaşabildiği hatta onun dışına çıkabildiği ölçüde nesnedir. Onun mevcudiyeti öyle bir şekildedir ki mümkün bir yokluk olmadan düşünülemez. Oysa vücudumun sürekliliği çok farklı minvaldedir: o tanımlanmamış bir araştırmanın sınırında değildir, o araştırmayı reddeder ve bana hep aynı açıdan sunulur. Sürekliliği dünyadaki bir süreklilik değil benim tarafımdaki bir sürekliliktir. Her zaman benim yanımda benim için olduğunu söylemek, aslında hiçbir zaman önümde olmadığını, onu hiçbir zaman bakışımla tutamadığımı, bütün algılarımın dışında kaldığını, benimle *birlikte* olduğunu söylemektir. Dış nesnelerin de bir veçhelerini diğerlerinin arkasına saklayarak göstermedikleri doğrudur fakat en azından

bana gösterecekleri veçheyi isteyerek seçebilirim. Bana ancak perspektifte belirebilirler fakat her an onlardan elde ettiğim özel perspektif fizik bir zorunluluğun, yani benim kullanabileceğim ve beni hapsetmeyecek bir zorunluluğun sonucudur: penceremden kilisenin sadece çanını görebilsem bile bu zorluk aynı zamanda bana başka bir yerden kilisenin tamamını görebileceğimi bildirir. Tabii ki sadece bu bakışın esiri olsaydım, kilise benim için yarım bir çan olarak görünürdü. Giysimi çıkarmazsam, hiçbir zaman onun tümünü algılayamam ve tam olarak işte giysilerimizin bedenimizin ilavesi olabileceğini fark ederiz. Fakat bu olgu vücudumun mevcudiyetinin bazı nesnelerin olgularının sürekliliğiyle, organın devamlı kullanışa hazır bir araçla karşılaştırılabileceği anlamına gelmez. Tam tersine, alışkanlıkla tutunduğum eylemlerim aletlerini vücut buldurur ve öz-vücudun özgün yapısına eklemlerler. Vücuda gelince, o kökensel alışkanlık, diğerlerini koşullayan ve diğerlerinin kendisinden itibaren anlam kazandığı alışkanlıktır. Benim yanımdaki sürekliliği, değişmez perspektifi bir olgu zarureti değildir zira olgu zarureti onları varsayar: penceremin kilise için bir bakış açısı benimsetmesi için öncelikle vücudum dünya üzerine bir bakış açısı benimsetmelidir, ilk zorunluluk ancak fizik olabilir zira ikincisi metafiziktir, olgu durumlarının bana dokunabilmesinin yegâne koşulu benim için olgu durumlarının olabileceği bir doğaya sahip olmamdır. Diğer bir deyişle, dış nesneleri vücudumla araştırır, ele alır, yoklar, çevrelerinde dolaşırım, fakat sıra vücuduma geldiğinde onu kendim araştırmam: bunu yapmak için, kendisi de araştırılamayacak ikinci bir vücut ortaya koymalıyım. Vücudum hep bende algılanır dediğim zaman bu ifade sadece statistik anlamda anlaşılmamalı zira öz-vücudun sunumunda onun yokluğunu ve hatta değişimini düşünülemez kılacak bir şeylerin olması gerekir. Bu nedir peki? Başımın bana görüşte verilişi ancak burnumun ucu ve göz çukurlarımın kenarlarıyla sınırlıdır. Gözlerimi bir aynada görebilirim ama

onlar araştıran birinin gözleridir ve yolda yürürken ansızın kendi imgemi bana yollayan bir aynayla canlı bakışımı bir ölçüde yakalarım. Aynadaki vücudum, yönelimlerimi gölgeleri gibi takip etmeyi bırakmaz ve eğer araştırma nesneye odaklanıp bakış açılarını çeşitlendirmekse, vücudum araştırmadan kaçar ve dokunsal vücudumun bir görüntüsü (*simulacre*) gibi verilir, zira girişimlere perspektiflerin serbest gelişimiyle cevap vermek yerine dokunsal vücudumun girişimlerini taklit eder. Görsel vücudum başımın dışındaki kısımlarda nesnedir, fakat gözlerimi yaklaştırdığım ölçüde diğer nesnelerden ayrılır, diğerlerinin ortasında ulaşılamayacak bir yarı-uzay kullanır ve bu boşluğu aynanın sunduğu imge ile kapamaya çalıştığım zaman, beni yine diğer şeylerin arasında, orada olmayan fakat benimle, her türlü görüşün ötesinde bulunan kendine özgün bir vücuda gönderir. Dokunsal vücudumun görünüşlerine rağmen başka türlü olması mümkün değildir, zira sağ elim bir nesneye dokunurken onu sol elimle yoklayabiliyorsam, nesne olan sağ elim dokunan sağ elim değildir: ilki bir uzayın bir noktasında yer kaplayan kemik, kas ve etin birbirine geçmesidir, ikincisi ise dış nesneyi kendi yerinde ortaya çıkarmak için uzayı kat eden bir füze gibidir. Vücudum dünyayı gördüğü ve ona dokunduğu ölçüde görülemez ve dokunulamazdır. Onun hiçbir zaman nesne olmamasını ve hiçbir zaman "tamamen kurulamamasını" sağlayan şey, nesnelerin kendisi sayesinde olmalarıdır. Gören ve dokunan olduğu ölçüde ne görünür ne de dokunulurdur. Dolayısıyla vücut, sadece her zaman orada olma özelliğini sunan herhangi nesnelerden biri değildir. Eğer o sürekliyse, onun sürekliliği karanlığa gömülen nesnelerin, hakiki nesnelerin göreceli sürekliliğine temel temin etmek içindir. Dış nesnelerin mevcudiyetleri ve yoklukları kökensel bir mevcudiyet alanının, bedenimin hâkimiyetindeki algısal bölge içindeki çeşitlikten ibarettir. Vücudumun sürekliliği dış nesneler dünyasındaki sürekliliğin özel bir hali olmadığı gibi, ikinci süreklilik birin-

ciden itibaren anlaşılır; vücudumun perspektifi nesnelerinkinin özel bir durumu olmadığı gibi, nesnelerin perspektif sunumları ancak vücudumun tüm perspektif değişikliklerine direnişi ile anlaşılır. Nesneler bana her zaman sadece bir veçhelerini gösteriyorsa, bu benim de belli bir yerden onları görmem yüzündendir. Bununla birlikte, tıpkı nesneleri sarıp sarmalayan ve onlarla birlikte-varolan dünyaya inandığım gibi, nesnelerin saklı veçhelerine inanmamın sebebi de benim için her zaman mevcut olmakla birlikte her zaman nesnelerin ortamına nesnel rabıtalarla bağlanmış vücudumun onları kendisiyle birlikte-varoluşla tutması ve her birinde süresinin titreşimlerini hissettirmesidir. Dolayısıyla, klasik psikoloji öz-vücudun sürekliliğini incelemiş olsaydı, dünyanın nesnesi olan vücuda değil, belirlenmiş nesnelerin toplamından çok deneyimimizin gizli ufku olan her türlü belirleyici düşünceden önce kendisi de durmadan varolan dünya ile iletişimimizin aracı olan vücuda yönelirdi.

Yukarıda saydığımız nedenlere benzer şekilde öz-vücudu tanımladığımız diğer "özellikler" de en az öz-vücudun sürekliliği kadar önemlidir. Daha önce belirttiğimiz gibi vücudum "ikili duyumlar"la tanınır: Sağ elime sol elimle dokunduğumda, nesne olan sağ elim de duyumun bu biricik özgülüğüne sahip olur. Biraz önce gördüğümüz gibi hiçbir zaman iki elim birbirleri için dokunan ve dokunulan olamaz. Dolayısıyla, iki elimi birbirine bastırdığımda, yan yana dizilmiş iki nesnenin algısında olduğu gibi toplamda iki duyum deneyimlemem, söz konusu olan daha çok içinde iki elin "dokunan" ve dokunulan" rollerini değiş-tokuş edebilecekleri muğlak bir tertiptir. "İkili duyumlarla" ifade etmek istediğimiz şudur: bir işlevden diğerine geçerken, dokunulan eli biraz sonra dokunulan olacak gibi tanıyabilmemdir – sol elim için kemik ve kas yığını olan sağ elimde, ansızın nesneleri keşfetmekte kullandığım kıvrak ve canlı olan bu diğer sağ elin derisini ve vücut bulmasını tahmin ederim. Vücut kendisini bir bilgi işlevi

yerine getirirken yakalar, dokunulurken dokunmaya çalışır, "bir çeşit refleksion"[36] doğurur ve bu onu nesnelerden ayırmak için yeterlidir ki onların ancak vücudum sabitken ona "dokunduğu"nu rahatlıkla söyleyebilirim ve dolayısıyla hiçbir zaman onun keşfedici işlevine yetişemezler.

Vücut duygusal bir nesneyken, dış şeylerin sadece temsil edildiklerini varsayıyorduk. Bu öz-vücudun statüsü sorusunu üçüncü kere sormakla bağlantılıdır. Zira ayağım ağrıyor dediğimde, bir çivinin ayağımı yaraladığında duyduğum acıya benzer bir nedenden bahsetmiyorumdur: Ayağımın, kendisinden sonra içten bir acının başlayacağı, dış dünyanın son nesnesi olduğunu söylemek istemiyorum, zira öyle olduğunu varsaydığımda ayağıma ancak deneyim dizgesinde nedensel bir belirlenimle bağlanabilecek yersiz bir acı bilincinden bahsetmek zorunda kalırdım. Demek istediğim acının kendi yerini imlediği ve "acılı bir yer"in kurucusu olduğudur. "Ayağım ağrıyor", "ayağımın bu acının nedeni olduğunu düşünüyorum" demek değildir fakat: "Acı ayağımdan geliyor" ve hatta "ayağım acıya sahip" demektir. İşte psikologların bahsettiği "acının ilkel hacimselliği" gösterdiği de budur. Vücudumun dışsal anlamdaki nesneler gibi bana sunulmadığını ve belki bu nesnelerin de bilincin kendi dışına yansıttığı bu duygusal temelde tezahür ettiklerini tasdik ederiz.

Sonuçta, psikologlar genel olarak vücudun hareketlerini verecek "kinestetik duyumları" sadece öz-vücuda saklamak isteyip, dış nesnelerin hareketlerini dolaylı bir algıya ve ardışık konumların karşılaştırılmasına atfederler. Bir bağıntı olarak hareketin duyumlanamaz olduğunu ve zihinsel bir güzergâh gerektirdiğini söylemek sadece psikologların kullandığı dili eleştirmektir. Oysa onların "kinestetik duyumlar"la yarım yamalak söyledikleri şey, vücüdumda yaptığım hareketlerin özgünlüğüydü: onlar doğrudan doğruya son durumu sezinlerler, yönelimim ancak kendi yerinde

36 Husserl, *Méditations cartésiennes*, *agy*, s. 81.

verili bir gaye için uzaysal bir güzargâh ortaya çıkarır, dolayısıyla nesnel bir güzargâhta ancak ikincil olarak gelişebilecek bir hareket tohumu söz konusu olabilir. Dış nesneleri, onları bir yerden alıp başka bir yere götüren vücudumla hareket ettiririm. Fakat vücudumu, dolaysız olarak hareket ettirmeme rağmen, nesnel bir uzayda bulup başka bir yere taşımam zira aramama gerek yoktur, o zaten benimledir – onu hareketin sonuna taşımama gerek yoktur çünkü o başından beri hareketle birliktedir ve onunla birleşir. Harekette kararım ile vücudum arasındaki bağıntılar büyülüdür.

Klasik psikolojideki öz-vücut betimlemesi vücudu nesnelerden ayırt etmek için zorunlu olan her şeyi halihazırda sağlıyor olsaydı, neden psikologlar bu ayrımı yapmamıştır ve söz konusu ayrımdan hiçbir felsefi çıkarımda bulunmamışlardır? Onlar, doğal bir atılımla, anonim bir düşünce çevresine yerleşirler ki bu anonim çevre bilimin araştırmalarda, araştırmacının durumuna ilişkin olan her şeyle mutlak nesnenin özgülüğüne dair her şeyi ayırma inancından ileri gelir. Yaşayan özneye göre, öz-vücut tüm dış nesnelerden gayet farklı olabilir, psikoloğun yersiz yurtsuz düşüncesine göre ise, yaşayan özne deneyimi sıra kendisine gelince bir nesneye dönüşür ve varlığın yeni bir tanımını çağırmaktan çok, evrensel varlıkta yerini alır. Bu bakış açısında, reel olanın karşısına "psişizmi" koyuyorduk ve onu ikincil bir gerçeklik olarak ele alıp belli yasalara tabi olacak şekilde bilimin nesnesi gibi görüyorduk. Halihazırda fizik ve biyoloji tarafından kuşatılmış deneyimimizin bilim dizgeleri tamamlandığında tamamıyla nesnel bilgide eritilmesi gerektiğini savunuyorduk. Dolayısıyla, vücut deneyimi vücudun "temsiline" geriliyordu, vücut artık bir fenomen olmayıp psişik bir olguya dönüşüyordu. Yaşamın tezahüründe, görsel vücudum kafa seviyesinde geniş bir boşluğa sahip olsa da, biyoloji bu boşluğu doldurmak için oradaydı, öyle ki gözlerin yapısını açıklayıp, vücudun sahiden ne olduğunu göstermek için, diğer insanlar ve incelenen ka-

davralar gibi bir retinaya ve beyne sahip olduğumu aktarıyordu ve cerrahın aletleri başımın bu belirlenmemiş bölgesinde anatominin sergilediği tiyatroyu bütün çıplaklığıyla orta koyuyordu. Vücudumu bir nesne-özne, "görmeye" ve "acı çekmeye" muktedir olarak biliyordum fakat bu muğlak temsiller psikolojik merakın yansımalarıydı zira bunlar, psikolojinin ve sosyolojinin yasalarını inceledikleri büyülü bir düşüncenin eşantiyonlarıydı ve bu yasaları sahih dünya dizgesine bilimin nesneleri sıfatıyla sokmaya çabalıyorlardı. Öyleyse, vücudun tamamlanmamışlığı, aykırı sunumu, dokunan ve dokunulan vücut olarak muğlaklığı bizatihi *yapısının* özellikleri olamaz, onun idesini etkilemez, ancak vücut temsilini oluşturan bilincin içeriklerinin "ayırt edici özellikleri" haline gelirler: Bu içerikler sabit, duygusaldır ve şaşırtıcı olarak "ikili duyumlarla" yan yana gelirler ve böylece vücudun temsili diğer temsillerden biri ve vücut diğer nesnelerden biri olur. Psikologlar, vücut deneyimini bu şekilde ele alıp bilimle uyuşarak, kaçınılmaz bir sorunu ertelediklerinin farkında değillerdi. Algımın tamamlanmamışlığı, duyu organlarımın tertibinin bir sonucu olarak husule gelen fiili bir tamamlanmamışlık olarak anlaşıldı; vücudumun mevcudiyeti, sinirsel alıcılarım üzerine daimi eyleminin sonucu olan bir *olgu mevcudiyeti* gibi düşünüldü; ve son olarak, bu iki açıklama tarafından varsayılan ruhun ve vücudun birliği, Descartes'ın düşüncesine göre bir olgu birliği olarak anlaşıldı, öyle ki bu birliğin ilkesinin imkânı kurulmaya müsait değildi, zira bilginin başlangıç noktası olarak olgu, gerçekleşmiş sonuçları tarafından elenirdi. Oysa psikoloji bir anlığına, bilginler tarzında, kendi öz vücuduna başkalarının gözünden bakıp başkasının vücudunu sıra kendisine geldiğinde içsellikten yoksun bir mekanik olarak görebilirdi. Yabancı deneyimlerin kazandırdıkları kendi deneyimlerinin yapısını silebilir ve sıra ona geldiğinde, kendisiyle rabıtasını kaybetmiş olarak, başkasının davranışı karşısında kör olabilirdi. Böylece, hem başkanın hem de kendinin deneyimini

bastıran evrensel bir düşünceye yerleşip kalırdı. Fakat psikolog belli bir göreve bağlı bulunduğu için bu derece bir bilinçsizlik seviyesinde kalamazdı. Zira ne fizikçinin ne de kimyagerin nesnesi bizzat kendisidir, tam tersine asıl psikolog, ilke olarak, ele aldığı olgunun *ta kendisidir*. İşte belli bir mesafeden ele aldığı vücudun bu temsilini, bu büyülü deneyimi, düşündüğü anda yaşıyordu. Daha önce gösterildiği gibi,[37] vücudu tanımak için psişizmin yetmediği açıktır, diğerleri gibi bu mülahaza da başkasıyla olan ilişkimizle elde edilir, dolayısıyla söz konusu olan ideal bir içebakış psikolojisi değildir, tıpkı kendiyle ilişki gibi kendinden başkasına ilişki mümkün olamaz, psikolog nesne-öncesi bir bağıntı bulabilir ve bulmak zorundadır. Fakat tıpkı psişizmin psişizm olarak konuşması gibi, hakkında *konuştuğu* her şey zaten *kendisiydi*. Psikolog, nesnel tutumda geliştirdiği psişizmin bu tarihinin sonuçlarını kendi huzurunda halihazırda edinmişti, hatta psişizmin sıkıştırılmış neticeleri ve gizli hatırası bizatihi varoluşundaydı. Ruhun ve vücudun birliği, geri dönülemez biçimde tamamlanmamıştı ve uzak bir dünyada, tekrar eden ve her seferinde psişizmi kuşatan bir olay gibi değil psikoloğun, varlığında hissedip aynı zamanda bilgiyle saptadığı bir zorunluluk gibi düşüncesinin ötesinde her an yeniden doğuyordu. "Duyusal veriler"den "dünya"ya kadar algının doğumu her algı eyleminde yenilenmelidir yoksa duyumsanır veriler bu evrime borçlu oldukları anlamları yitirirler. Dolayısıyla, "psişizm" diğerleri gibi bir nesne değildir: onun hakkında söyleyeceğimiz her şeyi o zaten yapmıştı, psikoloğun varlığı psikolog üzerine kendisinden daha fazla bilgiye sahiptir, bilimin terimleriyle başına gelen hiçbir şey veya onun ortaya çıkardığı hiçbir şey ona mutlak biçimde yabancı olamaz. Psişizme uygulanan olgu mefhumu, bir dönüşüme maruz kalır. "Özellikleri"yle birlikte olgu psişizmi, nesnel zamanda ve dış dünyada bir olaya değil içeriden kendisine dokunabileceğimiz bir olaya işaret

37 P. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie*.

eder, öyle ki biz bu olayın tamamlanması veya daimi ortaya çıkışıyız ve bu olay kendisinde sürekli geçmişini, vücudunu ve dünyasını toplar. Ruhun ve vücudun birliği, nesnel bir olgu olmadan önce bizatihi bilincin bir imkânı olmalıdır ve asıl soru vücudun kendisininki olarak deneyimlemesi gereken algılayan öznenin ne olduğu sorusudur. Artık söz konusu olan maruz kalınan bir olgu değil yakalanmış, yüklenilmiş bir olgudur. Bir bilinç olmak veya daha doğrusu, *bir deneyim* olmak, dünya, vücut ve başkalarıyla içeriden iletişime geçmek, onların yanında olmaktansa onlarla birlikte olmaktır. Psikoloji ile uğraşmak, halihazırda kurulu nesnelerin arasında yol alan nesnel düşüncenin ötesinde, zorunlu olarak, kendisi olmadan nesnel bilginin olmayacağı şeylere ilk açılım ile karşılaşmaktır. Psikoloji, kendisini diğer nesnelerden biri gibi algılamak istediğinde bile, kendini bir deneyim, yani geçmişe, dünyaya, vücuda ve başkasına mesafesiz bir mevcudiyet olarak bulmaktan da geri kalmaz. Öyleyse, öz-vücudun özelliklerine geri dönelim ve irdelememize bıraktığımız yerden devam edelim. Böylece, modern psikolojinin gelişimini takip eder ve onunla deneyime geri döneriz.

III. ÖZ-VÜCUDUN UZAYSALLIĞI VE DEVİNİM

Öncelikle, öz-vücudun uzaysallığını betimleyelim. Kolum masanın üstündeyse, hiçbir zaman kolumun, tıpkı kültablasının telefonun yanında olması gibi, kültablasının *yanında* olduğunu söyleyemem. Vücudumun hatları, alelade uzay rabıtalarının aşamayacağı bir sınır gibidir. Vücudun kısımları birbirleriyle özgün bir ilişki içindedir: Onlar birbirlerinin ya- nında yer almazlar ama birbirlerine sarılıp sarmalanırlar. Örneğin, elim noktaların bir toplamı değildir. Öznenin sol eline uyguladığımız uyarıcıları sağ elinde hissettiği duygu arklığı (*allochirie*)[38] vakasında,

38 Örneğin Head, *On Disturbances of Sensation with Special Reference to the Pain of Visceral Disease.*

her bir uyarının kendi hesabına uzaysal geçerlik değiştirdiğini[39] ve bütün bir organa ait oldukları ve aniden yeri değiştirilen parçaları olmayan bir elden kaynaklandıkları için sol elin farklı noktalarının sağa taşındığını varsaymak imkânsızdır. Dolayısıyla, bir dizge oluştururlar ve elimin uzayı uzaysal geçerliliklerin mozaiği değildir. Aynı şekilde bütün bedenim benim için uzayda yan yana dizilmiş organların toplamı değildir. Ona bölünmez bir şekilde sahibim ve her bir uzvumun konumunu, içinde her birinin sarılıp sarmalandığı *vücutsal şema* (*schéma corporel*) sayesinde biliyorum. Fakat tıpkı bilimin dönüşümünde husule gelen tüm diğer kavramlar gibi bedensel şema kavramı da muğlaktır. Bu kavramlar ancak yöntem reformlarının aracılığıyla tamamıyla geliştirilebilirler. Dolayısıyla öncelikle kendilerine ait olmayan bir anlamda kullanılırlar ve onların içsel gelişimi eski yöntemleri dağıtır. "Vücutsal şema"dan ilk anladığımız şey onun vücutsal deneyimimizin bir *özeti*, içalgıya ve içebakışa bir yorum bir imleme sağlamaya muktedir olduğudur. O vücudumun kısımlarından her birinin hareketi için söz konusu kısımların konumlarının değişimini, vücudun bütünündeki her bir lokal uyarıcının konumunu, karmaşık jestlerin her bir anında tamamlanan hareketlerin bilançosunu göstermeli ve son olarak anın eklemsel ve kinestetik izlenimlerinin görsel dile devamlı tercümesini sağlamalıdır. Vücutsal şemadan ilk bahsettiğimizde, büyük miktarda imgeler çağrışımını betimlemek için elverişli bir kavram ortaya koyduğumuza inanıyorduk ve sadece bu çağrışımların adamakıllı kurulduklarını ve sürekli değişikliğe açık olduklarını ifade etmek istiyorduk. Vücutsal şema çocukluk sırasında yavaş yavaş ortaya çıkar ve dokunsal, kinestetik ve eklemsel içeriklerin kendi aralarında veya görsel içeriklerle bağdaşmaları ve onla-

39 *Agy, Davranışın Yapısı*'nda (s. 102) lokal im mevhumunu irdeledik.

rı daha kolayca canlandırmaları ölçüsünde devam eder.[40] Dolayısıyla fizyolojik temsili ancak klasik anlamda imgeler merkezi olabilir. Bununla birlikte, psikologların bu kavramı kullanış tarzlarında bedensel şemanın bu çağrışımcı tanımı aştığını rahatlıkla görebiliyoruz. Örneğin, vücutsal şemanın duygu arklığını daha iyi anlatması için sol elin her duyumunun husule gelmesi ve sol elin çevresinde tıpkı vücudun bir *deseni* gibi bir üst-izlenim kurmak için bir araya gelen vücudun tüm kısımlarının türeyimsel (*générique*) imgeleri arasında yer edinmesi yetmez; bu çağrışımlar her an tek bir yasayla düzenlenmeli, vücudun uzaysallığı bütünden parçalara inmeli, sol el ve konumu vücudun genel *desen*inde yer almalı ve kaynağını oradan almalı, öyle ki sol el bir anda sağ elle üst üste gelebildiği veya onunla kalabildiği gibi sağ el haline de dönüşebilir. Hayalet uzuv fenomenini öznenin vücutsal şemasına ekleyerek aydınlatmak istediğimizde,[41] beyinle ilgili yollara ve yeniden doğan duyumlara değin klasik açıklamaların ötesine geçmek için vücutsal şema alışıldık ortak duyusallığın kalıntısı olmak yerine kurulumun (*constitution)* yasası olmalıdır. Bu yeni kavramı dolaşıma sokma ihtiyacı hissetmemizin nedeni, şunu ortaya koymaktı: vücudun uzaysal ve zamansal birliği, duyumlararası birliği veya duyumsal-devindirici birliği, deyiş yerindeyse haklı olarak geçerlidir ve deneyimimizin akışında fiili veya kazara bir araya gelmiş içeriklerle sınırlandırılamaz, belli bir şekilde onları önceler ve onların birliğini mümkün kılar. Böylece vücutsal şemanın ikinci bir tanımına doğru gidiyoruz: o artık deneyimin akışında kurulmuş birliklerin basit sonucu olmaktan ziyade duyumlararası dünyada tavrı-

40 Örneğin Head, Sensory Disturbances from Cerebral Lsions, s. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper* ve hatta Scilder, *Das Körperschema*, Tabi ki Schilder şunu tasdik eder: "Böyle bir bileşik parçalarının toplamı değildir ama onlarla kıyaslanınca yeni bir bütündür".

41 Örneğin Lhermitte, *Bedenimizin İmgesi*'nde olduğu gibi.

mın genel bir bilinç edimi, *Gestaltpsikolojisi*[42] anlamında bir "form" olur. Fakat bu ikinci tanım sıra kendisine geldiğinde psikologlar tarafından halihazırda aşılmıştır. Vücudumun bir form, yani bütünün parçalarından önce olduğu bir fenomen olduğunu söylemek yetmez. Böyle bir fenomen nasıl mümkün olabilir? Fiziko-kimyasal beden mozaiğiyle veya ortak duyusallığınkiyle karşılaştırıldığında bu form yeni bir varoluş tarzına işaret eder. Anosognosi vakasında felçli uzuv öznenin vücutsal şemasında artık ele alınmıyorsa, vücutsal şema artık ne basit bir taklit ne de bedenin varolan parçalarının genel bilincidir ve organizmanın projeleri için değerli olduklarından bu parçaları etkin biçimde kaynaştırır. Psikologlar sık sık vücutsal şemanın *dinamik*[43] olduğunu söylerler. Kesin bir anlam kazandığında bu terim vücudumun bana fiili veya mümkün belli bir gaye olarak tezahür ettiğini söyler. Esasen, onun uzaysallığı dış nesnelerinki gibi veya "uzaysal duyumlarınki" gibi bir *konum uzaysallığı* değil, bir *durum uzaysallığı*dır. Masamın önünde ayakta dikilirsem ve masaya sadece iki elimle dayanırsam, sadece ellerim önem kazanır ve vücudum onların arkasında kuyrukluyıldızın kuyruğu gibi kalır. Omuzlarımın veya böbreklerimin yerini önemsemiyor değilim fakat o ancak elleriminkiyle sarılıp sarmalanır ve bütün duruşum ellerimin masaya dayanışında okunur. Ayaktaysam ve pipomu kapalı elimde tutuyorsam, elimin konumu bileğimle, bileğiminki kolumla, kolumunki gövdemle ve son olarak gövdeminki zeminle oluşturduğu açıyla söylemsel olarak belirlenmez. Tıpkı, ilkel insanın çölde, katettiği mesafeyi hatırlayıp toplamadan, geldiği açıyı hesaplamadan her an bir yöne yönelmesi gibi pipomun nerede olduğunu mutlak bilgiyle biliyorum ve işte

42 Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, s. 365 ve 367. Bürger-Prinz ve Kaila vücutsal şemayı şöyle tanımlar: "Bütünün ve uzuvlarının ve kısımlarının karşılıklı ilişkisinin ifadesi olarak öz-vücut bilgisi".

43 Örneğin daha önce alıntılanan Konrad.

burada elimin ve vücudumun nerede olduğunu biliyorum. Vücuduma atfedilen "burada" kelimesi diğer konumlara veya dış koordinatlara göre belirlenmiş bir konuma işaret etmez fakat ilk koordinatların tayinini, nesnede fiili vücudun yerleşimini, vücudun görevleri karşısındaki durumunu gösterir. Vücutsal uzay dış uzaydan ayrılabilir ve parçalarını toplamak yerine onları sarıp sarmalayabilir, zira o sahnenin aydınlığı için gereken salonun karanlığı, jestin ve gayesinin[44] üzerlerinde yeşereceği belirsiz gücün ihtiyatı veya uykunun zemini, *karşısında* kesin varlıkların, figürlerin ve noktaların tezahür edebilecekleri varlık-olmayan bölgedir. Son analizde, eğer vücudum bir "form" olabilirse ve onun önünde farksız zeminler üzerinde ayrıcalıklı figürler olabilirse, görevleri tarafından bir noktada toplandığı ölçüde *onlara doğru varolabilir*, gayesine ulaşmak için kendini toplar ve "vücutsal şema" bir anlamda vücudumun dünyada[45] olduğunu ifade yöntemidir. Bu sıralar bizi ilgilendiren uzaysallığa gelince, öz-vücut, figür ve zemin yapısının her zaman el altında tutulan üçüncü terimdir ve tüm figürler dış uzayın ve vücutsal uzayın ikili ufkunda yandan görünür. Dolayısıyla sadece figürleri ve noktaları hesaba katan tüm vücutsal uzay analizlerini soyut oldukları için bir kenara koymalıyız zira figürler ve noktalar ufuklar olmadan ne tasarlanabilir ne de varolabilir.

Belki şu şekilde cevap verebiliriz, figür ve zemin yapısı veya nokta-ufuk yapıları da bizatihi nesnel uzay mefhumunu varsayıyorlar ve yekpare vücut zemini üstündeki figür gibi bir el çabukluğu hareketi deneyimlemek için, eli ve vücudun kalanını bu nesnel uzaysallıkla iyice bağlamalı. Böylece, figür ve zemin yapısı, yeniden evrensel uzay formunun olumsal içeriklerinden biri haline gelebilsin. Fakat,

44 Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, s. 395.

45 Daha önce gördüğümüz gibi vücutsal şemanın bir müveccehiyeti olan hayalet uzuv, dünyada-olmanın genel hareketiyle anlaşılır.

dünyanın karşısında vücuduyla bulunmayan bir özne için "üstünde" sözcüğü ne anlama gelebilir? O bir aşağı ve yukarı ayrımını, yani, bir "yönelik uzay"ı[46] içerir. Bir nesnenin bir masanın *üstünde* olduğunu söylediğimde, kendimi her zaman düşüncede masada veya nesnede konumlandırıyorum ve onlara ilke olarak vücudum ile dış nesneler arasındaki bir bağıntı kategorisini uyguluyorum. Bu ithal anlamdan sıyrıldığında "üstünde" sözcüğü artık "altında" sözcüğünde veya "....nın yanında" ifadesinden ayrılamaz. Evrensel uzayın formu olmadan bir vücutsal uzaydan söz edilememesine rağmen, vücutsal uzayı mümkün kılan evrensel uzayın formu değildir. Form, içeriğin, *kendisinin içinde* husule geldiği *çevre* olmaktan çok *kendisi sayesinde* husule gelen *bir araç* olmasına rağmen, vücutsal uzay için söz konusu olan konum için yeterli araç olamaz ve bu ölçüde de vücutsal içerik onun karşısında karanlık, arızi ve akli olmayan bir şey olarak kalır. Bu istikametteki tek çözüm, vücudun uzaysallığının kendine özgü bir anlamının olmadığını ve nesnel uzaysallıktan ayrılamayacağını söylemektir, böylece fenomen olarak içerik ve onunla birlikte formla bağıntı sorunu ortadan kaybolur. Peki "üstünde", "altında", "... nın yanında" sözcüklerine ve yönelik uzayın boyutlarına ayrı ayrı hiçbir anlam veremiyormuş gibi yapmaya devam edebilir miyiz? Çözümleme bütün bu bağıntılarda, evrensel dışsallık bağıntısını yeniden bulsa bile, uzayda ikamet eden için yukarının ve aşağının, sağın ve solun apaçıklığı bütün bu ayrımları anlamdan yoksun olarak ele almamızı engeller ve bizi aleni tanımların altındaki deneyimlerin örtük anlamını aramaya çağırır. İki uzayın bağıntısı artık şöyle olacaktır: Vücutsal uzayı kavramsallaştırmaya çalıştığım anda veya ondan bir anlam çıkarmaya çalıştığımda onda akli uzaya ait hiçbir şey bulamam. Fakat aynı zamanda bu akli

46 Cf. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und Ihrer physikalischen Anwendungen.*

uzay yönelik uzaydan sıyrılamaz, hatta onun açıklamasıdır ve bu köken olmadan hiçbir anlama sahip olamaz, öyle ki homojen uzayın yönelik uzayı ifade edebilmesinin koşulu, bu anlamı ondan elde etmesidir. İçerik, hakikaten form ile sınıflandırılabilir ve bu form*un* içeriği olarak tezahür edebilirse, form da ancak ondan itibaren erişilebilirdir. Vücutsal uzay, eğer vücutsal uzay tekilliğinde, kendisini evrensel uzaya dönüştürecek diyalektik mayayı taşıyorsa ancak nesnel uzayın bir parçası olabilir. İşte nokta-ufuk yapısının uzayın temeli olduğunu söylerken demek istediğimiz şey buydu. Ufuk veya zemin, figürle aynı varlık minvaline sahip olmasaydı ve bakışın hareketiyle noktalar bütününe çevrilemeseydi, onun ötesine veya çevresine yayılmaz, gelişmezdi. Fakat nokta-ufuk yapısı ancak kendinin berisinde görüldüğü yer olan vücutsallık alanını bu vücutsallık alanının etrafında görüşe karşıt belirsiz ufukları kollayarak beni bir nokta hakkında aydınlatabilir. Noktaların veya "burası"nın çokluğunun ilke olarak kurulması ancak, içindeki deneyimlerden her seferinde yalnız birisinin nesnede verileceği ve bizatihi kendisinin bu uzayın merkezinde husule geleceği bir deneyimler bağlantısıyla mümkündür. Sonuç olarak, vücudum benim için uzayın bir parçası değildir zira vücudum olmasaydı benim için uzay olmazdı.

Vücutsal uzay ve dış uzay pratik bir dizge oluşturacaksa, bu dizgenin kendisinden itibaren husule geleceği ilk şey veya eylemimizin gayesi olan nesnenin önünde *tezahür edeceği* boşluk, vücudun uzaysallında esasen eylemde tamamlanır ve özgün hareketin çözümlemesi bize bu durumu açıklar. Vücudu hareket halinde düşündüğümüzde, uzayda (ve bunun yanında zamanda) nasıl ikamet ettiğini daha iyi anlıyoruz zira hareket uzaya ve zamana maruz kalmakla yetinmez, onları fiili olarak özümseyip, kazanılmış durumların sadeliğinde kaybolan özgün anlamdırmalarında yeniden ele alır. Bu durumda, vücut ile uzay arasındaki temel ilişkileri

ortaya çıkarmak için bir hastalıkla ilgili devinim örneğini yakından incelemek istiyoruz.

Klasik psikiyatrinin psişik körlükler arasında sınıflandıracağı bir hasta,[47] gözleri kapalıyken, "soyut" hareketleri, bir buyrukla kolu veya bacağı hareket ettirmek, bir parmağı eğip bükmek gibi fiili hiçbir duruma yönelmeyen hareketleri yerine getiremiyor. Ayrıca, gövdesinin ve hatta başının konumunu, uzuvlarının pasif hareketlerini bile betimleyemiyor. Başına, koluna veya bacağına dokunduğumuz zaman, bedeninin hangi noktasına dokunduğumuzu söyleyemiyor; aralarında 80 mm de olsa derisi üzerindeki iki temas noktasını ayırt edemiyor; vücuduna bastırdığımız nesnelerin ne büyüklüklerini ne de biçimlerini tahmin edebiliyor. Soyut hareketleri ancak, itham edilen uzva bakarak ve bedeniyle ön hazırlık hareketleri yaparak gerçekleştirebiliyor. Uyaranların mevkisi ve dokunsal nesnelerin tespiti de bu hareketler sayesinde mümkün oluyor. Hasta, gözleri kapalıyken bile, hızlıca ve kendinden emin olarak yaşamsal ihtiyaçlara dair hareketleri alışıldık şekilde yerine getiriyor: burnunu silmek istediğinde cebinden mendilini çıkartıp siliyor, kibrit kutusundan kibriti alıp gaz lambasını yakıyor. Cüzdan imal eden bir yerde çalışıyor ve mesaisinin verimliliği normal bir işçininkinin dörtte üçüne ulaşıyor. Hatta,[48] hiçbir ön hazırlık olmadan "somut" hareketleri de buyruk ile yerine getirebilir. Aynı hastada ve ayrıca beyni hasarlı olanlarda, gösterme eylemi ve verilen tepkilerde veya tepkilere dair bilgilerde bir kopukluk saptarız:[49] bir buyruğa göre, vücudunun bir kısmını parmağıyla gösteremeyen aynı özne bir sivrisineğin soktuğu yeri parmağıyla gösterebiliyor.

47 Gelb ve Goldstein, *Über den einfluss des vollständingen Verlustes des optischen Vorstellungvermögens auf das taktile Erkennen. – Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, bölüm II, s. 157-250.

48 Goldstein, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen.* Aynı hasta, Schneider, üzerine araştırmaları kullanan bu ikinci çalışma, biraz önce alıntılanan çalışmadan iki sene sonraya aittir.

49 Goldstein, *Zeigen und Greifen*, s. 453-466.

Dolayısıyla somut hareketlerin ve kavramaya dair hareketlerin bir ayrıcalığı var ve biz bunun nedenini bulmalıyız.

Daha yakından bakalım. Vücudunun bir kısmını, örneğin burnunu parmağıyla göstermesini istediğimiz hasta bunu ancak burnunun nerede olduğunu kavrayarak yapabiliyor. Hastaya, hareketi amacına ulaşmadan yarıda kesmesini buyurursak veya burnuna ancak tahta bir cetvel yardımıyla dokunabiliyorsa hareket imkânsız hale gelir.[50] Dolayısıyla, vücut için bile "bilmek" veya "dokunmak", "göstermek"ten farklı şeylerdir. Kavrama hareketi başından itibaren büyülü bir şekilde sonucuna sahiptir, sonunu sezmeden başlamaz, zira bilmenin yasaklanması hareketine ket vurması için yeterlidir. Vücudumun bir noktasının, bu varsayımda gösterilecek bir nokta olarak verilmeden benim için kavranılacak bir nokta olarak mevcut olabileceğini kabul etmek gerekir. Fakat bu nasıl mümkündür? İş kavramaya geldiğinde burnumun nerede olduğunu kavrıyorsam, iş göstermeye geldiğinde aynı şeyi nasıl yapamam? Bir mekânın anlaşılmasının farklı anlamlara sahip olduğu açıktır. Klasik psikoloji mekân bilincinin çeşitliliğini açıklamak için hiçbir kavrama sahip değildir, zira mekân bilinci onun için hep konuma ilişkin bilinç, temsile (*représentation*), *Vor-stellung*'a işaret eder, öyle ki böyle bir temsil olsun veya olmasın, bize mekânı nesnel dünyanın belirlenimi gibi verir ve fakat eğer söz konusu temsil mevcutsa, nesnesini her türlü muğlaklıktan uzak şekilde görünüşleri sayesinde özdeşleştirilebilir bir şey gibi sunar. Burada tam tersine, bedensel uzayın bir bilgi eğilimi olmadan bir yakalama eğiliminde verilebileceğini anlatmak için zaruri kavramlar oluşturmaya çalışıyoruz. Hasta, vücutsal uzayın bilincine, nesnel çevresi gibi değil, alışıldık eyleminin parçası olarak sahiptir, yine vücudu onun için serbest ve karşılıksız bir uzaysal düşünceyi ifade aracı olarak değil, tanıdık bir çevreye girme aracı olarak oradadır. Kendisinden somut bir hareket yapma-

50 *Agy.* Beyni hasar görmüş biri söz konusu.

sını istediğimizde, bu isteği öncelikle irdeleyici bir vurguyla karşılar, sonra vücudu görevin gerektirdiği bütünsel konuma yerleşir; ve son olarak da hareketi gerçekleştirir. Vücudun bütününün buna uyduğunu ve hastanın, normal bir öznenin yapacağı gibi, vücudu vazgeçilmez özelliklere indirgemediğini fark ederiz. Askeri bir disiplin gibi emirlere uymayla birlikte riayetin diğer dış etkileri de görünür. Sağ elin saçları tarama hareketiyle birlikte sol el aynayı tutar, sağ el bir çiviyi duvara çakarken sol el çiviyi tutar. Böylece, buyruk ciddiye alınır ve hasta buyruk üzerine somut hareketleri işaret ettikleri fiili durumu zihninine yerleştirmek koşuluyla gerçekleştirebilir. Normal özne, emir üzerine asker selamını yerine getirdiğinde, orada ancak bir deneyim durumu görebilir zira hareketi en açıklayıcı unsurlarına indirger ve harekete bütünüyle yerleşmez.[51] Kendi vücuduyla oynar, asker olmak hoşuna gider, tıpkı komedyenin vücudunu, canlandıracağı karakterin "büyük hayaleti'ne"[52] kaydırması gibi, o da asker rolünde "gerçeklikten çıkar".[53] Normal insanlar ve komedyenler hayali durumları gerçek olarak almazlar fakat hayali dünyada nefes almak, konuşmak ve ihtiyaç olduğunda ağlatmak için, halihazırda mevcut vücutlarını yaşamsal durumdan uzaklaştırırlar. İşte bahsettiğimiz hastanın yapamadığı budur. Ona göre, yaşamda "hareketleri durumun, olayların kendine özgü devamının bir sonucu gibi deneyimlerim; ben ve hareketlerim, malum olduğu üzere, bütünün gelişim zincirindeki bir halkayız ve iradi inisiyatife neredeyse sahip değilim [...] Her şey kendi kendine oluyor". Aynı şekilde, bir buyruk sonucu harekete geçmek için "bütünün duygusal durumuna yerleşir ve tıpkı yaşamda olduğu gibi hareket oradan akar".[54] Oyununu bozup, ona deneyim durumunu hatırlatırsak, bütün be-

51 Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, s. 175.
52 Diderot, *Paradoxe sur le comédien*.
53 J.-P. Sartre, *İmgelem*, s. 243.
54 Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, s. 175 ve 176.

cerisi bir anda kaybolur. Kinetik inisiyatif yeniden kaybolur, hasta önce kolunu "bulmak" zorunda kalır, iş ön hazırlık hareketleriyle talep edilen jesti "bulma"ya gelince, jest yaşamda alenen meydana gelen ezgili özelliğini yitirir ve açıkca baştan aşağıya çok emek harcanan kısmi hareketlere dönüşür. Öyleyse, ne vücudumu ne de çevremi Kantçı anlamda nesneler, yani akli bir yasayla bağlanmış nitelik dizgeleri, her türlü yerel veya zamansal aidiyetten uzak, adlandırmaya veya en azından betimlenmeye açık saydam kendilikler olarak görmeden, birtakım aşina eylemlerin gücü olarak vücudumun aracılığıyla çevreme *manipülasyonların* toplamı olarak yerleşebilirim. Kolum, iyi bildiğim eylemlerim, desteği gibiyken, vücudum da alanını ve menzilini önceden bildiğim belirlenmiş eylem gücü gibidir ve çevrem de bu gücün mümkün bütün uygulama noktalarının toplamı gibidir – diğer taraftan, kolumun kas ve kemik makinesi, esneme bükülme aracı, eklemlenmiş nesne olmasında, dünyanın da kendisini işaret edip dışarıdan izlediğim ama katılmadığım salt bir gösteri olduğundan da bahsedilebilir. Vücutsal uzaya gelince, kendisi ile birlikte varoluşa indirgenen bir mekân bilgisi olduğunu ve bu bilginin ne bir betimleme ne de jestin sessiz tayini ile tercüme edilmese de bir hiçlik olmadığını kavrıyoruz. Bir sivrisinek tarafından sokulan hasta, sokulduğu noktayı aramadan bulur zira onun için söz konusu olan, o noktayı nesnel uzaydaki koordinat eksenlerine göre konumlandırmak değil fenomenal eli ile birlikte fenomenal vücudunun bir acı noktasına ulaşmaktır ve kaşıma kuvveti olan el ile kaşınan yer olarak sokulan nokta arasında öz-vücudun doğal dizgesinde bir yaşantı ilişkisi verilir. İşlem tamamıyla fenomenal düzlemde gerçekleşir, nesnel dünyada işlemez ve sadece yaşayan vücudun nesnel temsilini hareketin öznesine emanet eden izleyici, sivrisinek ısırığının algılandığına ve elin nesnel uzayda hareket ettiğine inanır ve sonuç olarak, aynı öznenin gösterme deneyiminde başarısızlığa uğramasına şaşırır. Aynı

şekilde, iğne ipliğinin ve alışıldık işlerinin önünde duran öznenin, ellerini veya parmaklarını yoklamasına gerek yoktur çünkü onlar nesnel dünyada bulunacak nesneler, kemikler, kaslar, sinirler değil, iğne ipliğin algısıyla halihazırda hareket geçmiş kuvvetler, özneyi verili nesnelere bağlayan "yönelimsel ağlar"ın merkezi uçlarıdır. Hareket ettirdiğimiz hiçbir zaman nesnel vücudumuz değil fenomenal vücudumuzdur ve burada bir gizem bulunmaz zira halihazırda dünyanın şu veya bu bölgesinin kuvveti olarak vücudumuz yakalanacak nesnelere doğru kalkar ve onları algılar.[55] Yine hasta somut hareketleri bir araya toplamak için bir sahne veya uzay aramaz, bu uzay da verilidir, o, edimsel dünya, "kesilecek" deri parçası, "dikilecek" astardır. Kurulu olarak, makaslar, deri parçaları özneye eylem kutupları olarak sunulur, birleştirici değerleriyle, belli bir çözülme tarzını, belli bir işi çağıran belli bir durumu ve açık bir durumu tanımlarlar. Vücut, özne ve onun dünyasının dizgesinde sadece bir unsurdur, bir çeşit uzaktan çekim ile zorunlu hareketlerin ondan elde ettikleri, tıpkı görsel alanımda işleyen fenomenal güçlerin benden hesapsız şekilde kendileri ile en iyi denge arasında kurulacak devindirici tepkiler elde etmeleri veya tıpkı çevremizin usüllerinin, dinleyicilerimizin biraraya gelişinin bizden dolaysız şekilde sözler, tutumlar, kendilerine uygun tarz elde etmeleri gibidir. Düşüncelerimizi gizlemeye veya onları hoş göstermeye çalışmıyoruz, başkaları bizim hakkımızda ne düşünüyorsa ve dünyamız nasılsa biz de öyleyiz. Somut harekette, hasta ne

55 Söz konusu olan ruhun nesnel beden üzerine nasıl etki yaptığı sorusu değildir zira ruh nesnel beden üzerine değil fenomenal vücut üzerine etki yapar. Bu bakış açısından, soru yön değiştirir; artık sorulması gereken neden benim üzerime ve vücudumun üzerine iki bakış açısı olduğudur: Benim için vücudum ve başkası için vücudum ve bu iki dizge nasıl birlikte mümkün olur. Esasen, nesnel vücudun "başkası için"e, fenomenal vücudun "benim için"e ait olduğunu söylemek yetmez ve aralarındaki ilişkiyi sormamazlık edemeyiz zira başkanın algısının beni derhal onun için nesne koşuluna götürmesinin tasdik ettiği gibi "benim için" ve "başkası için" aynı dünyada birlikte-varolurlar.

uyarıların ne de tepkinin kesin bilincine sahiptir: onun vücudu vardır ve vücudu belli bir dünyanın gücüdür.

Peki, hastanın başarısızlığa uğradığı deneylerde ne olur? Vücudunun bir kısmına dokunup, temas edilen noktayı bulmasını istediğimizde, tüm vücudunu kımıldatıp aranan bölgeye odaklanır, sonra, dokunulan noktanın yakınında derideki ürpermelerle açığa çıkan söz konusu uzvu kımıldatarak belli eder.[56] Öznenin kolunu yatay şekilde uzatırsak, kolunun konumunu gövdesine göre, bileğininkini koluna göre, gövdesininkini dikey duruşa göre bulacağı aşağı doğru sallanan bir dizi hareket sonunda betimlemeye girişir. Edilgen bir hareket söz konusu olduğunda, özne, hangi hareket olduğunu ve ne yöne doğru olduğunu kestiremeden bir hareket olduğunu sezer. Burada da etkin hareketlere başvurur. Hasta yatış konumunu, yatağın sırtına uyguladığı baskıyla, ayaktaki konumunu da zeminin ayaklarına yaptığı baskıyla gerçekleştirir.[57] Bir pergeli elinin üstüne iki ucu gelecek şekilde yerleştirsek, ancak elini kımıldatıp, derisiyle önce bir ucu sonra diğer ucu fark ederek pergelin dokunduğu noktaları ayırt edebilir. Eline harfler veya sayılar yazarsak, onları ancak elini hareket ettirerek kavrayabilir, algıladığı şey sivri ucun eline göre hareketi değil tam tersine elinin sivri uca göre hareketidir; tıpkı sol eline yazdığımız zaman tanıyamadığı normal harfleri aynada imgeleri gösterildiğinde kavrayabilmesi gibi. Kâğıttan bir üçgen veya oval bir şekille temas öznede hiçbir tespite yol açmazken, söz konusu figürleri "ayıklamak", "özellikler"ini saptamak ve onlardan nesne yapmak için kullandığı inceleme hareketlerini kullanmasına izin verdiğimizde özne bu figürleri tespit edebilir.[58] Bu olgu dizilerini nasıl düzenlemeli ve on-

56 Goldstein, *Über den Einfluss...*, s. 167-206.

57 *Agy*, s. 206-213.

58 Örneğin, özne parmaklarını birçok defa açıların üzerinden geçirir: şöyle söyler "parmaklar dümdüz gidip dururlar, sonra başka yöne giderler." – "İki, üç, dört açı, kenarların ikisi de iki santimetre, öyleyse eşittirler, tüm açılar doğrudur [...] bu bir zardır", *agy*, s. 195. Cf. s. 187-206.

ların yardımıyla normalde olup da hastada kusurlu olan işlevi nasıl yakalamalı? Hastada eksik olanı basitçe normalde aramak doğru olmaz. Hastalık, tıpkı çocukluk ve "ilkel" durum gibi, eksiksiz bir varoluş biçimidir ve zarar görmüş normal işlevleri değiştirmek için kullandığı yöntemler de patolojik fenomenlerdir. Basit bir gösterge değişimi ile normali patolojikten, kusuru ikame etmeden itibaren tasarlayamayız. Tıpkı değiştirilmek istenen fakat dolaysız imgesi verilmeyen temel bir işleve yapılan göndermeler gibi ikame etmeyi sınırlarını bilerek ele almalı. Esas tümevarım yöntemi bir "farklılıklar yöntemi" değildir, fenomenleri doğru okuyup anlamlarını kavramaya, yani onları öznenin bütün varlığının müveccehi ve çeşitlemeleri olarak ele almaya ilişkindir. Uzuvlarının konumu veya dokunsal bir uyaran hakkında sorgulanan hasta, ön hazırlık hareketleriyle vücudunu fiili bir algının nesnesi yapmaya çalışır; vücuduna temas eden bir nesnenin kuvveti hakkında sorgulanarak, söz konusu kuvvetin izini nesnenin hatlarını kat ederek bulmaya çalışır. Aynı işlemlerin normal insanda alışkanlıkla daha kısa sürdüğünü varsaymak kadar aldatıcı bir şey olamaz. Hastanın açık algılarını aramasının yegâne sebebi normal insanda verilen ve bizim için kurulması gereken nesnenin ve vücudun belli bir mevcudiyetini bütünleme ihtiyacıdır. Bizatihi normal insanda da, hareketsizlikte, vücudun ve vücuda temas eden nesnelerin algısının muğlak olduğu ortadadır.[59] Nitekim normal insan başına uygulanan bir uyarıyı gövdesinden ayırt edebilir. Peki, onda dışa bakış veya iç algı uyaranlarının, fiili hareketlerin mekânını tutan "kinestetik kalıntılar" uyandırdığını varsayalım[60] mı? Fakat dokunsal veriler, belirlenmiş "kinestetik kalıntıları" uyandırmak için gerekli özellikleri taşımıyorsa ve bizatihi muğlak veya kesin bir uzaysal imlemeye sahip değillerse, bu işlemi nasıl gerçekleştirirler? Öyleyse en

59 Goldstein, *Über den Einfluss...*, s. 206-213.
60 Goldstein'in yaptığı gibi, *agy*, s. 167-206.

azından normal öznenin vücudu üzerinde dolaysız olarak "tutuşa"[61] sahip olduğunu söyleyelim. O, vücudundan sadece somut bir çevreye karışmış olarak yararlanmaz, bir işin görevleri karşısındaki bir halden ibaret değildir, sadece reel durumlara açık değildir fakat pratik imlemeden yoksun saf uyarıların korelatifi olarak vücudu oradadır, kendisinin veya bir deneycinin seçeceği sözel ve kurgusal durumlara açıktır. Vücudu ona dokunma yoluyla, üzerinde her bir uyaranın gelip belli bir konum işgal edeceği geometrik bir çizim olarak verilmez, işte tam olarak neresine dokunduğumuzu anlamak için Schneider'in hastalığının vücudunun dokunulan kısmını figür haline getirmeye ihtiyacı vardır. Fakat normal insanda bedensel her uyarı, edimsel bir hareket yerine, bir çeşit "virtüel hareket" uyandırır, vücudun sorgulanan kısmı anonimlikten çıkıp, tıpkı anatomik tertibat çerçevesinde belli bir eylem gücü gibi özel bir gerilimle husule gelir. Normal öznede vücut, sadece kendisini tahrik eden reel durumlarla harekete geçmez, yön değiştirip eylemini duyusal yüzeyine yerleşen uyarılara uygulayıp, deneyimlere elverişli hale gelir ve daha genel olarak virtüelde ikamet eder. Patolojik dokunma edimselde sıkışıp kalması yüzünden uyarıların yerini tespit etmek için özgün hareketlere ihtiyaç duyar ve işte aynı sebepten dolayı hasta dokunsal tanımayı ve algıyı uyarıların zahmetli çözümlemesiyle ve nesnelerin çıkarımıyla yer değiştirir. Bir anahtarın dokunsal deneyimde bir anahtar olarak tezahür etmesi için dokunmanın bir çeşit genişliği olması, tıpkı notaların melodinin geçiş noktaları olması gibi üzerinde lokal izlenimlerin bir konfigürasyona kaydolacağı dokunsal bir alan gerekir; Vücudu fiili durumlara tabi kılan dokunsal verilerin aynı yapışkanlığı, nesneyi ardışık "özellikler" top-

61 Bu sözcüğü hasta Schneider'den ödünç alıyoruz: bana *Anhaltspunke* lazımdır diyor. [*Anhaltpunke*: "durma noktası", "dayanma noktası". Biraz daha ileride, "Öz-vücudun uzaysallığında" Merleau-Ponty, Anhaltpunkt'u "tutuş" olarak çeviriyor. (Çev. n.)]

lamına, algıyı soyut eşkale, tanımayı rasyonel senteze, olası tahmine indirger ve nesnenin cisimsel mevcudiyetini ve olgusallığını kaldırır. Normal insanda her motor dokunsal olay bilince, virtüel eylemin merkezi olarak vücuttan vücudun kendisine veya nesneye gidecek yönelimler bolluğu taşırken, hastada tam tersine, dokunsal izlenim karanlık kalıp kendi içine kapanır. Bir tanıma hareketinde elini kendine çekebilir ama gösterebileceğimiz bir şey gibi önüne koyamaz. Normal insan, bir çeşit edimsellik olarak, mümkündeki yerini kaybetmeden, elde ettiği mümkün *ile hesabını yapar*, hastada ise tam tersine, edimsel alan fiili temasta karşılaşılanlarla sınırlanır veya aleni bir çıkarımla bu verilere bağlanır.

Hastalardaki "soyut hareket" çözümlemesi uzayın bu tasarrufunu, tüm yaşayan algının kökensel koşulu olan bu uzaysal varoluşu daha iyi görmemizi sağlar. Hastaya gözleri kapalı şekilde bir soyut hareketi yapmasını buyurursak, ilgili uzvu, hareketin yönünü ve işleyişini ve son olarak hareketin kendisine göre işleyeceği planı "bulması" için, bir dizi ön hazırlık işlemleri zorunludur. Örneğin, ona sadece başka bir açıklama yapmadan kolunu hareket ettirmesini söylersek öncelikle kitlenip kalır. Sonra bütün vücudunu kımıldatır ve bu hareketler öznenin de en sonunda "bulacağı" koluyla sınırlanır. Eğer "kolunu kaldırması" gerekiyorsa, hasta, hareketin süresi boyunca devam edip sonunda amacına odaklanacağı bir dizi salınımlı hareketle başını "bulmak" zorundadır. Hastaya havada bir kare veya çember çizmesini söylediğimizde, öncelikle kolunu "bulur" sonra, normal bir öznenin karanlıkla bir duvarı yoklaması gibi öne doğru uzatır, son olarak da doğru çizgi ve farklı eğrilere göre birçok hareket gerçekleştirir ve bu hareketlerden birisi dairesel olmaya başlar başlamaz çarçabuk tamamlanır. Hatta ancak zemine tam tamına dikey olmayan bir planda hareketi bulabilir ve bu ayrıcalıklı planın dışında bir taslak hazırlamayı bile beceremez.[62] Besbelli, hasta vücudunu,

62 Goldstein, *Über den Einfluss...*, s. 213-222.

kendisinden itibaren sadece fiili hareketin ayrımlar ve eklemlemeler sunabileceği şekilsiz bir yığın olarak kullanabilir. Tıpkı önceden yazılmış metne bakmadan tek bir kelime edemeyen bir hatip gibi vücudunu hareketin uygulayıcısı olarak görür. Hasta hareketi kendisi arayıp bulmaz, hareket tezahür edene kadar vücudunu kışkırtır. Kendisine verilen talimat onun için anlamdan yoksun değildir zira ilk denemelerinde neyin eksik olduğunu tespit eder ve tesadüf eseri el kol hareketleri istenen harekete yaklaşırsa bu şansı yakalayıp çarçabuk kullanmayı da bilir. Fakat talimat onun için *akli bir imlemeye* (*signification intellectuelle*) sahipse, *motor bir imlemesi* (*signification motrice*) yoktur, ona motor bir özneye hitap ettiği gibi hitap etmez, gerçekleşmiş bir hareketin izinde verili talimatın açıklamasını iyice bulabilir ama hiçbir zaman bir hareket düşüncesini fiili bir harekete taşıyamaz. Onun için eksik olan ne devinim ne de düşüncedir ve üçüncü tekil şahıstaki süreç olarak hareketle hareketin temsili olarak düşünce arasında, kendileri olmadan talimatın dilsiz olacağı bir devindirici güç, bir "motor proje" (*Bewegungsentwurf*), bir "devindirici yönelimsellik" olarak bizatihi vücut tarafından temin edilen sonucun kavranışını veya varsayımını tespit etmek durumunda kalırız. Hasta bazen hareketin ideal formülünü düşünür bazen de vücudunu kör denemelere sürükler, tam tersine normal insanda her hareket ayrılamaz biçimde hareket ve hareketin bilincidir. Normal insanda her hareketin bir *zemininin* olduğunu açıklarken ve hareketin ve zemininin "tek bir bütünün momentleri"[63] olduğunu dile getirirken söylemek istediğimiz işte tam olarak budur. Hareketin zemini harekete dışarıdan bağlı veya ortak bir temsil değildir, o harekete içkindir, hareketi canlandırıp her ana taşır, kinetik başlangıç özne için, algıyla aynı biçimde, nesneye başvurunun

63 Goldstein, *Über die Abhängigkeit*, s. 161: "*Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes*" ["hareket ve arka plan alternatif olarak belirlenir ve onlar sadece, deyiş yerindeyse, birliğe yetkin bütünden çıkarabileceğimiz iki momenttir"]

asli bir minvalidir. Böylece soyut hareket ve somut hareket ayrımı aydınlanır: somut hareketin zemini verili dünyadır, soyut hareketin zemini ise tam tersine kuruludur. Bir arkadaşa yaklaşmasını işaret ettiğimde, eğilimim içimde hazırladığım bir düşünce değildir ve göstergeyi vücudumda algılamam. Dünyanın arasından işaret ederim, oradan işaret ederim, arkadaşımın bulunduğu yer, aramızdaki mesafe, onun selamı veya reddi benim jestimde derhal okunur, bir hareketten sonra gelen algı yoktur, algı ve hareket bir bütün olarak dönüşen bir dizge kurarlar. Mesela, selamımı almak istemediğini fark edip sonuç olarak jestimi değiştirirsem, burada iki ayrı bilinç eylemi yoktur fakat karşıdaki kişinin isteksizliğini görürüm ve sabırsızlığımı belli eden jestim bu durumdan hiçbir düşüncenin müdahalesi olmadan çıkar.[64] Şimdi, "aynı" hareketi, mevcut veya hayali hiç kimseyi karşıma almadan "kendinde hareketler dizisi"[65] olarak idame ettirirsem, yani ön kolumu kolumun "supinasyonu"[66] ve parmaklarımın "kıvrılmasıyla" "bükersem", az önce hareketin aracı olan vücudum, onun gayesi haline gelir, motor projesi artık dünyada birini değil, ön kolumu, kolumu, parmaklarımı hedefler ve onları verili dünya ile bağlarını koparıp çevremde kurgusal bir durum çizebildikleri ölçüde amaçlar ve hatta hiçbir kurgusal eş olmadan, bu tuhaf işaret makinesinin üzerine merakla kafa yorarım ve onu zevk için çalıştırırım.[67] Soyut hareket, somut hareketin içinde cereyan ettiği dolu dünyada çukur bir refleksiyon ve öznellik alanı kazıp, fizik uzayın üstüne virtüel ve insani bir uzay koyar. Somut hareket merkezcilken, soyut hareket merkezkaçtır, ilki varlıkta

64 Goldstein, *agy*, s. 161.

65 *Agy.*

66 Tıp dilinde avucun öne veya yukarıya bakacak şekilde önkolun etrafında dönmesi. (Çev. n.)

67 Goldstein (*Über die Abhängigkeit*, s. 160.) soyut hareketin zemininin vücut olduğunu söylemekle yetinir ve vücudun soyut harekette artık sadece araç olmaması ve hareketin gayesi olması anlamında bu doğru bir tespittir. Bununla birlikte, işlev değiştirerek eksistansiyal müveccehiyet de değiştirir ve edimselden virtüele geçer.

veya edimselde, ikincisi mümkünde veya varlık-olmayanda yer alır, ilki verili bir zemine aitken, ikincisi kendi zeminini açar. Soyut hareketi mümkün kılan normal işlev, kendisinden itibaren hareketin öznesinin önünde, doğal olarak varolmayanın varmış gibi görüneceği serbest bir uzay kolladığı bir "yansıtma" işlevidir. Formları, mesafeleri ve nesnelerin kendilerini algılayan Schn.'den daha iyi durumda olan hastalar tanıyoruz fakat onlar da bu nesnelere dair eylem için ne yararlı yönleri izleyebilip onları verili bir ilkeye göre dağıtabilir, ne de uzaysal gösterideki eylem alanımızı kuran antropolojik belirlenimleri irdeleyebilirler. Örneğin, bir labirentte çıkmazın karşısına götürülen bu hastalar "karşı istikameti" zorlukla bulabilirler. Onlarla doktor arasına bir cetvel koyarsak, bir buyruk sonucu nesneleri "kendi taraflarına" veya "doktorun tarafına" nasıl paylaştıracaklarını bilemezler. Başkasının kolunun kendi vücutlarına temas ettiği noktayı zorlukla tespit edebilirler. Mart ayında bir pazartesi günü olsun, günlerin ve ayların dizisini iyi bilseler bile önceki günleri ve ayları neredeyse sayamazlar. Önlerine konulan iki çubuk kümesindeki çubuk sayısını karşılaştıramazlar: bazen aynı çubuğu iki defa sayar, bazen de bir kümedekileri sayarken yanlışlıkla diğer kümeye ait çubukları da hesaba katarlar.[68] Bütün bu işlemler verili dünyada, sınırları, yönleri izleme gücünün aynısını, kuvvet hatları (*ligne de force*) kurmayı, perspektifleri kollamayı gerektirir, özetle verili dünyayı anın projelerine göre düzenlemeyi, coğrafi çevrede bir davranışlar ortamı, öznenin içsel eyleminin ötesini ifade eden bir imlemeler dizgesi kurmayı icap ettirir. Onlar için dünya artık tamamlanmış veya sabit olarak varolmazken normal insanda projeler, dünyayı kutuplaştırır ve tıpkı müzelerdeki panoların ziyaretçileri yönlendirmesi gibi, dünyada eylemi yönlendirecek binlerce göstergeyi sihirliymişcesine ortaya çıkarır. Bu "yansıtma" veya "akla getirme" (bir medyumun ruh çağırması gibi) işlevi de soyut hareketi

68 Van Woerkom, *Uzay kavramı üzerine (geometrik anlamda)*, s. 113-119.

mümkün kılar: zira vücuduma tüm acil görevler dışında sahip olmak, onu fantazime göre kullanmak, ancak sözel bir talimatla veya ahlaki zorunlulukla tanımlanan bir hareketi el kol işaretleriyle yapmak için vücudum ile çevresinin doğal bağıntısını tersine çevirmeliyim ve insani bir üretkenlik varlığın kalınlığıyla aydınlansın.

Bizi ilgilendiren hareket sıkıntılarını bu terimlerle ifade edebiliriz. Fakat tıpkı psikanaliz[69] için söylendiği gibi, bu betimlemenin de hastalığın anlamını veya özünü gösterdiğini ama ortaya çıkarmadığını idda edebiliriz. Bilim ancak fenomenlerin ötesinde, bağlı oldukları koşulları tümevarımın kanıtlanmış yöntemleriyle açıklamak zorunda olan incelemelerle başlayabilir. Örneğin burada, Schn'in motor sıkıntılarının, hastalığın kaynağındaki oksipital yaradan kaynaklanan görsel işlevdeki ağır sıkıntılarla örtüştüğünü biliyoruz. Sadece görüşle, Schn. hiçbir nesneyi tanımaz.[70] Görsel verileri neredeyse biçimsiz lekelerdir.[71] Sıra mevcut olmayan nesne-

69 Örneğin, H. Le Savoureux, "Psikanalizin karşısında bir filozof", *Nouvelle Revue Française*, Şubat 1939. "Freud için, semptomları makul mantıksal ilişkilerle bağlamak psikanalitik, yani psikolojik bir yorumun iyi temellenmiş kanıtlamak için yeterli bir doğrulamadır. Yorumun kesinlik kriteri olarak önerilen bu mantıksal uyum özelliği, bilimsel açıklamadan çok Freud'un ortaya koyduğu metafizik çıkarıma benzer [...] Mental hastalıkların tedavisinde uzmanlaşmış alanlarda, nedenlerin araştırılması sırasında psikolojik görünüşte doğruluk neredeyse hiçbir değeri yoktur" (s. 318).

70 Ancak, nesnenin kusurlu taslağını taklit eden başın, ellerin veya parmakların "taklit edici hareketlerine" (*nachfahrende Bewegungen*) izin verdiğimiz zaman bunu başarabiliyordu. Gelb ve Goldstein, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs-und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, bölüm I, s. 20-24.

71 "Hastanın görsel verilerinde kendine özgü ve karakteristik bir yapı eksikti. İzlenimler normal insanda olduğu gibi kapalı bir düzeneğe sahip değildir, örneğin, "kare"nin, "üçgen"in, "doğru"nun ve "eğri"nin karakteristik özelliklerine sahip değillerdi. Hastanın önünde sadece görüşle elde edebileceği, yükseklik, genişlik ve onların ilişkilerini çıkarabileceği lekeler vardı (*Agy*, s. 77). Onun için elli metre uzakta bahçeyi süpüren bir bahçıvan "altında bir şeyin gelip gittiği uzun bir çizgiydi" (s. 108). Hasta yolda insanları arabalardan ayırt edebiliyordu çünkü "insanların hepsi aynıydı: ince ve uzun – arabalar geniş ve çok daha kalın, karıştırmak imkânsız" (*Agy*).

lere geldiğinde, görsel bir temsil vermekten acizdir.[72] Diğer yandan, öznenin, hareketi gerçekleştirecek uzvuna gözlerini diker dikmez "soyut" hareketlerin mümkün olduğunu biliyoruz.[73] Dolayısıyla, istemli hareketten kalan her şey görsel bilgiden kalanlara dayanıyor. Mill'in ünlü yöntemleri şu sonucu çıkarmamıza yarıyor: soyut hareket ve *Zeigen* görsel temsilin gücüne bağlıdır ve hasta tarafından muhafaza edilen somut hareketler ve ayrıca görsel verilerin zayıflığını örttükleri taklit hareketleri kinestetik veya dokunsal anlamdan ileri gelir. Esasen bu hareketler Schn. tarafından dikkat çekici şekilde kusursuz uygulanır. Somut hareket ve soyut hareket ayrımı, tıpkı *Greifen* ve *Zeigen* ayrımı gibi klasik dokunsal ve görsel ayrımına gelip dayanır, öyle ki aynı durum az önce bahsettiğimiz yansıtma ve akla getirme işlevleri de algı ile görsel temsil[74] arasındaki ayrımda kendine yer bulur.

Aslında, Mill'in yöntemleriyle ilerleyen tümevarımsal bir çözümleme hiçbir sonuca ulaşmıyor. Zira soyut hareket ve Zeigen sıkıntıları sadece psişik körlük vakalarında değil aynı zamanda beyin zedelenmelerinde ve daha birçok hastalıkta görülüyor.[75] Bütün bu uygunlukların arasında Mill birini kesin olarak seçip onunla gösterme eylemini "açıklamaya" girişmemiştir. Olguların muğlaklığı karşısında yapabileceğimiz tek şey tesadüflerin basit istatistik göstergelerinden vazgeçip bu tesadüfler tarafından ortaya çıkan ilişkileri "anlama"ya çalışmaktır. Beyin zedelenmesi vakalarında, görsel dürtücüler, sesli dürtücülerden farklı olarak sadece kurulu motor tepkiler elde edebiliyorlar nitekim, onlarda görsel işlev sıkıntısı-

72 *Agy*, s. 116.

73 Gelb ve Goldstein, *Über den Einfluss...*, s. 213-222.

74 Schn üzerine ilk çalışmalarında Gelb ile Goldstein hastanın durumunu bu çerçevede yorumluyorlardı (*Zur Psychologie* [...] ve *Über den Einfluss*). Ardından yapılan çalışmalarda (*Über die Abhängigkeit* [...] ve özellikle *Zigen und Greifen* ve yine onların yönetiminde Benary, Hocheimer ve Steinfeld tarafından yayınlanan çalışmalarda) teşhislerini nasıl genişlettiklerini görebiliriz. Çözümlemelerin ilerleyişi psikolojinin ilerleyişine mükemmel bir örnektir.

75 *Zeigen und Greifen*, s. 456.

nın önceliğini varsaymak için hiçbir neden yok. Görsel işlev zedelendiği için gösterme hareketleri imkânsız hale gelmez, tam tersine *Zeigen* tutumu imkânsız olduğu için görsel dürtüler ancak kusurlu tepkilere yol açabilir. Sesin bizzat kendisinin bir yakalama hareketi çağırdığını ve görsel algının ise bir gösterme jestini talep ettiğini tasdik etmeliyiz. "Ses bizi her zaman içeriğine, bizim için imlemesine yöneltir; görsel sunumda ise tam tersine içerikten kolaylıkla "soyutlama yapabiliriz" ve daha çok nesnenin bulunduğu mekâna yöneliriz."[76] Bir anlam, "psişik içerikleri"nin betimlenemez niteliğinden çok nesnesini belli bir sunma minvaliyle ve niteliğin somut gerçekleşme, Kant'ın deyimiyle sergileme olduğu epistemelojik yapısıyla tanımlanır. "Görsel uyarıcılar" veya "sesli uyarıcılar" hastası üzerine çalışan doktor, hastanın "görsel" veya "işitsel duyusallığını" sınadığına ve (ampirist dilde) bilincini oluşturan duyumsanır niteliklerin veya bilgisinin (entelektüalist dilde) düzenlediği materyellerin dökümünü yaptığına inanır. Doktorlar ve psikologlar, ortak duyumdan "görüş" ve "işitme" kavramlarını ödünç alır ve ortak duyum onların tekanlamlı olduğunu varsayar zira vücudumuz anatomik olarak ayrı görsel ve işitsel araçlar içerir ve kendimiz hakkında doğal bilgisizliğimizi ifade eden genel bir "sabitlik"[77] düsturuna göre bu araçlara bilincin izole edilebilir içerikleri karşılık gelmelidir. Fakat sistematik şekilde ele alınıp uygulanan bu muğlak kavramlar araştırmayı sıkıntıya sokar ve sonuç olarak naif kategorilerin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Aslında, ölçümde kullanılan eşiklerin ortaya koydukları şey bilgiye imkân verme olarak duyumsanır niteliklerin özellikle belirtilmesine öncül işlevlerdir, öyleki bu işlevler öznenin kendini çevreleyeni, ya etkinlik kutbu ve elde etme veya dışlama eylemi sonucu ya da gösteri ve bilgi teması olarak var etme minvalidir. Beyincik zedelenmesi olanların ve psi-

76 Goldstein, *Zeigen und Greifen*, s. 458-459.
77 Cf, *Giriş*, s. 679-680.

şik körlüğe sahip olanların motor sıkıntıları ancak hareketin ve görmenin zeminini bir nitelikler deposu olarak değil de çevreyi şekle sokmanın veya yapılandırmanın belli bir biçimi olarak tanımlayarak düzenleyebiliriz. Tümevarımsal yöntemin kullanımıyla, pozitivizmin sıyrılmaya çalıştığı "metafizik" sorulara geri döndük. Tümevarımın amacına ulaşması için kendini mevcudiyetleri, yoklukları ve birlikte bulunan değişimleri hesap etmekle sınırlamaması ve olguları, olgular içinde barınan idelerle tasarlayıp anlamaması gerekir. Hastalığın anlamını verecek bir betimleme ve nedenini açıklayacak bir izah arasında seçme şansımız yok ve anlamadan izah etmek mümkün değildir.

Asıl sorunumuzu belirginleştirelim. Bu sorun çözümlemede ikiye ayrılır.

1° "Psişik bir olgunun" "nedeni" basit bir incelemeyle husule gelecek bir başka "psişik olgu" değildir. Örneğin, görsel temsil soyut hareketi açıklamaz zira o da soyut harekette tezahür eden gösteriyi yansıtma gücüyle ve gösterme jestiyle birliktedir. Oysa bu güç bir anlamın ve hatta içsel anlamın altında bulunmaz. Şimdilik biraz ileride asıl doğasını irdeleyeceğimiz belli bir refleksiyonla husule geldiğini söyleyelim. Bu durumdan çıkaracağımız ilk sonuç, psikolojik tümevarımın bir olgular toplamı olmadığıdır. Psikoloji onların arasında sabit ve koşullanmamış öncülü betimleyerek açıklamaz. Tıpkı, tam tamına fizik tümevarımın ampirik olaylar dizisini izlemekle yetinmeyip olguları birleştirecek kavramlar yaratabilmesi gibi psikoloji de olguları tasarlar veya anlar. Bu yüzden fizikte olduğu gibi psikolojide de hiçbir kanıtlayıcı deneyimden yararlanamaz. Açıklama keşfedilmeyip icat edildiği için, hiçbir zaman olguyla beraber verilmez, her zaman olası bir yorum olarak kalır. Şimdiye kadar fizik[78] tümevarım hakkında açıkca gösterdiklerimizi psikolojiye uygulamakla yetindik ve ilk sorunumuz tümevarımın ampirist ele alınış biçimi ve Mill'in yöntemleriyle ilgilidir.

78 Cf. L. Brunschvicg, *İnsani deneyim ve fizik nedensellik*, I. Bölüm.

2° Oysa, bu ilk sorunun bir diğerini gizlediğini göreceğiz. Psikolojide, reddedilmesi gereken tek şey ampirizm değil genel olarak tümevarım yöntemi ve nedensel düşüncedir. Psikolojinin nesnesinin, değişken işlev bağıntılarıyla belirlenemeyecek bir doğası vardır. Bu iki noktayı detaylarıyla irdeleyelim.

1° Schn.'in motor sıkıntılarının görsel bilginin büyük bir eksikliğiyle beraber yürüdüğünü saptadık. Dolayısıyla psişik körlüğü saf dokunsal davranıştan farklı olarak düşünmeye çalıştık zira virtüel uzayı hedefleyen bedensel uzay ve soyut hareket bilinci saf dokunsal davranışta neredeyse görülmez, çıkarmaya çalıştığımız sonuca göre dokunma kendi başına nesnel uzayın[79] hiçbir deneyimini veremez. Öyleyse, dokunma tek başına, harekete bir zemin hazırlamak için, yani hareketin öznesinin önünde kesin bir eşzamanlılıkla başlangıç noktasını ve varış noktasını sunmaya yeterli değildir. Hasta ön hazırlık hareketleriyle, "kinestetik bir zemin" vermeye çalışır ve böylece vücudunun başlangıçtaki konumunu "belirtmeyi" ve harekete başlamayı başarır, ne var ki bu kinestetik zemin değişkendir, görsel bir zemin gibi bize hareketin süresi boyunca hareketli olanın başlangıç ve varış noktasına göre yükselişini temin edemez. O bizzat hareket tarafından altüst edilmiştir ve hareketin her evresinden sonra yeniden kurulmaya ihtiyacı vardır. İşte bu yüzden Schn.'de soyut hareketler ezgisel cazibelerini kaybedip, parçalar halinde kurulur ve sık sık "yoldan çıkarlar". Schn.'de eksik olan pratik alan, görsel alandan başkası değildir.[80] Fakat hastada psişik körlükte hareket sıkıntısını görsel sıkıntıya, normal insanda da, yansıtma işlevini, görüşün sabit ve koşullanmamış öncülü olarak, görüşe bağlama hakkına sahip olmak için hastalık yüzünden sadece görsel verilerin zarar gördüğünden ve hareketin diğer koşullarının, özellikle dokunsal deneyimin, nor-

79 Gelb ve Goldstein, *Über den Einfluss...*, s. 227-250.
80 Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, s. 163

malde oldukları gibi kaldığından emin olmalıyız. Bunu doğrulayabilir miyiz? Olgular muğlak olduğu için burada hiçbir deneyimin kanıtlayıcı ve kesin olmadığını göreceğiz. Normal bir öznenin gözleri kapalı olarak soyut hareketler yapabildiğini ve normalin dokunsal deneyiminin devinimi yönetmeye yettiğini incelersek, normalin dokunsal verilerinin kesinlikle görsel verilerden anlamın öğreniminin eski şemasına göre nesnel yapılarını aldıklarını söyleyebiliriz. Bir görme engellinin *uyaranları* vücudunda tespit ettiğini ve soyut hareketler yaptığını incelersek –görme engellilerde öz hazırlık hareketleri olması başka bir konudur– çağrışımların sıklığının dokunsal izlenimlere kinestetik izlenimlerin niteliksel renklendirmelerini ilettiğini ve bunları bir yarı-eşzamanlılıkta[81] yaptığını söyleyebiliriz. Esasen, hastaların davranışlarında bile,[82] olgular da dokunsal deneyimin ilksel başkalığını hissettirir. Örneğin, kapıya vurmayı bilen bir özne, kapı gizlendiğinde veya ona dokunacak kadar yakın mesafede değilken aynı işlemi gerçekleştiremez. Bu durumda hasta, *gözleri açık şekilde kapıya odaklansa bile*,[83] kapıya vurma veya kapıyı açma jestini boşlukta yapamaz. Peki, hasta, sıradan bir insanın üç aşağı beş yukarı hareketlerini yönlendirmeye yeten amaca dair görüş algısına sahipken, görüşteki kusurları nasıl irdeleyebiliriz? Dokunmanın ilksel sıkıntısını ortaya çıkarmamış mıydık? Görünüşe göre bir nesnenin bir harekete yol açması için, hastanın motor alanında kavranması gerek ve sıkıntı da bu alanın daralmasından kaynaklanır, öyle ki bu alan artık, normal insanda nesneleri çevreleyen mümkün dokunmayı dışarıda bırakırsak, fiili olarak dokunulabilir nesnelerle sınırlıdır. Yetersizlik, sonuç olarak, görüşten ve verili niteliklerin toplamı olarak dokunmadan daha derin bir işleve bağlanır,

81 Goldstein, *Über des Einfluss* ..., s. 244.

82 Söz konusu olan Goldstein'in *Über die Abhängigkeit* çalışmasında Schn. vakasıyla paralellik kurduğu S. vakasıdır.

83 *Über die Abhängigkeit* ..., s. 178-184.

öznenin yaşamsal halesini ilgilendirir, bu dünyaya açıklık hali, halihazırda henüz ulaşılamayan nesnelerin normal için bir şey ifade edip, dokunsal olarak varolup, motor evreninin parçaları olmalarını sağlar. Bu hipoteze göre, hasta hareket süresi boyunca[84] ellerini ve hareketin amacını incelediklerinde, burada normal bir sürecin basit gelişimini anlamamak lazım ve görüşe başvuruş ancak virtüel dokunmanın çökmesiyle zaruri hale gelir. Fakat titiz tümevarımsal planda, dokunmayı irdeleyen bu yorum ihtiyari kalır ve Goldstein ile birlikte her zaman bir diğerini tercih edebiliriz: hasta kapıya vurmak için dokunmadan uzak bir amaca ihtiyaç duyar çünkü tam tamına, onda yetersiz olan görüş, artık harekete sağlam bir zemin sağlamaz. Dolayısıyla, kesin bir şekilde, hastaların dokunsal deneyiminin normallerinkine özdeş olduğunu veya olmadığını tasdik edebilecek bir olgu yoktur ve fizik teoride olduğu gibi Goldstein'ın kavrayışı da, yardımcı hipotezlerin yardımıyla her zaman olgularla uzlaştırılabilir. Kesinlikle harici hiçbir yorum fizikte olduğu gibi psikolojide de mümkün değildir.

Bununla birlikte, daha yakından bakarsak, psikolojide kanıtlayıcı deneyimin imkânsızlığı özel sebepler üzerine kuruludur, bizatihi tanınacak nesnenin doğasına, yani davranışa bağlıdır, daha kesin sonuçları bulunur. Fizik, hiçbiri dışarıda tutulmayan ve olgularla kesin şekilde kurulmayan teoriler arasından, doğruluğa yakınlık derecelerine göre, yani her birinin, nedenin ihtiyaçlarına göre icat edilmiş yardımcı hipotezlere başvurmadan bir araya getirdikleri olgu miktarına göre seçim yapabilir. Psikolojide bu kıstas eksiktir: Az önce gördüğümüz gibi, görsel sıkıntıyla bir kapıya "vurma"nın imkânsızlığını açıklamak için hiçbir yardımcı hipotez gerekli değildir. Asla harici bir yoruma ulaşmadığımız gibi –virtüel dokunmanın yetersizliği *veya* görsel dünyanın yetersizliği– zorunlu olarak *eşitçe olası* yorumlarla

84 *Agy*, s. 150.

ilgilenmeliyiz zira "görsel temsiller", "soyut hareket" ve "virtüel dokunma" aynı fenomen için verilmiş farklı adlardan başka bir şey değildir. Öyle ki psikoloji burada fizikle aynı durumda bulunmaz, yani tümevarımların olasılıklarına kapanıp kalmaz, olasılıklara göre bile olsa, kesinlikle tümevarımsal bakış açısından uzlaşmaz olan hipotezler arasından birini tercih etmeye muktedir değildir. Olası bile olsa bir tümevarımın mümkün olması için, "görsel temsil"in veya "dokunsal algı"nın soyut hareketin nedeni olmalıdır veya sonuç olarak her ikisinin de başka bir nedenin etkisi olması gerekir. Üç veya dört terim dışarıdan tasarlanabilmeli ve onlarla korelatif değişkenleri tespit edebilmeliyiz. İzole edilemezlerse ve içlerinden her biri diğerlerini varsayıyorsa, başarısızlık deneyciliğin veya kanıtlayıcı deneyim eğiliminde olanların değil, tümevarımsal yöntemin veya psikolojideki nedensel düşüncenindir. Böylece, irdelemek istediğimiz ikinci noktaya geliyoruz.

2° Goldstein'ın onayladığı gibi, normal insanda dokunsal verilerle görsel verilerin birlikte-varoluşları dokunsal verileri soyut harekete zemin hazırlamaları için yeteri kadar derin dönüştürüyorsa, hastanın dokunsal verileri, bu görsel destekten yoksun olarak, normalinkilere özdeş olamaz. Goldstein'a göre dokunsal veriler ve görsel veriler normal insanda yan yana değildir, dokunsal veriler diğerlerine Schn.'de kaybettikleri "niteliksel nüanslar"ı borçludurlar. Diğer bir deyişle, ona göre, normal insanda salt dokunsalın incelemesi mümkün değildir ve kendine indirgenmiş dokunsal deneyimin[85] veçhesini ancak hastalık temin edebilir. Çıkarılan sonuç doğru fakat ona göre hastaya ve normal insana atfedilen "dokunma" sözcüğü aynı anlamı taşımıyor, öyle ki "salt dokunsal" normal deneyimle beraber anılamayacak patolojik bir fenomendir. Hastalık, görsel işlevi dağıtarak, dokunsalın salt özünü ortaya koyamaz, öznenin tüm deneyimini dönüştürür

85 *Über des Einfluss* ..., s. 227.

veya daha doğrusu, normal öznede bir dokunsal deneyim ve bir görsel deneyim değil, farklı duyusal dayanakların katılımlarının miktarını ölçmenin imkânsız olduğu bütünleyici bir deneyim vardır. Psişik körlükte dokunmayla birleştirilen deneyimler, normal öznede dokunmayla birleştirilen deneyimlerle hiçbir ortak yana sahip değildir, her iki deneyimin de "dokunsal" veriler olarak adlandırılmaları doğru olmaz. Dokunsal deneyimi "görsel" deneyimle, her ikisinin de nedenini saptatamaya yönelik olarak, çeşitlendirirken, dokunsal deneyimi ayrı bir koşulmuş gibi sabit olarak tutamayız. Davranış bu değişkenlerin bir işlevi değildir, tıpkı her birinin diğerinin tanımında varsayıldığı gibi, onların tanımında varsayılır.[86] Psişik körlük, dokunmanın yetersizlikleri ve motor sıkıntılar, kendisinden itibaren anlaşılacakları daha temel bir sıkıntının ifadeleridir ve hastalıkla ilgili davranışın üç bileşeni değillerdir, görsel temsiller, dokunsal veriler ve de-

86 Devinim (*motricité*) aracılığıyla duyusal verilerin düzenlenmesi üstüne: *Davranışın Yapısı*, s. 41 ve deneyimleri şunu gösterir ki tasmayla bağlı bir köpek hareketlerini serbest bir köpek gibi algılamaz. Gelb'de ve Goldstein'de klasik psikolojinin yöntemleri tuhaf bir biçimde *Gestaltpsikolojisi*'nin somut esinlerine katılırlar. Algılayan öznenin bütün gibi tepki verdiği fikrine katılırlar ama bütünsellik bir karışım olarak tasarlanır ve dokunma görüşle olan birlikte-varoluşundan sadece "niteliksel bir nüans" elde eder, oysaki Gestaltpsikolojisi'nin ruhuna göre, iki duyusal alanın iletişime geçmeleri için, duyusalarası bir dizgeye ayrılamaz momentler olarak katılmaları gerekir. Oysa, dokunsal veriler görsel verilerle bir bütün konfigürasyonu kuruyorsa, bu esasen, kendi alanlarında, uzaysal bir dizge oluşturmalarıyla mümkündür zira bu dizgenin yokluğunda dokunmanın ve görmenin bağlantısı dışsal bir ortaklık olurdu ve dokunsal veriler bütün konfigürasyonda izole olarak ele alındıkları biçimde kalırlardı – Form teorisi tarafından eşit olarak dışlanan iki sonuç.

Şunu eklemeliyiz ki başka bir çalışmada (Bericht über den IX Kongreb für experimentelle Psychologie in München, *Die psychologiesche Bedetung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*), Gelb'de az önce çözümlediklerimizin yetersizliğinden bahseder. Ona göre normal insanda dokunmanın ve görüşün koalisyonundan bile söz edilemez ve bu iki bileşeni uzaya tepkilerinde ayıramayız. Salt dokunsal deneyim salt görsel deneyim gibi, yan yana duruş uzayı ve temsil edilmiş uzayla birlikte çözümlemenin ürünleridir. Bütün anlamların "farklılaştırılmamış birlik" (s. 76) içinde işbirliğine gittikleri bir somut uzay kullanımından söz edebiliriz ve dokunma ancak uzayın tematik bilgisi için elverişsizdir.

vinim davranışın birliğinden koparılmış üç fenomendir. Korelatif çeşitlilik sundukları için onları birbirleriyle açıklamak istersek, örneğin şunu unuturuz: görsel temsil eylemi, tıpkı beyin zedelenmesi vakalarının kanıtladığı gibi, halihazırda hem soyut harekette hem de gösterme jestinde tezahür eden aynı yansıtma gücünü varsayar ve açıklamaya çalıştığımız şeyi kurmuş oluruz. Tümevarımsal veya nedensel düşünce, görüşü, dokunmayı veya herhangi bir olgu verisini örten yansıtma gücünü, bu saydıklarımızın içne hapsederek bizden saklar ve psikolojinin alanı olan davranış boyutu karşısında bizleri karanlığa mahkûm eder. Fizikte, bir yasanın kurulumu, bilim insanının olguları altında bir araya toplayacağı bir fikir tasarlamasını ve olgularda bulunmayan bu fikrin kanıtlayıcı bir deneyim tarafından hiçbir zaman doğrulanamamasını ve her zaman olası olarak kalmasını gerektirir. Fakat o yine de bir işlevin değişkene bağıntısı anlamında nedensel bir bağın fikridir. Atmosferik baskı icat edilmiş olmalıydı fakat sonuç olarak, o hâlâ üçüncü tekil şahıs bir evre, belli sayıda değişkenlerin işleviydi. Davranış, içinde "görsel içerikler"in, "dokunsal içerikler"in, duyumsanırlığın ve devinimin ayrılamaz momentler olarak tezahür ettiği bir formsa nedensel düşünce için erişilemezdir ama farklı bir tarzdaki düşünce için elverişlidir – söz konusu düşünce, nesnesini doğum anında, yani kendisini yaşayana olduğu gibi tezahür ettiği şekilde ve sarılıp sarmalandığı anlam atmosferiyle yakalayan bir düşüncedir ve olguların ve dağınık semptomların ötesinde, eğer normal birisi söz konusuysa öznenin bütün varlığını, hasta söz konusuysa temel sıkıntıyı yeniden bulmak için bu atmosfere süzülmeye çalışır.

Soyut hareket sıkıntılarını görsel içeriklerin kaybıyla açıklayamıyorsak ve bunun sonucu olarak yansıtma işlevi bu içeriklerin fiili mevcudiyetleri ile aydınlanmıyorsa, geriye tek bir yöntem kalıyormuş gibi gözüküyor: Bu yöntem sıkıntıyı semptomlardan, bizatihi kendisi saptanabilir bir nedene

doğru değil bir *sebebe* (*raison*) veya akli bir imkân koşuluna doğru geri götürmeye –insan öznesini her tezahüründe bir bütün olarak mevcut ve ayrışmaz bir bilinç olarak ele almaya– ilişkindir. Sıkıntı içeriklere ilişkilendirilmemeliyse, onu bilginin formuna bağlamalı, eğer psikoloji ampirist ve açıklayıcı değilse, entelektüalist ve refleksif olmalıdır. Kesinlikle adlandırma eylemi gibi,[87] gösterme eylemi de nesnenin vücut tarafından yaklaşılıp yakalanıp yok edilmesi yerine, uzakta tutulup hastanın önünde ifşa edilmesini varsayar. Platon ampiriste parmakla gösterme kuvvetini atfederdi fakat esasen, eğer betimlediği *şey* halihazırda anlık varoluştan ve monada ait varoluştan koparılmadıysa, bendeki öncül tezahürlerinin ve başkasındaki eşzamanlı tezahürlerinin temsilcisi gibi, yani bir kategori altında ihva edilip kavrama yükselmiş olarak ele alınıyorsa sessiz bir jest bile imkânsızdır. Hasta, vücuduna dokunduğumuz noktayı parmağıyla gösteremiyorsa, o artık nesnel dünyanın karşısında bir özne değildir ve "kategorik bir tutum[88]" edinemez. Aynı şekilde, soyut hareket amaç bilincini varsaydığı ölçüde anlaşılır, onun tarafından taşınır ve kendisi için harekettir. Ve aslında soyut hareket hiçbir varolan nesne tarafından harekete geçirilmez, o alenen merkezkaç hareketidir, uzayda öz-vücuda dayanan serbest bir yönelim betimler ve öz-vücudun sayesinde şeylere ulaşmak yerine onu nesnede inşa eder. Dolayısıyla, bir nesneleştirme gücü, "sembolik bir işlev",[89] "temsil edici bir işlev",[90] bir "yansıtma"[91] gücü tarafından ikamet edilir. Ayrıca, halihazırda "şeylerin" inşasında yer alır ve duyumsanır verileri birbirlerini ve hep birlikte bir "eidos"u[92] temsil eden olarak ele almaya ve onlara bir anlam

87 Gelb ve Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*.
88 Gelb ve Goldstein, *Zeigen und Greifen*, s. 456-457.
89 Head.
90 Bouman ve Grünbaum.
91 Van Woerkom.
92 *eidos*... "öz" anlamına gelir ve Husserl'in terminolojisinde aynı zamanda "ide" ve "olgu"dur. *Ideen I*'in (6) başında Husserl şöyle der: "İde ve İdeal ifadeleri [...] hataya yatkın çift anlamlılıkla oldukça lekelenmiştir. [...] Üstelik

verip, içten canlandırmaya, onları bir dizgeye uyarlamaya, deneyim çokluklarını aynı akli çekirdeğe ortalamaya, onlarda farkı perspektifler altında özdeşleştirilebilir bir birlik görünüşe getirmeye, kısaca izlenimler akışının arkasına bu akışı savunacak/doğrulayacak (rendre raison) bir değişmez koymaya ve deneyimin maddesini biçimlendirmeye ilişkindir. Oysa bilincin bu güce *sahip olduğu* söylenemez, o bu gücün *kendisidir*. Bir bilinç olduğu anda ve bir bilinç olması için, bilinci olabilecek bir şey, yönelimsel bir nesne olmalı ve bilincin bu nesneye, kendini "gerçeklikten çıkardığı" (*s'irréaliser*) ölçüde ve ona atıldığı ölçüde dayanır, öyle ki bilinç bütünüyle herhangi bir şeye gönderimde bulunmak durumundadır ve saf bir anlamlandırma eylemi olmalıdır. Bir varlık eğer bilinçse, yönelimler ağından başka bir şey olmamalıdır. Anlatma eylemiyle tanımlanmayı bırakırsa, şeyin durumuna düşer, öyle ki şey tam olarak da bilmediği şey, kendisinin ve dünyanın mutlak bilgisizliğine dayanandır, dolayısıyla hakiki bir "kendi" yani "kendi için" değildir ve ancak uzay-zamansal bir bireyleşmeye, kendinde varoluşa[93] sahiptir. Öyleyse bilinç az veya fazla davranmaz. Hasta artık bilinç olarak varolmuyorsa, şey olarak varolmalıdır. Veya hareket kendisi için harekettir, dolayısıyla "uyaran" onun nedeni değil yönelimsel nesnedir – veya parçalara ayrılıp kendinde varoluşta dağılır, vücutta, evrelerinin art arda geldiği ama birbirlerini tanımadıkları nesnel bir süreç haline gelir. Hastalıkta somut hareketlerin ayrıcalığı açıklanabilir zira onlar klasik anlamda refleks-

başka bir endişe terminolojiyi değiştirmeme yol açmıştır: Kantçı anlamdaki şu önemli *Ide* ve genel öz (formel veya materyal) ayrımı. Bu yüzden, yalnızca zararsız çift anlamlılığa ki bazen sıkıntılı olabilir, yol açabilecek henüz hiçbir terminolojide kullanılmamış şu yabancı "*Eidos*" kavramına ve Almanca "*Wesen*" (öz) sözcüğüne başvurdum.

93 Genelllikle bu ayrımı Husserl'e bağlarız. Aslında, Descartes'ta ve Kant'ta da yer alır. Bizim açımızdan, Husserl'in özgünlüğü yönelimsellik kavramının ötesindedir; o bu mevhumun hazırlanmasında ve temsillerin yönelimselliği altında, diğerlerinin varoluş olarak adlandırdığı, daha derin bir yönelimselliğin keşfinde yatar.

lerdir. Hastanın eli sivrisineğin ısırdığı noktaya ulaşır çünkü önceden kurulu sinir dolaşımları uyarı yerine tepkiyi ayarlar. İşe dair hareketler muhafaza edilir çünkü onlar sağlamca inşa edilmiş şartlı reflekslere bağlıdırlar. Psişik yetersizliklere rağmen sürüp giderler zira onlar kendinde hareketlerdir. Somut hareket ve soyut hareket, *Greifen ve Zeigen*, ayrımı fizyolojik ve psikolojik, kendinde varoluş ve kendi için varoluş ayrımına gönderir.[94]

Göreceğimiz gibi, aslında, ilk ayrım ikincisini kapsamak yerine onunla bağdaşmaz bile. Tüm "fizyolojik açıklama" genelleşme eğilimindedir. Kavrama hareketi veya somut hareket, derinin her noktası ve eli deriye yönlendiren motor kaslar arasında bir olgu bağlantısıyla temin edilirse, aynı sinir devresinin aynı kaslara neredeyse aynı hareketi yaptırarak hem *Zeigen* jestini hem de *Greifen* hareketini neden temin ede-

94 Gelb ve Goldstein bazen fenomenleri bu anlamda yorumlama eğilimindedir. Klasik otomatizm ve bilinç alternatifini aşmak için herkesten çok çaba sarf ettiler. Fakat, çözümlemelerinin gelip dayandığı bu psişik ve fizyolojik, kendi için ve kendinde *arasındaki* üçüncü terimin, ki biz ona varoluş diyoruz, adını hiçbir zaman koymamışlardır. İşte en eski çalışmalarının sık sık klasik vücut ve bilinç ikiliğine düşmelerinin sebebi budur: "Kavrama hareketi, organizmanın onu çevreleyen alanla ilişkileriyle, gösterme eyleminden çok daha dolaysız şekilde belirlenir [...]; söz konusu olan bilinçle işleyen ilişkilerden çok dolaysız tepkilerdir [...], onlarla birlikte çok daha yaşamsal, biyolojik dilde ilkel, bir süreçle işimiz olur" (*Zeigen und Greifen*, s. 459). "Kavrama eylemi mutlak şekilde, eyleme geçmenin bilinç bileşenini ilgilendiren dönüşümlere, (psişik körlükte) eşzamanlı öğrenmelerin yetersizliğine, (beyin zedelenmesi vakalarında) algılanan uzayın kaymasına (bazı kortikal yaralanmalarda) duyumsanırlık sıkıntılarına duyarsızdır çünkü bu nesnel tabakada geçmez. Çevresel uyarılar onu incelikle yönetmeye muktedir olduğu sürece muhafaza edilir" (*Zeigen und Greifen*, s. 460). Gelb ve Goldstein refleks yer belirleyici hareketlerin varlığını (Henri) iyice sorgulamışlardır fakat bu sorgulama ancak onların doğuştan olduğunu onayladığımız durumlar için geçerlidir. Onlar şu fikri muhafaza ederler: "Hiçbir uzay bilincini kapsamayan otomatik bir yer belirlemeden söz edilebilir çünkü o uykuda bile gerçekleşir" (böylece mutlak bilinçsizlik olarak kavranır). Bebeklerde, bütün vücudun global tepkilerinin dokunsal uyaranlara tepkilerinden itibaren iyice "öğrenilir", – fakat bu öğrenim (*apprentissage*) normal yetişkinde dış uyarıyla (*excitation*) "uyandırılacak" "kinestetik kalıntıların" birikimi olarak anlaşılır ve onu uygun kısa yollara yönlendirecektir. (*Über desn Einfluss...*, s. 167-206). Eğer Schn. işi için gerekli olan hareketleri doğru şekilde yapıyorsa, bu onların alışkanlık olmaları ve hiçbir uzay bilinci gerektirmemeleri yüzündendir. (*Agy.*, 221-222).

meyeceğini anlayamıyoruz. Deriyi ısıran sivrisinek ve doktorun tahta cetvelle aynı noktaya bastırması arasındaki fiziksel fark, kavrama hareketinin mümkün olacağını ve gösterme jestinin imkânsızlığını açıklamak için yeterli değildir. Her iki "uyaran"ın hakikaten ayrılmaları için onların duygusal değerlerini veya biyolojik anlamlarını hesaba katmalıyız, iki cevabın artık karışmaması için *Zeigen* ve *Greifen*'i nesneye iki farklı yaklaşım tarzı iki farklı dünyada-olma minvali olarak ele almalıyız. Fakat işte yaşayan vücudu nesne şartına indirgediğimiz anda bu imkânsızdır. Bir kere onun üçüncü tekil şahıs süreçlerin merkezi olduğunu onaylarsak, artık davranışta hiçbir şeyi bilince ayıramayız. Jestler hareketler gibi, aynı organ-nesneleri, aynı-sinir-nesneleri kullandıkları için içselliği olmayan süreçlerin planlarına yayılmalıdır ve "fizyolojik şartların" boşluksuz dokularına katılmalıdır. Hasta, işini yaparken, masada duran bir nesneye uzandığında kolunun bölümleri, tıpkı soyut bir uzatma hareketi yaparken lazım olacak şekilde yer değiştirmez mi? Her gün yapılan bir jest kasların kasılmasını ve sinirlenmesini içermiyor mu? Dolayısıyla fizyolojik açıklamayı sınırlamak imkânsızdır. Öte yandan, bilinci de sınırlamak imkânsızdır. Gösterme jestini bilince bağlarsak ve bir kez bile olsa uyaran yönelimsel nesne olmak için tepkinin nedeni olmayı bırakırsa, uyaranın salt bir neden olarak işleyeceği ve hareketin kör olabileceği fikrini geride bırakırız. Zira içinde başlangıç noktasının bilinci ve varış noktasının bilinci olduğu, "soyut" hareketler mümkünse, yokluğumuzda yer değiştiren bir nesneyi aradığımız gibi aramayacağımız ve yaşamımızın her anında nerede olduğunu bildiğimiz bir vücudumuz olmalı, öyleyse "otomatik" hareketler bile bilince belirmeli, yani vücudumuzda hiçbir zaman kendinde hareketler olmamalı. Peki, nesnel uzay ancak akli bilinç için geçerliyse, kategorik tutumu kavrama hareketine[95]

95 *Greifen*'i vücuda ve *Zeigen*'i kategorik tutuma atfeden Goldstein'ın kendisi de (bir önceki dipnotta gördük) bu "açıklamaya" geri dönmek zorunda ./..

kadar yeniden saptamalıyız. Tıpkı fizyolojik nedensellik gibi, bilinç elde etmek de hiçbir yerden başlayamaz. Dolayısıyla ya fizyolojik açıklamadan vazgeçilmeli ya da onun bütünselliğini onaylamalı – veya ya bilinci yadsımalı ya da bütünselliğini onaylamalı, bazı hareketleri bedensel mekaniğe diğerlerini bilince bağlayamayız, vücut ve bilinç birbirlerini sınırlamaz ancak paralel olabilirler. Tüm fizyolojik izah mekanik fizyolojide, tüm bilinçli kavrayış entelektüalist psikolojide genelleşir ve mekanist fizyoloji ile entelektüalist psikoloji davranışı eşitleştirir ve somut hareket ile soyut hareket, *Zeigen* ve *Greifen* ayrımını ortadan kaldırır. Bu ayrımın muhafaza edilmesi ancak *vücut için vücut olmanın ve bilinç için bilinç olmanın birçok minvaliyle* mümkündür. Vücut kendinde varoluş olarak tanımlandığı sürece, tıpkı mekanizm gibi işler, ruh kendi için salt varoluş olarak tanımlandığı sürece ancak önüne konan nesneleri tanıyabilir. Öyleyse soyut hareket ve somut hareket ayrımı vücut ve bilinç ayrımıyla denk gelmez, o aynı refleksif boyuta dair değildir ancak davranış boyutunda kendine yer edinebilir. Patolojik fenomenler gözümüzün önünde nesnenin salt bilinci olmayan herhangi bir şeyi çeşitlendirir. Bilincin çöküşü ve otomatizmin serbest kalışı, entelektüalist psikolojinin bu teşhisi, tıpkı içeriklerin ampirist psikolojisininki gibi temel sıkıntıyı ıskalarlar.

Entelektüalist çözümleme, her yerde olduğu gibi yanlış olmaktan ziyade soyuttur. "Sembolik işlev" veya "temsil işlevi" hareketlerimizi iyice el altında tutar fakat çözümleme için bir son terim değildir, sıra kendisine geldiğinde belli bir zemine dayanır ve entelektüalizmin kusuru, onun kendine dayandığını savunması ve içinde gerçekleştiği materyelleri

../. kalır. Kavrama eylemi, ona göre, "buyruk üzerine yapılabilir ve hasta *kavramak* ister. Bunu yapmak için, elini kendisine doğru uzattığı uzay noktasının bilincine sahip olmak zorunda değildir fakat yine de uzayda bir yönelimin duygusunu elinde bulundurur..." (*Zeigen und Greifen*, s. 461). Normal insanda olduğu haliyle kavrama eylemi, "yine de kategorik ve bilinçli bir tutum gerektirir" (*Agy*, s. 465).

ondan ayrıştırmak ve bizde, kökensel olan sıfatıyla, dünyaya mesafesiz bir mevcudiyet tanımasıdır zira bu şeffaf bilinçten ve azı veya çoğu kaldırmayan bu yönelimsellikten itibaren, hakiki dünyayı bizden ayıran her şey –hata, hastalık, delilik ve sonuç olarak vücut bulma (*incarnation*)–, basit görünüşün (*apparence*) imkânına geri getirilip bırakılır. Hiç şüphesiz entelektüalizm bilinci materyallerinden ayrı olarak ortaya koymaz ve mesela, sözün, eylemin ve algının berisine, dilsel, algısal ve devinime değin materyallerin ortak ve sayısal olarak bir formu olacak "sembolik bir bilinç" koymayı alenen savunur. Cassirer'e göre, "genel sembolik yeti[96]" yoktur ve refleksif çözümleme algıyı, dili eylemi ilgilendiren patolojik fenomenler arasında "varlıkta bir ortaklaşma" kurmaya çalışmaz fakat "anlamlarda bir ortaklaşma"[97] inşa eder. İşte tam olarak nedensel düşünceyi ve realizmi kesin olarak aştığı için, entelektüalist psikoloji hastalığın anlamını veya özünü görmeye ve varlık alanında saptanamayan fakat hakikat alanında kendi kendine tasdiklenen bilincin birliğini tanımaya muktedirdir. Fakat esasen, varlıkta ortaklaşma ve anlamlarda ortaklaşma ayrımı, varoluş düzeyinden değer düzeyine bilinçli geçiş ve anlamı ve değeri otonom olarak doğrulamaya imkân verecek bir tersine dönüş, pratik olarak bir soyutlamaya eşdeğerdir çünkü sonuç olarak yerleştiğimiz bakış açısında, fenomenlerin çeşitliliği anlamsız ve anlaşılmaz hale gelir. Bilinç varlığın dışına yerleştirilirse, onunla bağlantısı kopar ve bilinçlerin ampirik çeşitliliği – hastalığa ilişkin bilinç, ilkel bilinç, çocuksu bilinç, başkasının bilinci–, ciddiye alınamaz, burada tanınacak veya anlaşılacak bir şey kalmaz, geriye kavranacak tek şey kalır o da bilincin salt özüdür. Bu bilinçlerden hiçbiri *cogito*'yu etkinleştirmekten geri kalmaz. Deli, saçmalıklarının, takıntılarının ve yalanlarının *berisinde*, saçmaladığının, takıntı

96 *Symbolvermögen schlechthin*, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III*, s. 320.

97 *Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn, ibid.*

yaptığının, yalan söylediğinin *farkındadır* ve sonuç olarak o deli değil*dir, öyle olduğunu düşünür*. Öyleyse her şey daha iyi olmak içindir ve delilik sadece kötü niyettir. Hastalığın anlamının çözümlemesi, sembolik bir işleve ulaşırsa, tüm hastalıkları belirler, afazileri (söz yitimi), apraksileri (işlev yitimi) ve endişeleri[98] birliğe geri getirir ve onları şizofreniden[99] ayıracak bir araca bile sahip değildir. Şunu anlıyoruz ki doktorlar ve psikologlar entelektüalizmin davetini reddediyorlar ve kötünün iyisi olarak nedensel açıklamalara geri dönüyorlar, zira onlar en azından her hastalığa özgü olan şeyleri ortaya koyabilir ve böylece bize en azından fiili bir bilgi yanılsaması temin edebilir. Modern patoloji hiçbir zaman kesinlikle fiili bir sıkıntının olamayacağını gösterir fakat her sıkıntının özellikle saldırdığı davranışın bölgesi tarafından nüanslandığını da yadsımaz.[100] Yakından incelenmiş tüm afaziler (söz yitimi) bilgiye ve pratiğe değin sıkıntılar, tüm apraksiler (işlev yitimi) algı ve dil rahatsızlıkları, tüm agnosiler (tanısızlık) dil ve eylem sorunları barındırsa da, buradaki sıkıntıların merkezi dil alanında, orada algı alanında ve başka bir yerde eylem alanındadır. Bütün vakalarda sembolik işlevi sorguladığımız zaman, farklı sıkıntıların ortak yapısını iyice belirleriz fakat bu yapı her seferinde kendileriyle gerçekleştiği materyallerden, ya seçime bağlı ya da özellikle, bağımsız olmamalıdır. Her şeyin ötesinde, Schn.'in sıkıntısı metafizik değildir, onun kafa kemiğini yaralayan bir şarapnel parçasıydı; hastada ağır görsel yetersizlik tespit edilmişti; daha önce belirttiğimiz gibi diğer yetersizliklerin nedenlerini bununla açıklamak ne kadar saçmaysa, şarapnel patlamasının sembolik bilinçle karşılaştığını söylemek de o kadar saçmadır. Hastanın zihnine eri-

98 Örneğin, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Bölüm VI, *Pathologie des Symbolbewusstseins*.

99 Aslında, zamanın toz olup gitmesini ve geleceğin kaybını kategorik tutumun çöküşüne geri getirecek şizofreninin entelektüalist bir yorumunu tahayyül ederiz.

100 *Davranışın Yapısı*, s. 91.

şim görüşten geçer. Sıkıntının özü veya anlamı ile kaynağını birbirlerine bağlama yolunu bulamadığımız sürece, bir *somut öz* tanımlayıp, hastalığın hem genelliğini hem de kendine özgülüğünü ifade eden bir *yapı* tarif etmediğimiz sürece, deyim yerindeyse fenomenolojik yöntemimiz genetik fenomenolojininki olmadığı sürece, nedensel düşüncenin ve natüralizmin saldırgan geri dönüşleri haklı gösterilecektir. Dolayısıyla bizim için söz konusu olan şey, dilsel, algısal, motor içerikler ve kabul ettikleri form ve onları canlandıran sembolik işlevi arasından, ne formu içeriğe indirgeyecek ne de içeriği otonom bir formun hâkimiyetine verecek bir bağıntı tasarlamaktır. Şu iki durumu aynı anda anlamalıyız; bir yandan Schn.'derin hastalığı nasıl olur da tümüyle özel içerikler –görsel, dokunsal ve ahlaki– ortaya çıkarır ve diğer taraftan bu hastalık, görüşün ayrıcalıklı materyalleri arasından neden sadece sembolik işleve saldırır. Anlam ve genel olarak öz-vücut, özgünlüğünü ve doğruluğunu terk etmeden, bütün bir düşünce ve deneyim dizisine iskeletini temin etmeye muktedir anlamlar çıkartan bir bütünün gizemini sunarlar. Schn.'in sıkıntısı algıyı ilgilendirdiği gibi devinimi ve düşünceyi de ilgilendiriyorsa, düşüncede özellikle eşzamanlı bütünleri kavrama gücüne, devinimde de harekete hâkim olmaya ve onu dışarıya yansıtmaya dokunur. Dolayısıyla, bir anlamda, mental uzay ve pratik uzay zarar görür veya yıkılır ve sözcükler bile sıkıntının görsel soyağacını yeterince ortaya koyar. Görsel sıkıntı diğer sıkıntıların ve özellikle düşünceninkinin nedeni değildir. Fakat sadece basit bir sonuç olarak da değerlendirilemez. Görsel içerikler yansıtma işlevinin nedeni değildir fakat görüş yalnızca Zihin için kendisinde şartlanmamış bir güç toplayacağı basit bir fırsat ifade etmez. Görsel içerikler, düşünce seviyesinde, kendilerini aşacak sembolik bir güç tarafından, ele alınır, kullanılır, yüceltilir fakat bu güç görüş temelinde kurulabilir. Madde ile form arasındaki bağıntı

fenomenolojinin adlandırdığı gibi *Fundierung*[101] bağıntısıdır: Sembolik işlev tıpkı bir zemin gibi görüşe dayanır, görüş onun nedeni değildir ama o zihnin, her türlü umudun ötesinde, kullanmak zorunda olduğu doğanın bir hediyesidir. Zihin ona esasen yeni bir anlam vermelidir, öyle ki ona sadece vücut bulmak için değil var olmak için de ihtiyacı vardır. Form, içeriği tek başına bir tarz olarak tezahür edip kendisini ortaya çıkaracak kadar kaynaştırıp bütünleştirir ve düşüncenin tarihsel hazırlıklarını tıpkı Doğanın kılığına girmiş Aklın kurnazlığı gibi toplayıp birleştirir – fakat buna karşılık, entelektüel yüceltimine kadar, içerik, tıpkı radikal bir olumsallık, bilginin ve eylemin ilk kuruluşu veya temellendirmesi,[102] bilginin ve eylemin somut zenginliğini hiçbir zaman tüketemeyeceği ve spontane yöntemi her yerde yenilecekleri, varlığın veya değerin ilk kavrayışı olarak kalır. İşte formun ve içeriğin bu diyalektiğini yeniden kuracağız veya diğer bir deyişle, "karşılıklı eylem" hâlâ nedensel düşünceyle uzlaşma ve bir çatışmanın formülü olduğuna göre, bu çatışmanın olacağı ortamı, yani varoluşu, olgunun ve tesadüfün, ondan önce ve onsuz varolamayacak devamlı ele alınışını betimleyebiliriz.[103]

---

101 [*Fundierung*: "temellendirme". Üçüncü ve altıncı *Mantıksal Araştırmalar*. Husserl bilinç eylemlerinin kökensel bileşenleriyle ilgilenir ve bu bileşenlerin bireysel nesnelerin dolaysız duyumsanır algılarının bileşenleri olduğunu savunur. Temellendirme kavramı form/madde ikiliğinin aşılmasını sağlamalıdır.]

102 Husserl'in gözde sözcüğü *Stiftung*'u kastediyoruz.

103 III. Bölüm'e bakınız. E. Cassier, şüphesiz Kant'ı çoğunlukla "deneyimin entelektüel yüceltimini" (*Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, s. 14) öne çıkarmakla itham ettiğinde, sembolik anlam gebeliği (*préguance sembolique*) mevhumuyla, maddenin ve formun mutlak eşzamanlılığını ifade etmeye çalışlığında veya Hegel'in terimleriyle zihnin geçmişini mevcut derinliğinde koruyup kolladığı düstürunu sıra kendisine gelince yeniden ele aldığında benzer bir gaye ortaya koyuyor. Fakat farklı sembolik formların bağıntısı muğlak kalır. *Darstellung* işlevinin, Bedeutung işlevinin gölgesi, ebedi bilincin kendine dönüşünde bir moment olup olmadığını hâlâ kendimize soruyoruz – veya tam tersine *Bedeutung* işlevinin ilk kurucu "dalga"run öngörülemez büyümesi olup olmadığını. Cassier, bilincin ancak sentezleyebildiklerini çözümleyebileceğine dair Kantçı formülü ele aldığında, hiç şüphesiz, kitabının içerdiği fenomenolojik ve hatta eksistensiyal çözümlemelere rağmen, ki onlardan yararlanmaya devam edeceğiz, entelektüalizme geri dönüyor.

"Sembolik işlevin" kendisini neyin oluşturduğunu kavramak istersek, öncelikle zekânın bile entelektüalizmle uyuşmadığını anlamamız gerekir. Schn.'de düşünceyi sıkıntıya sokan şey somut verileri eşsiz bir *eidos*'un örnekleri veya bir kategori altında kavrayamaması değildir, tam tersine, onları ancak alenen sınıflandırarak birbirlerine bağlayabilir. Örneğin hastanın şu basit benzerlikleri bile anlamadığını görüyoruz: "kuşlar için tüyler neyse kediler için kürk aynı şeydir" veya "sıcaklık tava için neyse lamba için ışık aynı şeydir" veya "ışık ve renk için göz neyse sesler için de kulak aynı şeydir". "Masanın ayağı" veya "çivinin başı" gibi günlük terimlerin nesnelerin hangi kısmına işaret ettiklerini bilse bile onlardaki metaforik anlamı yakalayamaz. Aynı kültür seviyesindeki öznelerin de söz konusu benzerliği *açıklayamadıkları* olur ama bunun nedeni hastalarınkinin tam tersidir. Normal özne için benzerliği anlamak onu çözümlemekten daha kolaydır, tam tersine hastanın anlaması için onu kavramsal çözümlemeyle aydınlatması gerekir. "İki bağıntının özdeşliğini, sonuca bağlamak için, aracı terim olarak kullanacağı, ortak materyal bir özellik arar."[104] Örneğin, göz ve kulak benzerliği üzerine düşünür ve ancak şunu söylediği anda anlar: "Göz ve kulak her ikisi de duyu organlarıdır, öyleyse benzer bir şey üretmelidirler." Benzerliği, verili iki terimin onları düzenleyen bir kavramla fark edilmesi olarak betimlersek, patolojik olmayan ve benzerliğin normal kavranışını bütünlemek için hastanın gerçekleştirmesi gereken dönüşümü temsil eden davranışı normal olarak sunarız. "Hastadaki bir *tertium comparationis*[105] seçimindeki bu özgürlük normal insanda imgenin sezgisel belirleniminin tam zıddıdır: normal kavramsal yapılarda kendine özgü bir özdeşlik yakalar, onun için düşüncenin yaşayan girişimleri simetriktir ve aynı anda

104 Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit*, s. 262.

105 [*tertium comparationis*: bir karşılaştırmanın üçüncü terimi. İki şeye ortak olan niteliktir söz konusu olan. O karşılaştırmayı *mümkün kılar*].

gerçekleşirler. İşte böylece benzerliğin özünü 'yakalar', bu anlayış temin ettiği ifade ve açıklamayla uygun bir şekilde ortaya çıkmasa da, bir öznenin anlamaya muktedir olup olmadığını her zaman sorabiliriz".[106] Dolayısıyla yaşayan düşünce bir kategori altında sınıflandırılmaya ilişkin değildir. Kategori, kapsamı içine aldığı terimleri dışsal imleme dayatır. Schn. gözü ve kulağı "duyu organları" birbirlerine bağlamak için kurulu dili ve onun kapsadığı anlam bağıntılarını tutar. Normal düşüncede göz ve kulak derhal işlevlerinin benzerliğine göre yakalanır ve bağıntılarının "ortak özellikte" sabitlenmesi ve dile kaydolması için öncelikle görüşün ve duymanın tekilliğinde doğuş anında fark edilmesi gerekir. Hiç şüphesiz, söyle cevap verebiliriz: eleştirimiz düşünceyi mantıksal bir eyleme benzeten üstünkörü bir entelektüalizme karşıdır ve işte tam tamına refleksif çözümleme yüklemin temeline kadar çıkar, ayrılamazlık yargısının berisinde ilişki yargısını, sınıflandırmanın berisinde, mekanik ve formel tertip olarak, düşüncenin kendisinden itibaren yüklemde husule gelen anlamın öznesine yatırım yapacağı kategorik eylemi bulur. Böylece, kategorik işlev eleştirimiz, kategorik ampirik kullanımının arkasında kendisi olmadan ilkinin anlaşılamayacağı transandantal bir kullanım ortaya çıkarmaktan başka bir sonuca yol açmaz. Fakat bunun yanında ampirik kullanım ile transandantal kullanım arasındaki ayrım, söz konusu zorluğu çözmek yerine gizliyor. Eleştirel (kritik) felsefe, ampirik düşüncenin temin ettiği ve bizim gerçekleştirmekle yükümlü olduğumuz tüm sentezlere ilişkin transandantal etkinliğin düşüncesinin ampirik tertiplerinin üzerinden geçer. Fakat aktüel olarak bir şeyi düşündüğümde, zaman dışı bir sentezin teminatı yetmez ve düşüncemi kurmak için gerekli de değildir. Sentezi, şimdi, yaşayan şimdide yerine getirmek gerekir aksi takdirde düşünce transandantal öncüllerinden kopar. Düşündüğüm zaman, her zaman kendisi olduğum ebedi özneye yerleştiğimi söyleye-

106 *Agy*, s. 263.

meyiz zira düşüncenin hakiki öznesi, edimsel dönüşümü ve yeniden ele alışı gerçekleştirendir ve yaşamını zaman dışı hayalete iletir. Öyleyse, zamansal düşüncenin nasıl kendi kendine kurulduğunu ve kendine özgü sentezini gerçekleştirdiğini anlamalıyız. Nasıl ki normal özne, gözün görüşe bağıntısının, kulağın duymaya bağıntısıyla aynı olduğunu hemen anlarsa, göz ve kulak ona hemen aynı dünyaya erişim araçları olarak verilmiştir, o eşsiz bir dünyanın yüklem öncesi kesinliğine sahiptir, öyle ki duyu organlarının denkliği ve onların benzerliği şeylerde okunur kavranılmadan önce yaşanabilir. Kantçı özne bir dünya ortaya koyar fakat bir hakikati doğrulamak için, fiili özne halihazırda bir dünyaya veya dünyada-olan-varlığa sahip olmalıdır, yani çevresinde öyle bir imleme dizgesi oluşturmalıdır ki bu dizgede aktarımlar, ilişkiler, katılımlar kullanmak için açıklamaya ihtiyaç olmamalıdır. Evimde gezinirken, hiçbir söylemden yardım almadan, banyoya doğru giderken odadan geçeceğimi, pencereden bakarken şömineyi soluma alacağımı bilirim ve bu küçük dünyada her jest, her algı dolaysız olarak binlerce virtüel koordinasyona göre konumlanır. İyi tanıdığım bir arkadaşımla çene çalarken, onun her sözü ve benimkiler, herkes için ne ifade ettiklerinin dışında, eski konuşmalarımızı hatırlamaya ihtiyacımız olmadan, onun karakterinin ve benimkinin başlıca boyutlarına birçok gönderiyi kapsar. Deneyimime ikinci anlamını veren kazanılmış bu dünyalar, bizzat kendileri, onlarda ilk anlamı kuran esas dünyadan koparılmıştır. Aynı şekilde, "bir düşünceler dünyası", yani mental işlemlerimizin tortulaşması vardır ve onlar, tıpkı halihazırda burada olan ve genel olarak verilen şeyler gibi, her an kendilerinden itibaren sentez oluşturmamıza gerek kalmadan kavramlarımıza ve elde edilmiş yargılarımıza güvenmemizi sağlar. İşte böylece orada bizim için, vurgulanmış bölgeleri ve muğlak bölgeleriyle, bir çeşit mental panaroma, bir sorular fizyonomisi ve araştırma, keşif ve apaçıklık gibi entelektüel durumlar mümkün olur. Fakat "tortulaşma" sözcü-

ğü bizi yanıltmamalı: bu kasılmış (*contracté*) bilgi bilincimizin temelinde sabit bir yığın değildir. Evim benim için kuvvetlice birleştirilmiş bir dizi imge değildir, çevremde aşina bir muhit olarak kalması için, "ellerimde" veya "bacaklarımda" başlıca mesafelere ve yönlere hâlâ sahip olmam gerekir ve vücudum ona yönelimsel ağlar çokluklarıyla gitmeli. Aynı şekilde, elde edilen düşüncelerim mutlak kazanımlar değildir, mevcut düşüncemin her anından beslenirler, bana bir anlam sunarlar fakat onu geri veririm. Aslında, serbest kazanımımız her an mevcut bilincimizin enerjisini ifade eder. Bazen yorgunlukta olduğu gibi zayıflar ve dolayısıyla benim düşünce "dünyam" fakirleşir ve hatta bir veya iki takıntılı fikre indirgenir; bazen de tam tersine kendimi tüm düşüncelerime veririm ve önümde edilen her söz sorular, fikirler filizlendirir, mental panoramayı yeniden sınıflandırıp düzenler ve kesin bir fizyonomiyle sunar. Böylece kazanılmış olanın gerçekten kazanılmış olması için yeni bir düşünce hareketinde ele alınması gerekir ve bir düşüncenin yerleşmesi için kendi durumunu bizzat kendisi yüklenmelidir. Bilinci özü bir veya iki dünya vermektir, yani kendi *önünde* tıpkı şeyler gibi kendi düşüncelerini var etmeye ilişkindir ve kuvvetini, ayrılmaz bir şekilde bu manzaraları betimleyerek ve onları terk ederek kanıtlar. İkili tortulaşma ve kendiliğindenlik momentleriyle dünyanın yapısı bilincin merkezindedir ve tıpkı "dünya"nın eşitleştirilmesi (*nivellement*) gibi aynı anda ve birini diğerine indirgemeden Schn.'in entelektüel, algısal ve motor sıkıntılarını anlamaya muktedir olacağız.

Algının klasik çözümlemesi[107] duyusal veriler ile onların bir müdrike eyleminden elde ettikleri imleme arasında bir ayrım yapar. Bu bakış açısından algı sıkıntıları duyusal yeter-

107 Algının daha ayrıntılı bir incelemesini ikinci bölüme saklıyoruz ve burada sadece Schn.'in temel sıkıntısını ve motor sıkıntısını aydınlatmak için gerekli olan şeyleri aktaracağız. Bu tekrarlar kaçınılmazdır zira göstermeye çalıştığımız gibi, algı ve öz-vücut deneyimi birbirlerine bağlıdır.

sizlikler veya bilgiye değin (*gnosique*) sıkıntılar olabilir. Oysa ki Schn. vakası bize duyusallık ile anlamlandırma arasındaki birleşmeyi ilgilendiren yetersizlikler gösterir ve bu yetersizliklerin birinin diğeri ile olan eksistansiyal koşullamadan ileri geldiğini aktarır. Hastaya, kopçası ilk bakışta görülmeyeceği şekilde bir kalem kutusu verirsek, kalem kutusunu tanımak için hasta şu aşamalardan geçer: "Hasta 'bu siyah, mavi ve açık der. Uzunlamasına beyaz bir leke var. O çubuk biçiminde. Herhangi bir alet olabilir. Parlıyor. Yansıması var. Renkli bir cam da olabilir". İşte bu sırada kalem kutusunu yaklaştırıyoruz ve kopçayı hastaya doğru çeviriyoruz. Hasta devam eder: "Bu bir kurşun kalem veya kalem sapı olmalı. (kalem kutusunun dış kısmına dokunur.) Bir şeyleri not etmek için buraya konur."[108] Dilin, fiili olarak görülen her şeye mümkün imlemeler temin ederek tanımanın her aşamasına müdahele ettiği açıktır ve tanıma da dilin "uzunlamasına"dan "çubuk biçimi"ne, "çubuk"tan" "alet"e, "alet"ten "bir şeyleri not etmek için alet"e ve sonunda "kalem kutusu"na giden dil bağlantılarını izleyerek gelişir. Tıpkı bir olgunun fizikçiye bir hipotez fikri vermesi gibi, duyumsanır veriler de bu imlemeleri aşılamakla yetinirler. Bilim insanının hipotezini olguların toplamıyla sağlamlaştırıp dolaylı olarak doğrulaması gibi hasta da tüm olguları düzenleyen olguya doğru kör topal yol alır. Bu yol, tezatlı yapısıyla, normal algının spontane yöntemini aydınlatıp, nesnenin somut özünü derhal görünür hale getiren ve ancak onların çevresinde "duyumsanır özellikler"in belirmesine müsaade eden bu bir çeşit imlemeler yaşamını ortaya çıkarır. Nesneyle kurulan bu yakınlık ve iletişim burada kopar. Normal insanda nesne "konuşkan"dır ve anlamlıdır, renklerin dizilimi derhal bir şeyler "söylemeye çalışır" oysa ki hastada imleme dışarıdan hakiki bir yorum eylemiyle taşınmalıdır. Karşılıklı olarak, normal insanda, öznenin eğilimleri algısal alana hemen yansır, onu kutuplaştırır veya

108 Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, s. 49.

monogramlarını basarlar veya hiçbir çaba göstermeden onda anlatımlı bir dalga ortaya çıkarırlar. Hastada algısal alan bu esnekliğini kaybetmiştir. Ondan, verili bir üçgene eş dört üçgenden bir kare oluşturmasını talep edersek, bunun imkânsız olduğunu dört üçgenden ancak iki kare yapılabileceğini söyler. Bir karenin dört köşegeni olduğunu gösterip her zaman dört üçgene bölünebileceğini gösterdiğimizde hasta şöyle cevap verir: "Evet ama bu parçaların zorunlu olarak birbirlerine uymaları yüzündendir. Bir kareyi dörde böldüğümüzde, parçaları uygun bir şekilde yaklaştırırsak, bu bir kare oluşturmak zorundadır."[109] Dolayısıyla neyin kare neyin üçgen olduğunu bilir; bu iki imlemenin bağıntısı gözünden kaçmaz bile veya en azından doktorun açıklamasından sonra karenin üçgenlere bölünebileceğini kavrar; fakat tüm (dik) üçgenlerin, alanlarının dört katı büyüklüğünde bir kare oluşturabilecekleri sonucunu çıkarmaz zira söz konusu karenin oluşumu verili üçgenlerin bir şekilde önceden bir araya getirilmiş olmalarını ve duyusal verilerin imgesel bir anlamın tasviri olmasını gerektirir. Sonuç olarak dünya ona hiçbir imleme sunmaz ve karşılıklı olarak onun niyet ettiği imlemeler de artık verili dünyada vücut bulmazlar. Özetle onun için artık dünyanın *fizyonomisi*[110] yoktur. İşte ondaki betimlemenin özelliklerini anlamamızı sağlayan şey budur. Schn. hiçbir zaman bir mode*le göre* (*nachzeichnen*[111]) betimlemez, algı dolaysız olarak harekete uzamaz. Sol eliyle nesneyi yoklar, birtakım özellikleri tanır (bir köşe, bir kenar), keşfini dile getirir ve son olarak modelsiz şekilde sözel formüle uygun bir figürün izini sürer.[112] Algılananın harekete tercümesi dilin çabuk imlemelerinden geçer, oysaki normal özne nesneye algıyla girer, yapısıyla

109 Benary, daha önce alıntılanan çalışma, s. 255.

110 Schn. kendisinin yazdığı bir mektubu dinlediğinde veya bizzat okuduğunda mektubu tanımayabilir. Hatta mektubun imzası olmadan kimin olduğunu bilemeyeceğimizi söyler (Hochheimer, daha önce alıntılanan çalışma, s. 12).

111 [*nachzeichnen*, sözcük anlamı olarak "–e göre betimlemek".]

112 Benary, daha önce alıntılanan çalışma, s. 256.

benzeşir ve nesne vücuduyla hareketlerini dolaysız olarak düzenler.[113] Özneyle nesnenin bu diyaloğu, nesnedeki dağınık anlamın özne tarafından, fizyonomik algıya işaret eden öznenin eğilimlerinin nesne tarafından ele alınışı, öznenin etrafında, kendisinden bahseden bir dünya ortaya koyar ve dünyaya öznenin düşüncelerini yerleştirir. Schn.'de bu işlev sekteye uğruyorsa, çoğunlukla insani olayların algısının ve başkasının algısının yetersizliklere maruz kaldığını görebiliriz, zira asıl onlar dışın içte ve için dış tarafından yeniden ele alınışını varsayarlar. Hastaya bir hikâye anlatttığımızda, tıpkı bir ezginin bütünü gibi, güçlü ve zayıf anları, ritmi veya karakteristik akışıyla hikâyeyi kavramak yerine, onu tek tek akılda tutulması gereken bir dizi olgular olarak hatırlar. Bu yüzden ancak hikâyeyi anlatırken belli aralıklar koyup her duruşumuzda o zamana kadar anlattıklarımızı tek bir cümlede özetlersek bütünü anlayabilir. Sıra kendisine gelip hikâyeyi anlattığında, hiçbir zaman ona aktardığımız hikâye*ye göre* ilerlemez (*nacherzählen*):[114] hiçbir şeyi vurgulamaz, hikâyenin gelişimini anlattığı kadar takip eder ve olayların akışı parça parça yeniden oluşturulur.[115] Dolayısıyla normal öznede, hiçbir çabuk çözümleme olmadan, olaylar anlatıldıkça ortaya çıkan hikâyenin bir özü mevcuttur ve bu öz daha sonra hikâyenin yeniden üretimini yönlendirir. Hikâye onun için, tarzıyla tespit edilebilir, belli bir insani olaydır ve özne onu "anlar" zira, dolaysız deneyiminin ötesinde, hikâye tarafından anlatılan olayları yaşamaya muktedirdir. Genel olarak, dolaysız olarak verili olan hiçbir şey hasta için mevcut değildir. Dolaysız deneyimine sahip olamayacağından başkasının

113 İşte Cézanne'ın saatler süren meditasyondan sonra elde ettiği, kelimenin tam anlamıyla "motif"in sahiplenilmesiydi söz konusu olan. "Filizleniyoruz" derdi. Hemen ardından: "Her şey düşey olarak düşer." J. Gasquet, Cézanne, II. bölüm, *Le Motif*, s. 81-83.

114 [*nacherzählen*, sözcük anlamı olarak: "sonra anlatmak" veya "-e göre anlatmak".]

115 Benary, daha önce alıntılanan çalışma, s. 279.

düşüncesi onun için hiçbir zaman mevcut olamaz.[116] Başkasının sözleri onun için, normal insandaki gibi *içinde* yaşayabileceği bir anlamın saydam kabuğu olmak yerine tek tek deşifre edilmesi gereken göstergelerdir. Tıpkı olaylar gibi, sözler de hasta için yeniden ele alınışın veya bir yansıtmanın motifi değil, yöntemsel bir yorumlamanın fırsatıdır. Tıpkı nesne gibi başkası da ona bir şey "söylemez", ona sunulan hayaletler, çözümlemeyle elde edilen entelektüel anlamlandırmadan ziyade birlikte-varoluşla elde edilen bu kökensel anlamlandırmadan yoksundur.

116 Kendisi için önemli bir konuşmadan, konuşmacının sözlerini değil ancak genel konuyu ve çıkan sonucu aklında tutabilir: "Bir konuşmada, konuşmamı gerektirecek sebepler sayesinde ne söylediğimi bilirim: başkasının söylediklerini akılda tutmak daha zordur zira onlar üzerine bir hâkimiyetim yok (*Anhaltspunk*)" (Benary, daha önce alıntılanan çalışma, s. 214). Dolayısıyla, sohbet sırasında hastanın kendi tutumunu yeniden kurduğunu ve ondan çıkarım yaptığını görüyoruz ve bizatihi kendi düşüncelerini bile dolaysız olarak "yeniden ele alma"ya muktedir olduğunu görüyoruz.

GÖZ VE TİN

II[1]

VALÉRY, ressam "vücudunu katmaktadır" der. Gerçekten de bir Tin'in nasıl resim yapabileceği bilinmez. Ressam, dünyaya vücudunu vererek, dünyayı resme dönüştürür. Bu töz dönüşümlerini anlamak için, işlem yapan ve şimdi varolan vücudu bulmak gerekir – bir uzay parçası, bir işlevler demeti olmayıp bir görüş ve hareket girişikliği olan vücudu.

Bir şeyi görmem yeter, ona ulaşmayı bilmem için; bunun sinir mekanizmasında nasıl gerçekleştiğini bilmesem bile. Devingen vücudum, görünür dünyadan sayılır, ona dahildir ve bu yüzden ben onu görünürde yönetebilirim. Ayrıca görüşün harekete asılı olduğu doğrudur. Ancak baktığımızı görürüz. Gözlerin hiçbir hareketi olmasaydı görüş ne olurdu; ve onların hareketi şeyleri nasıl karıştırmazdı, eğer bu hareketin kendisi refleks ya da kör olsaydı, eğer bu hareketin antenleri, açıkgörürlüğü olmasaydı, eğer görüş bu harekette kendinden önce gelmeseydi? Bütün yer değiştirmelerim ilke olarak karşımdaki manzaranın bir köşesinde bulunurlar, görünürün haritasına taşınırlar. Bütün gördüklerim ilke olarak ulaşabileceğim bir yerdedir, hiç değilse bakışımın ulaşabileceği bir yerde, "yapabilirim"in haritasında saptanmış olarak. Haritaların her ikisi de tamdır. Görünür

1 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Fr. çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis, 1996, s. 32-44. Metnin burada yeniden yayınlanmasına onay verdikleri için Metis Yayınları yetkililerine teşekkür ederim ve kitabın tamamının okunmasını tavsiye ederim. (Yay. h.)

dünya ile devinme tasarımlarının dünyası aynı Varlık'ın bütüncül bölümleridir.

Bu yeterince düşünülmeyen olağanüstü nitelikteki birbirinin sınırını aşma durumu, görüşü, zihin önünde dünyanın bir tablosunu ya da temsilini, bir içkinlik ve ideallik dünyasını koyan bir düşünce işlemi olarak kavramayı engeller. Görünür içinde vücuduyla batmış olarak, kendisi de görünür olarak, gören gördüğünü ele geçirmez: Ona yalnızca bakış ile yaklaşır, dünyaya açılır. Ve dahil olduğu bu dünya da kendinde değildir, ya da madde değildir. Hareketim, öznel sığınağın dibinden, uzamda mucizevi bir şekilde gerçekleştirilen bir yer değiştirmeyi buyuran bir zihin kararı, bir mutlak yapma değildir. O, bir görüşün doğal devamı ve olgunlaşmasıdır. Bir şey konusunda hareket ettirildiğini söylerim, oysa benim vücudum *kendini* hareket ettirir, benim hareketim *kendini* açar. O, kendini bilmezlik içinde değildir, kendisi için kör değildir, bir "kendi" ile parıldamaktadır...

Bilmece şudur: Vücudum hem görendir, hem de görünürdür. O ki her şeye bakmaktadır, kendine de bakabilir ve o zaman, gördüğünde kendi görme gücünün "öbür yanı"nı tanıyabilir. Kendini, gören olarak görmektedir; kendine dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir. Bir kendidir, herhangi bir şeyi ancak özümleyerek, kurarak, düşünceye dönüştürerek düşünen düşünce gibi saydamlıkla değil –ama karıştırmayla, narsisizmle, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla bir kendidir– öyleyse şeylerin arasında tutulmuş bir kendi, bir yüzü ve bir sırtı olan, bir geçmişi ve bir geleceği olan bir kendi...

Bu ilk paradoks, daha başkalarını üretmeyi sürdürecektir. Görünür ve devingen olarak, vücudum şeylerdendir, onlardan biridir, dünyanın dokusunda tutulmuştur ve onun tutarlılığı bir şeyinkidir. Ama madem ki görmekte ve hareket etmektedir, şeyleri kendi etrafında çember halinde tutar, onlar

kendisinin bir eki ya da uzantısıdır, onun tenine geçmişlerdir, onun bütüncül tanımına dahildirler ve dünya vücudun kumaşından yapılmıştır. Bu devrilmeler, bu antinomiler, bakışın tutulduğunu ya da şeylerin ortasından gerçekleştiğini söylemenin değişik tarzlarıdır – bir görünürün görmeye başladığı, kendisi için ve her şeyin görüşüyle görünür olduğu yerde; kristalde ana su gibi, hisseden ve hissedilen bölünmezliğinin sürüp gittiği yerde.

Bu içsellik, insan vücudunun maddi düzenlenişinden önce gelmez, ne de onun sonucudur. Eğer gözlerimiz, bakışımızın, vücudumuzun hiçbir bölümüne erişmesine olanak vermeyecek şekilde oluşmuş olsaydı, ya da kötücül bir düzen ellerimizi şeylerin üzerinde gezdirmemizi sağlayıp vücudumuza dokunmamızı engelleseydi –ya da sadece, bazı hayvanlar gibi, görsel alanların kesişmesine olanak vermeyen yan gözlere sahip olsaydık– bu kendini yansıtmayacak olan, kendini hissetmeyecek olan, bu neredeyse elmas sertliğinde olan, tam olarak ten olmayan vücut, bir insan vücudu olmayacaktı ve insanlık olmayacaktı. Ama insanlık bizim eklemlerimiz tarafından, gözlerimizin konumlanışı tarafından (ne de, bizim için vücudumuzun bütününü görünür kılıyor olmalarına rağmen aynaların varlığı tarafından) bir etki olarak üretilmemektedir. Bu olumsallıklar ve benzerleri –ki bunlarsız insan olmazdı- salt bir dayatmayla tek bir insanın oluşunu bile sağlayamazlar. Bir vücudun canlılığı, onun kısımlarının yan yana bitiştirilmesi değildir – ne de başka yerden gelmiş bir tinin otomata inmesidir ki bu hâlâ vücudun kendisinin içsiz ve "kendi"siz olduğunu varsaymak olacaktır. Bir insan vücudu, gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında, bir gözle diğeri arasında, el ile el arasında bir çeşit kesişme olduğunda, hisseden-hissedilir'in kıvılcımı parladığında, sönmeyecek bu ateş yandığında –ta ki vücudun biz kazası hiçbir kazanın yapmaya yetmeyeceğini bozana kadar– buradadır.

Oysa bu garip değiştokuşlar sistemi verilir verilmez, resmin bütün sorunları ortadadır. Bunlar vücudun bilmecesini vurgulamakta, bu bilmece de onları doğrulamaktadır. Mademki şeyler ve vücudum aynı kumaştan yapılmışlardır, vücudumun görüşünün bir şekilde şeylerde gereçekleşmesi gerekir, ya da onların belirgin görünürlüğünün vücutta gizli bir görünürlükle katmerlenmesi gerekir: "Doğa içeridedir", der Cezanne. Nitelik, ışık, renk, derinlik –ki orada, önümüzdedirler– ancak vücudumuzda bir yankı uyandırdıkları için, vücudumuz onlara kabul verdiği için oradadırlar. Bu içsel karşılık; şeylerin bende uyandırdıkları, bulunuşlarının tensel formülü – niçin bunlar da, yine görünür olan bir çizim, (başka her bakışın, dünyayı teftişine dayanarak sağlayan gerekçeleri yeniden bulacağı bir çizim) doğurmasınlar? Böylece ikinci kuvvette bir görünür ortaya çıkmaktadır, birincisinin tensel özü ya da ikonu olan. Bu zayıflamış bir suret, aldatıcı bir görünüş, bir başka *şey* değildir. Lascaux'nun duvarında resmedilen hayvanlar, orada kireçtaşı yarığının ya da kabartısının bulunduğu gibi bulunmazlar. Ama *başka yerde* de değildirler. Biraz önde, biraz geride, duvarın ustalıkla yararlandıkları kütlesine dayanmış, kavranılmaz bağlarını hiç bozmadan, onun çevresinde parıldamaktadırlar. Benim için çok zordur, baktığım tablonun nerede olduğunu söylemek. Çünkü ben ona, bir şeye bakıldığı gibi bakmam, onu kendi yerinde saptamam, bakışım onda Varlık'ın halelerinde gibi gezmektedir, ben onu gördüğümden çok ona göre ya da onunla birlikte görmekteyimdir.

İmge sözcüğü kötü ünlenmiştir çünkü safça, bir desenin bir çıkartma, bir kopya, ikinci bir şey olduğu; ve düşünsel imgenin de özel eski püskü şeyler yığınımızın içinde bu tür bir desen olduğu sanılmıştır. Ama imge gerçekten de böyle bir şey değilse de, ne o ne de desen ve tablo kendinden'e de ait değildirler. Onlar dışın içi ve için dışıdırlar; bunu, hissetmenin iki yanlılığı olanaklı kılmaktadır; ve bu dışın içi ve için

dışı olmasa, imgelem sorununu bütünüyle oluşturan hemen-hemen-bulunuş ve olmak-üzere-olan-görünürlük hiç anlaşılmayacaktır. Tablo, komedyenin mimikleri, sıradan şeylere yokluklarında ulaşmak için hakiki dünyadan ödünç aldığım aracılar değildirler. İmgelem, şimdi olana hem çok daha yakın, hem çok daha uzaktır: Çok daha yakındır, çünkü şimdi olanın yaşamının vücudumdaki diyagramıdır, onun bakışları ilk defa sunulmuş eteni ya tensel ters yüzüdür ve bu anlamda Giacometti'nin enerjik şekilde söylediği gibi: "Bütün resimlerde beni ilgilendiren benzerliktir, yani benim için benzerlik olan: dış dünyayı bana biraz keşfettiriyor olan."[2] Çok daha uzaktadır çünkü tablo ancak vücuda göre bir benzerdir, çünkü tine şeyleri oluşturan ilişkileri yeniden düşünme fırsatını vermez, ama bakışa –onlarla birleşmesi için– iç görüşün izlerini sunar, görüşe onu içsel olarak kaplayanı, gerçeğin imgesel dokusunu sunar.

Böylelikle, içten bir bakışın olduğunu mu, tabloları hatta düşünsel imgeleri gören bir üçüncü gözün olduğunu mu söyleyeceğiz (dışarının haberlerini, bizde uyandırdıkları uğultu içinden kavrayan bir üçüncü kulaktan söz edildiği gibi)? Bunun ne gereği var; bütün iş, tenden gözlerimizin, ışıklar, renkler ve çizgiler için alıcı olmaktan daha şimdiden fazla olduklarını, esinli insanın dil yeteneğine sahip olduğunun söylendiği gibi, dünyanın görünürlük yeteneğine sahip kompüterleri olduklarını anlamak ise. Elbette bu yetenek çalışmayla hakedilir ve bir ressam, görüşünü birkaç ayda ya da yalnızlık içinde elde etmez. Sorun burada değildir. Erken ya da gecikmiş, kendiliğinden ya da müzede oluşmuş, ressamın görüşü ancak görerek öğrenir, ancak kendinden öğrenir. Göz, dünyayı görür ve dünyada tablo olmak için eksik olanı ve palette tablonun beklediği rengi ve bitirildiğinde, bütün bu eksikliklere yanıt veren tabloyu görür ve başkalarının tablolarını, başkalarının başka eksikliklere yanıtlarını görür. Bir dilin ya

2 G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, Paris, 1959, s. 172.

da yalnızca o dilin sözcük dağarcığının ve söz kuruluşlarının olası kullanımlarının sınırlayıcı bir envanteri yapılmayacağı gibi, görünürü sınırlayıcı bir envanter de yapılamaz. Kendi kendini hareket ettiren alet olarak, kendi amaçlarını icat eden araç olarak göz, dünyanın belirli bir etkisiyle heyecanlanıp onu elin izleriyle görünüre geri verendir. Hangi uygarlıkta doğarsa doğsun, hangi inançlarla, hangi konularla, hangi düşüncelerle, hangi törenlerle çevrelenirse çevrelensin ve başka bir şeye adanmış göründüğünde bile, Lascaux'dan günümüze dek, saf ya da saf değil, figüratif ya da değil, görünürlüğün bilmecesinden başka bir şey değildir ressamın kutladığı.

Burada söylediğimiz, belli bir şeye varıyor: Ressamın dünyası görünür –sadece görünür– bir dünyadır, neredeyse çılgın bir dünya çünkü tamdır, ancak kısmi olmakla beraber. Resim, görüşün kendisi olan bir sayıklamayı uyandırır, en yüksek gücünü verir ona, değil mi ki görmek *uzaktan sahip olmaktır* ve resim bu garip sahip oluşu Varlık'ın bütün yönlerine yaymaktadır – o yönler ki bu sahip oluşa girmek için bir şekilde kendilerini görünür kılmalıdırlar. Genç Berenson, İtalyan resmiyle ilgili olarak, dokunsal değerlerin çağrışımından söz ettiğinde, daha fazla yanılıyor olamazdı: Resim hiçbir şeyi çağrıştırmaz, özellikle de dokunsalı. Bambaşka bir şeyi gerçekleştirir. Neredeyse tersini: Alışılagelmiş görüşün görünmez sandığına görünür varoluş verir, dünyanın hacimliliğini elde etmek için "kas duyusu"na ihtiyacımız olmamasını sağlar. Bu yiyip bitirici görüş, "görsel verilerin" ötesinde, Varlık'ın bir dokusuna açılır (belli belirsiz duyumsal mesajlar bu dokunun vurguları ya da duraklarıdır) ve insanın evinde oturması gibi, göz bu dokuda oturur.

Dar ve basit anlamda görünürde kalalım: Hangisi olursa olsun, ressam, resim yaparken, görüşün büyüsel bir kuramını uygulamaktadır. Şeylerin kendi içine geçtiğini ya da, Malebranche'ın alaylı ikilemine göre, tinin gözler yoluyla çıkıp şeylerde dolaştığını elbet kabul etmesi gerekir, madem-

ki görürlüğünü şeyler üzerinde ayarlamayı sürdürmektedir. (Motif üstüne resim yapmıyorsa hiçbir şey değişmez: Herhalde görmüş olduğu için, dünya en azından bir kere görünürün sayılarını ona kazdığı için resim yapmaktadır). Bir filozofun dediği gibi, görüşün evrenin aynası ya da yoğunlaşması olduğunu, ya da bir diğerinin dediği gibi, *idios kosmos*'un onun aracılığıyla bir *koinos kosmos*'a[3] açıldığını, sonunda aynı şeyin orada dünyanın kalbinde ve burada görüşün kalbinde aynı ya da *benzer* bir şey olduğunu (ama görülüşünde Varlık'ın akrabası, oluşumu, dönüşümü olan etkin bir benzerlikle) elbet itiraf etmesi gerekir. Dağın kendisidir, oradan, ressama kendini gösteren, odur ressamın bakışıyla sorguladığı.

Aslında ressam ne ister ondan? Gözlerimizin önünde kendini dağ kıldığı sadece görünür olan araçları ortaya çıkarmasını ister. Işık, aydınlatma, gölgeler, yansımalar, renk, araştırmanın bütün bu nesneleri tam olarak gerçek varlıklar değildir: Onların, hayaletler gibi, yalnızca görsel bir varoluşu bulunur. Hatta onlar alışılagelmiş görüşün eşğindedirler ancak, alışılagelduğu şekilde görülmemektedirler. Ressamın bakışı onlara, aniden bir şeyin, ve bu şeyin, olmasını sağlamak için, bu dünya tılsımını meydana getirmek için, bize görünürü göstermek için nasıl etkili olduklarını sormaktadır. *Gece Nöbeti*'nde bize doğru uzanan el, yüzbaşının vücudu üstündeki gölgesi tarafından bize aynı anda profilden sunulduğunda gerçekten buradadır. Birlikte olanaklı olmayan, oysa yine de beraber olan, iki görmenin kesişmesinde, yüzbaşının uzaysallığı durmaktadır. Gözleri olan bütün insanlar bu gölge oyununun ya da benzerlerinin, bir gün tanığı olmuşlardır. Bu oyundu onlara şeyler ve bir uzay gösteren. Ama onlarda onlarsız iş görmekteydi, şeyi göstermek için kendini saklamaktaydı. Şeyi görmek için, o oyunu görmemek gerekiyordu. Alışılagelmiş anlamda görünür, öncüllerini unutmaktadır; yeniden yaratılması gereken ve içinde tutsak hayaletleri serbest bırakan

3 *Yun. İdios kosmos*: Benzer evren; *koinos kosmos*: Müşterek evren. (Çev. n.)

tam bir görünürlüğe dayanmaktadır. Modernler, bilindiği gibi, daha başka nice hayaleti özgür kılmışlardır, görme araçlarımızın resmi gamına nice gizli nota eklemişlerdir. Resmin sorgulaması, herhalde, şeylerin vücudumuzdaki bu gizli ve ateşli oluşumunu hedeflemektedir.

Demek ki bu, bilenin bilmeyene, okul öğretmenininki gibi bir sorusu değildir. Bu, bilmeyenin her şeyi bilen, oluşturmadığımız, bizde oluşan bir görüşe sorusudur. Max Ernst (ve sürrealizm) haklı olarak şunu söyler: "Şairin rolü, ünlü Gören Mektubu'ndan beri, içine düşünen ve eklemlenenin söylediğine göre yazmak olduğu kadar, ressamın rolü de içinde görüneni kuşatmak ve yansıtmaktır."[4] Ressam, büyülenme içinde yaşar. En özel edimleri –bir tek kendisinin yapabildiği o hareketler, o çizimler ki başkaları için bir ifşa olacaktır (çünkü onların aynı eksikleri yoktur)– ona, yıldız kümelerinin çizgisi gibi, şeylerin kendisinden kaynaklanıyormuş gibi gelir. Kendiyle görünür arasında, roller kaçınılmaz olarak yer değiştirir. Bu yüzden, nice ressam şeylerin kendilerine baktığını söylemiştir ve Klee'nin ardından André Marchand şöyle der: "Bir ormanda birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim... Ben oradaydım, dinliyordum... Bence ressam evren tarafından delinmelidir, onu delmek istememelidir... Ben, içten batmış, gömülmüş olmayı beklemekteyim. Belki de ortaya çıkmak için resim yapıyorum".[5] Esin (*inspiration*) denilen, kelimesi kelimesine anlaşılmalıdır: Gerçekten de Varlık'ın soluk alması (*inspiration*) ve soluk vermesi (*expiration*) vardır. Varlık'ta solunum (*respiration*) vardır, etkinlik ile edilginlik birbirinden öylesine az ayırt edilebilir ki kim görüyor, kim görülüyor, kim resmediyor, kim resmediliyor artık bilinmez. Bir insanın, ana vücudunda ancak gücül bir görünür durumunda olanın hem bizim için hem kendisi

4 G. Charbonnier, *agy*, s. 34.
5 G. Charbonnier, *agy*, s. 143-145.

için görünür olduğu anda doğmuş olduğu söylenir. Ressamın görüşü, devam edilmiş bir doğumdur.

Tabloların kendinde, görüşün figürlü bir felsefesi ve sanki onun ikonografyası aranabilir. Eğer Hollanda resminde (ve başka resimlerde), ıssız bir iç mekân, çok kez, "aynanın yuvarlak gözü" tarafından "hazmedilmekteyse",[6] bu bir rastlantı değildir. Bu insan-öncesi bakış, ressamınkinin simgesidir. Işıklardan, gölgelerden, yansımalardan daha tam bir şekilde, aynasal imge şeylerde görüşün çalışmasının taslağını yapar. Bütün öteki teknik nesneler gibi, aletler gibi, işaretler gibi, gören vücuttan görünen vücuda açılan devre üstünde belirmiştir ayna. Her teknik, "vücut tekniğidir". O, tenimizin metafizik yapısını figürleştirir ve genişletir. Ayna belirir, çünkü ben gören-görünür'ümdür, çünkü hissedilirin bir yansımasallığı vardır; ayna onu tercüme eder ve iki kat yapar. Onun aracılığıyla dışım tamamlanır, bende en gizli olan her şey bu *yüze* geçer, daha önce suda yansımamın bana sezdirdiği bu düz ve kapalı varlığa. Schilder[7] şunu gözlemler: Ayna karşısında pipo içerken, tahtanın düz ve yanan yüzeyini yalnızca parmaklarımın olduğu yerde değil, o şanlı parmaklarda da, aynanın dibindeki o yalnız görünür parmaklarda da hissetmekteyimdir. Aynanın hayaleti, tenimi dışarı sürükler ve böylece vücudumun bütün görünmezi, gördüğüm öteki vücutları sarabilir. Bundan böyle, vücudum başkalarının vücutlarından alınmış parçalar taşıyabilir; aynı şekilde, benim tözüm onlara geçer; insan, insan için aynadır. Ayna ise, şeyleri gösterilere, gösterileri şeylere, beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren bir evrensel büyünün aletidir. Ressamlar çoğu kez aynalar üzerinde düş kurmuşlardır, çünkü bu "mekanik zımbırtı"nın altında (perspektifin altında olduğu

6 Claudel, *Introduction à peinture hollandaise*, Paris, 1935, yeniden basım 1946.
7 P. Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, New York, 1935, yeniden basım 1950.

gibi)[8] görenin ve görünürün dönüşümünü tanımaktaydılar – ki bu, tenimizin ve onların istidadının tanımıdır. Kendilerini resim yaparken göstermeyi çoğu kez sevmiş olmaları da işte bundandır (hâlâ da sevmektedirler: Matisse'in desenlerine bakınız) – o an gördüklerine, şeylerin onlardan gördüğünü ekleyerek, sanki dışında hiçbir şeyin kalmadığı ve üzerlerine kapanan bütüncül ya da mutlak bir görüşün olduğuna tanıklık edercesine. Bu karanlık işlemleri ve hazırladıkları iksirleri, putları nasıl adlandırmalı, anlama yetisinin dünyasında nereye yerleştirmeli? *Bulantı*'nın söz ettiği, bir tualin yüzeyinde hâlâ gerçekleşmeyi ve yeniden gerçekleşmeyi sürdürmekte olan nice yıl önce ölmüş bir kralın gülümsemesinin orada imge olarak ya da öz olarak varolduğunu söylemek yetmez: Ben tabloya bakar bakmaz, onun kendisi, sahip olmuş olduğu en canlı yanıyla oradadır. Cezanne'ın resmetmek istediği ve çoktan geçmiş olan "dünya an'ını" tualleri üstümüze fırlatmayı sürdürmektedir; ve onun Sainte-Victoire Dağı, Aix'in üstündeki sert kayada olduğundan başka türlü –ama daha az enerjik olarak değil– oluşmaktadır ve yeniden oluşmaktadır dünyanın bir ucundan diğerine. Öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez – resim, tensel özlerden, etkin benzerliklerden, sessiz anlamlardan oluşan düşsel evrenini açarak bütün kategorilerimizi bulandırmaktadır.

8 Robert Delaunay, *Du cubisme à l'art abstrait*, Pierre Francastel'in yayınladığı defterler, Paris, 1957.

GÖRÜNÜR VE GÖRÜNMEZ NOTLAR[1]

Fransızcadan çev. Ahmet Soysal

Kesişme-Tersine Çevrilebilirlik

16 Kasım 1960

Sözün çocuğa sessizlik olarak girmesi gerekmektedir elbette, – ona dek sessizlik içinde ve sessizlik olarak yol açması (yalnızca algılanmış şey olarak – *Sinnvoll* sözcük ile algılanmış sözcüğün farkı) – Sessizlik = gerekli söz yokluğu. Bu verimli olumsuz'dur ten tarafından, ten'in çatlaması tarafından kurulan – olumsuz, hiçlik, ikiye ayrılmış olandır, bedenin 2 yaprağıdır, birbirinin üstüne eklemlenmiş iç ve dış'tır – Hiçlik daha çok özdeşlerin farkıdır –

Tersine çevrilebilirlik: tersine dönen eldiven parmağı – 2 tarafta olan bir seyirciye gerek yoktur. Bir taraftan, eldivenin yüzüne dayanan tersini görmem, birine öteki *ile* dokunmam yeterlidir (bir noktanın ya da alanın düzleminin ikili "temsil"i) kesişme budur: tersine çevrilebilirlik –

Ancak onunla "Kendi İçin"den Başkası İçin'e geçiş vardır – Gerçekte ne ben ne de başkası vardır olumlu'lar olarak, olumlu öznellikler olarak. Bunlar iki indir, iki açılım, birşeyin meydana geleceği iki sahne - ve ikisi de aynı dünyaya, Varlığın sahnesine aittirler.

---

1 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, s. 316-328. Bu yazı Türkçede ilk defa *Beyaz* dergisinin 15. sayısında, 1990 yılında yayınlanmıştır. Yazının burada yeniden yayımlanmasına katkılarından dolayı Sayın Ahmet Soysal'a müteşekkiriz. (Yay. h.)

Kendi İçin ve Başkası İçin yoktur. Onlar birbirinin öbür tarafıdır. Bundan dolayı birbirine katışırlar: ön-atış içeriye atış –Bu çizgi vardır, bu sınır yüzey vardır benim önümde belirli bir uzaklıkta, oradaki ben-başkası, başkası-ben dönüşü gerçekleşir–

Yalnızca eksen verilmiştir – eldiven parmağının ucu hiçliktir, - ama döndürülebilen hiçlik ve orada o zaman kimi *şeyler* görülür – Olumsuz'un gerçekten varolduğu tek "yer", kıvrımdır, iç'in ve dış'ın birbirine dayanması, döndürme noktası–

Ben-dünya
Ben-başkası kesişmesi –
Vücudum-şeyler kesişmesi, bedenimin iç ve dış olarak ikiye ayrılmasıyla gerçekleştirilmiş - ve şeylerin ikiye ayrılması (onların içi ve dışı)

Bu 2 ikiye ayrılma (*dédoublement*) olduğu için olanaklıdır:

Vücudumun 2 yaprağı arasından dünyanın geçirilişi.

Her şeyin ve dünyanın 2 yaprağı arasına vücudumun geçirilişi

Bu antropolojizm değildir: 2 yaprağı inceleyerek varlığın yapısı bulunmalıdır-

Şundan yola çıkmak: özdeşlik yoktur, ne de özdeşsizlik, ya da raslaşmazlık vardır, birbirinin çevresinde dönen iç ve dış vardır-

Benim "merkezi" hiçliğim, storkobik spiral'in ucu gibidir, ki *nerede* olduğu *bilinmez*, ki "kimse"dir.

Ben-vücudum kesişmesi: şunu biliyorum ki [erekli?] bir vücut *Wahrnehmungsbereit*'dır, pek yakın olan seyirciye kendini sunar, ona açar, *yüklü alan*'dır –

Konum, yadsıma, yadsımanın yadsınması: bu taraf, başka, başka'-dan başka. Aynı'nın ve başka'nın sorununa ne getiriyorum? Şunu: Aynı'nın başka'dan başka olması ve özdeşliğin fark'ın fark'ı olması bu, 1) Hegelci anlamda aşma, diyalektik

gerçekleştirmiyor 2) olduğu yerde gerçekleşiyor, yayılmayla, kalınlıkla, *mekânsallıkla.*

Politika - Felsefe–Edebiyat

Kasım 1960

[...] *kesişme* fikri, yani: varlıkla her çeşit ilişki *aynı zamanda* almak ve alınmaktır, alış alınıştır, *yazılıdır* ve aldığı aynı varlığa yazılıdır.

Buradan yola çıkarak, bir felsefe fikri geliştirmek: o, tüm ve etkin alış, zihinsel sahiboluş olamaz çünkü kavranılması gereken bir sahibolunanı yitiriştir – O, yaşamın *üstünde*, onda yüksek bir yerde değildir. Altındadır. Bütün düzeylerde alan ve alınan'ın hemzaman deneyidir. Onun söyledikleri, anlamları, mutlak görünmez değildirler: O, sözcüklerle gösterir. Bütün edebiyat gibi. Görünür'ün tersine yerleşmez: iki taraftadır.

Öyleyse, *mutlak* fark yoktur, felsefe ya da aşkın ile empirik arasında (ontolojik ile ontik arasında demek daha yerinde olur) – Mutlak bir biçimde saf olan felsefi söz yoktur. Saf bir biçimde felsefi olan politika yoktur, örn. Felsefi taassup yoktur, bir Manifesto söz konusu olduğunda.

Oysa felsefe dolaysız olarak *non-philosophie* değildir –*Non-philosophie*'den onda pozitivizm olanı, militan *non-philosophie* olanı atar– tarihi görünür'e indirgeyeni, ona daha iyi uymak bahanesiyle onu derinliğinden yoksun edeni: irrasyonalizm, *Lebensphilosophie*, faşizm ve komünizm ki bunların felsefi anlamları vardır elbet ama kendilerinden saklı

Doğa

Kasım 1960

"Doğa ilk gündedir": O, bugün oradadır. Bu demek değildir: kaynaksal bölünmemişlik mitos'u ve *dönüş* olarak raslaşma.

Urtümlich, Ursprünglich geçmişten değildir.

Şimdiki zamanda dünyanın tenini bulmak söz konusudur (geçmişte değil) bir "hep yeni"yi ve "hep aynı"yı. – Bir çeşit uykunun zamanı (ki Bergson'un doğmakta olan süresidir, hep yeni ve hep aynı). Duyulur, Doğa geçmiş şimdiki zaman ayrımını aşmaktadır, birinden ötekine içeriden bir geçiş gerçekleştirmektedirler Varoluşsal bengilik (*Eternité existentielle*). Yıkılmaz, barbar ilke.

Bir Doğa Psikanalizi yapmak: o ten'dir, annedir.

Bir ten felsefesi, onsuz psikanalizin antropoloji kalacağı koşuldur.

Ne anlamda gözlerimin önündeki görünür görünüm, zamanın öbür anlarının ve geçmişin dışında ve onlara sentetik olarak bağlı değildir de onları gerçekten hemzamanlıkta (simultaneité) arkasında bulundurur, kendi içinde ve o ile onlar zamanın "içinde" yan yana değil

Zaman ve kesişme

Kasım 1960

Zamanın bir noktasının Stiftung'u öbürlerine "süreklilik" olmadan, "korunma" olmadan, psykhe'de kurgusal "dayanak" olmadan, zamanın kesişme olarak anlaşıldığı andan itibaren geçebilir.

Öyleyse geçmiş ve şimdiki zaman Ineinander'dirler, herbiri sarılan-saran, - ve budur işte ten

Kasım 1960

Bizzat duyulurun posası, onun tanımlanamazı, onda "iç"in ve "dış"ın birleşmesinden, kendinin kendine kalınlık olarak değmesinden başka birşey değildir – "Duyulur"un mutlağı, bu durulmuş patlamadır, dönüş taşıyan

Döngüsellikler (vücudum-duyulur) arasındaki ilişki, "katmanlar" ya da çizgisel düzeyler arasındaki ilişkinin (ya da içkinlik-aşkın alternatifin) verdiği zorlukları vermez

Ideen II'de, Husserl, dolaşmış olanı "çözmek" "açmak"

Kesişme ve *Ineinander* fikri, tersine, çözen her çeşit analizin anlaşılmaz kıldığı fikridir – Bu, soru'nun anlamına bağlı olarak, ki o, bildirme kipinde yanıt çağırmak değildir-

Yeni bir anlaşılırlık çeşidi yaratmak söz konusudur (oldukları gibi dünya ve Varlık ile anlaşılırlık, – "dikey", *yatay* değil.

Algının Sessizliği
Sessiz söz, kesin anlamı olmayan, oysa anlam bakımından zengin – dil – şey

Kasım 1960

Algının sessizliği = ne olduğunu, kaç kenarı olduğunu vs. Söyleyemeyeceğim demir telden nesne, oysa burada (Sartre'a göre gözlemlenebilirin ölçütü burada çelişkiye uğratılmaktadır, – ve Alain'e göre imgeselin ölçütü algıda devreye girmektedir) –

Dilin benzer bir sessizliği vardır, yeniden canlanmış anlam edimleri taşımayan bir dil, bu algının taşımadığı gibi –bununla birlikte yine de işleyen ve türetici olarak odur bir kitabın yapılışında devreye giren–

"Başkası"

Kasım 1960

İlginç olan, "başkası sorunu"nu çözmek için bir dolaylı yol değildir –

Sorunun bir değişimidir

Eğer görünür'den ve görüş'ten, duyulur'dan ve duyuş'tan yola çıkılırsa, "öznellik" konusunda yepyeni bir fikir elde edilir: artık "sentezler" yoktur, çeşitlenmeleri (*modulations*) ya da kabartmaları (*reliefs*) içinden varlığa bir değme vardır-

Başkası, *dışarıdan* yazgı ve kaçınılmazlık olarak görülen bir özgürlük değildir artık o kadar, bir öznenin rakibi bir özne değildir, ama kendisini dünyaya bağlayan devir'in içinde bulunmaktadır, tıpkı bizim gibi ve böylelikle kendini bize bağlayan devir'in içindedir de –Ve bu dünya bizim için *ortak*'tır, ara dünyadır– Ve genellikten dolayı geçişlilik (*transitivisme*) vardır- Ve özgürlüğün bile kendi genelliği vardır, genellik olarak anlaşılmaktadır: etkinlik, edilginlik *karşıtı* değildir artık.

Buradan, tensel ilişkiler, alttan, üstten ve ince uçtan olduğu kadar Sarmak

Buradan, özsel sorun = ortak durumdan ex nihilo yaratı anlamında, ortak olay + geçmişte girişim anlamında ortak yapma değil, ama söyleme – dil – anlamında

Başkası, benim olduğum gibi bir kabartmadır (*relief*), mutlak dikey varoluş değil

Vücut ve ten –
Eros –
Freudizm Felsefesi

Aralık 1960

Freudizmin yüzeysel yorumu: o, anal olduğu için heykeltıraştır, dışkının daha şimdiden çamur, biçim vermek vs. olduğu için

Ama dışkı neden değildir: olsaydı, herkes heykeltıraş olurdu

Dışkı, ancak özne onu, onda varlığın bir boyutunu bulmak biçiminde yaşıyorsa, bir karakter (*Abscheu*) doğurur

Ampirizm'i yenilemek söz konusu değildir (çocuğa belirli bir karakter veren dışkı). Dışkıyla ilişkinin çocukta somut bir ontoloji olduğunu anlamak söz konusudur. Varoluşsal bir psikanaliz değil, ama *ontolojik* bir psikanaliz yapmak.

"Üstbelirleme (= döngüsellik, kesişme)= her olan, Varlığın amblemi (= karakter) olarak *vurgulanabilir* – böyle okunmalıdır

Başka bir deyişle, anal olmak hiçbir şeyi açıklamaz: Çünkü öyle olmak için ontolojik yeteneğe sahip olmak gerekir (= bir varlığı, Varlığı temsil ediyor olarak anlama yeteneği)-

Öyleyse Freud'un belirtmek istediği, nedensellik zincirleri değildir; karışım, geçişlilik (*promiscuité*) Varlığına değme olan bir polimorfizm'den ya da amorfizm'den yola çıkarak, Varlığa açılımın bir Olan'a (*Etant*) yatırımıyla bir "karakter"in saptamasıdır, – ki bu açılım bundan böyle bu *Olan içinden* oluşur.

Öyleyse, Freud'un felsefesi, beden felsefesi değil, ten felsefesidir-

O'nu, bilinçdışı'nı, -ve ben'i (tenden yola çıkarak korelatif olarak anlamak gerek)

Psikoloji'nin kavramlarının bütüm mimarisi (algı, fikir, -duygulanım, haz, arzu, aşk, Eros), bütün bunlar birden aydınlanır bütün bu terimleri *pozitif* olarak (az ya da çok kalın "tinsel") düşünmeyi bırakınca, onları negatif ya da olumsuzluklar olarak değil de (çünkü bu aynı zorlukları geri getirir) Varlığa bir tek ve toptan katılmanın, ki tendir, *farklılaşmaları* (*différenciations*) olarak (belki de "danteller" olarak) düşünmek için – O zaman Scheler'inkiler gibi sorunlar (yönelimselin enlemesine çakıştığı duygulanımsal'a bağını, ki bir aşk, haz ve acı salınımlarına göre enlemesinedir, nasıl anlamalı – personalizm) kaybolurlar: çünkü düzeyler ya da katmanlar ya da düzlemler *hiyerarşi*'si yoktur, (hep birey-öz ayrımı üstüne kurulu), her olgunun boyutsallığı ve her boyutun olgusallığı vardır – Bu da "ontolojik fark" gereğince –

Dünya içinde vücut
Aynasal imge–benzerlik

Aralık 1960

Görünür'ün *içinde* vücudum. Bu, yalnızca: o, görünür'ün bir parçasıdır, orada görünür vardır ve burada (orada'nın bir

varyantı olarak) vücudum vardır, demek değildir. Hayır. O, görünür tarafından sarılmıştır. Bir "gömme süs işi" olduğu bir düzlemde geçmemektedir olay, o gerçekten sarılmıştır, kuşatılmıştır. Bu demektir ki: Kendini görmektedir, bir görünür'dür, –ama görüyor olarak kendini görmektedir, onu *orada* bulunan bakışım onun burada, kendi tarafında olduğunu bilir– Böylelikle vücut dünyanın önünde *ayakta* dik durmaktadır ve dünya onun önünde ayakta ve onlar arasında bir kucaklaşma ilişkisi vardır. Ve bu iki dikey varlık arasında, bir sınır değil, ama bir değme yüzeyi vardır-

Ten = vücudumun edilgin-etkin (görünür-gören), kendinden kütle *ve* çalım olması olgusu-

Dünyanın teni = onun *Horizonthaftigkeit*'ı (iç ve dış ufuk), bu iki ufuk arasındaki kesin görünür'ün ince derisini saran –

Ten = olduğum görünür'ün gören (bakış) olması olgusu, ya da, ki bu da aynı kapıya çıkar, bir iç'i olması olgusu + dış görünür'ün *görülüyor* da olması olgusu, bir uzantısı olması olgusu, vücudumun kapalılığında, ki onun varlığının içindedir

Aynasal imge, bellek, benzerlik: temel yapılar (şey ile görülen-şey'in benzerliği). Çünkü bunlar dolaysız olarak vücut-dünya ilişkisinden türeyen yapılardır – yansımalar, yansıtılanlara benzemektedirler = görüş, şeylerde başlar, kimi şeyler ya da şey çiftleri görüşü çağırırlar – Bütün ruh anlatımımızın ve kavramsallaştırmamızın bu yapılardan ödünç alındığını göstermek: Örn. *refleksiyon*.

Ten

Mart 1961

Vücut gören'dir demek ilginç bir biçimde: o, görünür'dür demekten başka bir şey değildir. Gören, vücuttur diyerek söylemek istediğimi aradığımda, şundan başka bir şey bulamıyorum: o, "bir yerden" (başkasının bakış açısından –ya da: Benim için aynada örn. üç yüzlü aynada) görünür'dür bakma ediminde–

Daha doğrusu: Vücudum gören'dir dediğimde, onu deneyimleyişimde, başkasının ondan aldığı ya da aynanın ondan verdiği görüşü temellendiren ve haber veren bir şey vardır. İlke olarak benim için görünür'dür o ya da hiç olmazsa *benim* görünür'ümün bir parçası olduğu *Görünür*'e sayılmaktadır. Bu ölçüde benim görünür'üm onun üstünde dönmektedir onu "kavramak" için – Ve bunu ancak benim görünür'ümün hiçbir biçimde benim olan "temsil" değil, ama vücudumu kucaklama, onu "görme" yeteneğine sahip ten olmasından dolayı bilirim – İlkin dünya tarafından görülmekteyimdir ya da düşünülmekteyimdir.

Plan'ım **I *görünür***
II *Doğa*
III *Logos*

Mart 1961

*Hümanizm*le, ne de *natüralizm*'le, ne de sonunda *teoloji*'yle hiçbir uzlaşma olmadan sunulmalıdır – Tam olarak, felsefenin artık şu ayrımlamaya göre düşünemeyeceğimi göstermek söz konusudur: Tanrı, insan, yaratıklar - ki Spinoza'nın ayrımlamasıydı.

Öyleyse Descartes gibi *ab homine* başlamıyoruz (ilk bölüm "refleksiyon" değil) Doğa'yı Skolastiklerin anlayışından almıyoruz (2. Bölüm kendinden Doğa, Doğa felsefesi değil, ama inşa-hayvanlık *birbirine geçmişliğinin* betimlemesidir) ve Logos ile doğruyu Söz anlamında almıyoruz (III. Bölüm ne lojik'tir, ne bilinç teoloji'sidir ama insanı elinde bulunduran dilin incelemesidir.

Görünür'ü insanın içinden gerçekleşen, ama hiçbir biçimde antropoloji olmayan (öyleyse 1844 Feuerbach – Marx'a karşı) bir şey olarak betimlemek gerekir.

Doğa'yı insanın öbür tarafı olarak (ten olarak – hiçbir biçimde "madde" olarak değil).

Logos'u da insanda gerçekleşiyor olarak, ama hiçbir biçimde onun *mülkiyeti* olarak değil.

Öyle ki varılacak tarih anlayışı hiçbir biçimde Sartre'ınki gibi *etik* olmayacaktır. Marx'ınkine çok daha yakın olacaktır: *şey* olarak Kapital (Sartre'ın sunduğu gibi kısmi bir empirik araştırmanın kısmi nesnesi olarak değil), tarihin "*gizi*" olarak, Hegel mantığının "spekülatif gizlerini" dışa vuran. ("Fetiş" olarak marşandiz'in "*Geheimnis*"i (her tarihsel nesne fetiş'tir)

Madde – çalışılmış – insanlar = *kesişme*

Not: Yukarıda çevirisini sunduğumuz Notlar, Merleau-Ponty 'nin ölümüyle yarım kalan son yapıtına ilişkindir. 150 büyük sayfadan oluşan bu tamamlanmamış yapıt, 1954'te Claude Lefort tarafından yayınlanmıştır. Elyazmasının birinci sayfasının üstünde Mart 1959 tarihi yer alır. 83. sayfada 1 Haziran 1959 tarihi. Lefort'a göre yapıtın ilk 110 sayfası 1959'un ilkbaharı ile yazı arasında yazılmıştır. Geri kalan bölüm, 1960 sonbaharında yazılmıştır. Yapıtın tamamlanması durumunda boyutlarının "çok büyük" olacağını ve elimizdeki metnin de onun ancak giriş kısmından olduğunun varsayılabileceğini söylüyor Lefort.

Yazarın son işaretlerine uyarak, metni şu biçimde yapılandırmıştır Lefort: "GÖRÜNÜR İLE DOĞA: Felsefi sorgulama" ortak başlığı altında üç bölüm (DÜŞÜNCE (REFLEXION) İLE SORGULAMA, SORGULAMA İLE DİYALEKTİK, SORGULAMA İLE SEZGİ); bunların devamında BİRBİRİNE GEÇMİŞLİK-KESİŞME bölümü.

Lefort, metnin bu baskısına, Merleau-Ponty'nin çalışma notlarının bir bölümünü eklemiştir. 1958 yılının sonundan beri, Merleau-Ponty bunlara düzenli olarak tarih koymuş ve hepsini sınıflandırmıştır.

Yukarıda çevrilmiş bulunan Notlar, Merleau-Ponty'nin yazmış olduğu son Notlar arasında yer almaktadır. Düşüncesinin varmış olduğu son noktayı ve son açılımlarını ortaya koymaktadırlar. Not olma özelliklerinden dolayı zorluklar, hatta belirsizlikler içermek-

tedirler. Ayrıca, Merleau-Ponty'ye (ve gönderme yaptığı Hegel, Marx, Freud, Bergson, Husserl, Sartre, Heidegger'e...) biraz yabancı bir okur tarafından anlaşılmaları olanaksız gibi görünebilir.

MERLEAU-PONTY ÜZERİNE YAZILAR

VÜCUDUN FENOMENOLOJİSİNDEN TENİN ONTOLOJİSİNE[1]

Renaud Barbaras
Fransızcadan çev. Gül Tonak

Vücut muğlak bir varlıktır: bir şeydir, ama benim olan bir şeydir ya da daha ziyade, olduğum şeydir. Kendi vücuduma ait deneyimim, nitekim, bu deneyimi başka vücutlara ait deneyimlerimle karşılaştırmayı imkânsız kılan özellikleriyle dikkat çeker. Bir şey kendisini "etrafında dolaşabilirliğim" ile, o şeye ait bakış açılarımı isteğimle çoğaltabilişimle ıralarken, vücudum kendisini hep aynı taraftan sunar: Mevcudiyeti olası bir namevcudiyetin tersi değildir, önümde olmaktan ziyade benim*le* beraberdir. Vücuduma dokunurken diğer nesnelere dokunduğumda olduğu gibi yalnızca duyumsanabilir özellikleri (yumuşaklık, soğukluk vb.) keşfetmekle kalmam, aynı zamanda sanki üzerimde gezinen el de dokunulan nesneymiş gibi vücudumun yüzeyinde doğan bir duyumsanırlığı fark ederim. Vücut, uzamının her bir noktasında duyumsamaya muktedirdir, duyumsanır olarak duyulur: içinde öznenin ve nesnenin rolleri mütemadiyen yer değiştirir ve birbirine karışır. Nihayetinde vücudumu dünyadaki nesnelerin yerini değiştirdiğim biçimde hareket ettirmem: niyet dolayımsız olarak harekete dönüşür, bir amacım olması vücudumun sanki sihirle olmuşçasına işe koyulması için yeterlidir. Vücut dene-

1 R. Barbaras, "De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair", *Le Tournant de l'expérience* içinde, J. Vrin, Paris, 1998, s. 95-113. Yhn.

yimi o halde özneyle nesne arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Bizzat kendimin çevresindedir. Dışımdadır çünkü dünyanın etkinliklerine maruz kalabilir ve başkalarına görünür olabilir, çünkü bir ölçüde de olsa kendimi ondan soyutlayabilirim. Fakat bir yandan da kendimin en yakınındadır, samimiyetin kalbindedir: bana en derinden temas eden bana "tenim"de (*ma chair*) temas eder. Vücut bana aynı zamanda hem en çok ait olandır hem de en az.

Bunların vücudun özünü ifade etmeyen, bir öznenin vücut deneyimiyle alakalı psikolojik meseleler olduğunu söyleyerek karşı çıkmak mümkündür. Buna göre bu deneyim yanıltıcıdır zira müdrikenin bakışı altında uzamın bir parçası olan bir vücutta özel nesnel koşullarla belirlenen bir temsile varır. Nitekim varlığın yalnızca ve yalnızca iki biçimi vardır. Özne özbilinçtir, kendine saydam olmadır ve hiçbir dışsallık, hiçbir karanlık gelip içine sızamaz. Nesne dışsallıktır, *partes extra partes*'tir ve hiçbir şekilde içsellik değildir, bağrında hiçbir duyumsanırlık doğamaz. *Res cogitans* ve *res extensa* sınıflandırılışında öz vücudun deneyimine yer yoktur. Deneyimimizin şahitlik ettiği ruh ile vücut arasındaki birlik ya da en azından uyum, gerçekte tesadüfi bir nedenselliğin ifadesidir: dışsal vücutların eylemleri sinirler aracılığıyla beynin içinde hareketlere sebep olurlar, "bu da ruhuna, bu vücutlardaki türlü çeşitten nitelikleri, beyninde onların sebep olduğu hareketlerde çeşitlilik bulunduğunu hissetme fırsatı verir".[2] Bu, nedensellik sebebini doğal olarak düşünce ile uzam arasındaki ontolojik farkı aşmaya muktedir tek varlık olan Tanrı'da bulur: beyne, daha net olmak gerekirse hipofiz bezine ulaşan hareketler, "beynin böylesi hislere sahip olabilmesi için Doğa tarafından tesis edilmişlerdir."[3] Eğer böylesi bir analizin açık seçikliğe olan ihtiyaca cevap verebildiği

2 Descartes, *Dioptrique IV*, *Œuvres complètes*, Adam ve Tannery (haz.), c. VI, Paris, Vrin, 1996, s.114.

3 *Agy*, s. 130.

doğruysa da, Descartes burada doğayı doğal ışık olarak değil eğilim olarak kabul etmektedir ve bana vücut hakkında şunu öğrettiğini söyler: "Vücutla o denli birleşiğimdir ve onunla o kadar karışmış ve harmanlanmışımdır ki sanki onunla tek bir bütün oluştururum."[4] Bu yüzden Elizabeth'e yazdığı 28 Haziran 1643 tarihli mektupta üç farklı *kaynak* mefhum türü ayırt eder: Ruh yalnızca müdrikeden hareketle oluşur, vücut muhayyileye eklemlenmiş müdrikeden itibaren tasarlanır; ruh ile vücudun birliğini bize öğretense yalnızca duyulardır. Ruh ile vücut arasındaki tözel ikiliğin gerilimi ve bunların birlikleri nihayetinde müdrikenin bakış açısıyla "yaşam"ın bakış açısındaki farklılığa tekabül eder: "Yalnızca yaşamdan ve onun gündelik konuşmalarından faydalanarak ve muhayyileyi harekete geçiren şeyleri düşünmekten ve üzerlerine çalışmaktan sakınarak ruh ile vücudun birliğini kavramayı öğrenebiliriz."[5] Öz vücut deneyimi, yani kendisiyle "çok fazla karışmış ve harmanlanmış" olduğum vücudun deneyimi, o denli reddedilemez olacaktır ki düşünülemez hale gelecektir. Felsefeye girişin, saf müdrikenin bakış açısına geçişin bedeli, deneyimi yine de yaşamımızın yaşanışıyla karışan öz vücudun saf dışı bırakılması olacaktır.

Peki, alternatif zorunlu olarak sessiz kalacak olan bir öz vücut kabulu ile kendini tözel ikiliğe adamış, bu tekil deneyim karşısında yetersiz kalan bir düşünce arasında mı olmalıdır? Merleau-Ponty'nin de işaret etmiş olduğu gibi "Biz, ruh ile vücudun *bileşiğiyiz*, öyleyse bunun bir düşüncesinin olması gerekir" (*GT*, 59). Bilgi ile cehaletin arasındaki zıtlığın alternatifi, bir çıkıntının bilgisi ve bir "konum ya da yerleşme"nin (*GT*, 59) bilgisi arasındaki zıtlığa dönüşür: bir vücut fenomenolojisinin amacı tam olarak da bu bilgiyi geliştirmektir. Deneyimi, önceden verilmiş kategorilere tabi kılmak yerine, Husserl'in deyimiyle kendi anlamının saf ifadesine taşımak

4 Descartes, *Meditasyonlar VI*, c. IX, s. 64.
5 Descartes, Yazışmalar, c. III, s. 692.

ister, yani kendisini vereni kendisini veriş biçiminden, "nasıl" tezahür ettiğinden itibaren düşünür. Öz vücudun sahip olduğu tekil kendini ifşa ediş biçimi böylece, müdrikenin kesinliklerini sarsan salt psikolojik bir mesele olarak belirmek bir yana dursun, fenomenolojinin gözünde öz vücudun kendi varlığını tanımlamaktadır. Müdrikenin düşüncesinin dikte ettiği yasa adına tözler arasındaki birlik olgusunu diskalifiye etmek yerine olguyu, yaşantıyı mümkün olanın, yani düşünülebilir olanın ölçütü olarak kabul etmek söz konusudur. Vücut sorusunun fenomenoloji geleneğindeki belli başlı sorulardan biri olmasının nedeni budur: Bir vücut felsefesi şüphesiz ki ancak vücut fenomenolojisi olarak yapılabilir.

Ancak bu felsefenin kartezyanizmden dersler çıkarması gerekir: zira müdrikenin düşüncesinde, örneğin tözler ayrımı düşüncesinde, birlik fenomeni prensip olarak eksik olduğundan, bir vücut felsefesinin yolu, müdrikenin düşüncesinin koyduğu ayrımları askıya almaktan geçmek zorundadır. Oysa fenomenolojinin bu deneyimin tekilliğinin gerektirdiği felsefi yeniden yapılanmanın büyüklüğünü hemen hesaplamış olup olmadığı kesin değildir. Örneğin Husserl'de öz vücuda bir rol atfedilir, zira verilişin (*donation*) maddi, hületik (*hylétique*) momenti öznelliğin vücuda gelişini varsayar ve öz vücudun bizatihi kuruluşunun kesif bir tanımı verilmeye çalışılır, ancak bu tanım transandantal özne ile doğal nesne kutuplaşması tarafından yapılandırılan bir kuruluş süreci içinde yer alır. Oysa asıl soru vücut fenomeninin bilinç ile şey arasındaki ontolojik zıtlık sorgulanmadan ele alınmasının mümkün olup olmadığıdır. Eğer bilinç ile dünya arasındaki bir dolayım olarak anlaşılacak olursa, öz vücut bu şekilde, yani gerçek bir *birlik* olarak düşünülebilir mi? Ruhun ve şeyin tözselliğini reddetmek Descartes'ta vücudu düşünmeyi yasaklayan engelleri ortadan kaldırmaya yeter mi? Vücut fenomenolojisi ikicil (*dualiste*) bir çerçeve içinde kalmaya devam ederek, vücudu *stricto sensu* bir şey olmaması bahanesiyle bilincin bir

yapısına indirgeme riski almaz mı? Oysa eğer vücudu nesnel dışsallıktan ayırt etmek gerekliyse, vücudun kendi has "öznelliği"nin ("ben-olmasının" demek daha doğru olur) nasıl olup da kendi dışsallığından ödün vermediğini ve böylece kendisini bir bilinçle nasıl karıştırmadığını anlamak da en az bunun kadar gereklidir. Burada nihai iki vücut fenomenolojisinin bu riskten tümüyle kaçınamadığını ve gerçek bir vücut fenomenolojisinin ancak "son" Merleau-Ponty'nin tasarladığı ontoloji çerçevesinde mümkün olduğunu göstermek istiyoruz. Elbette ki vücudu, artık tekil özelliklerle donanmış bir olan (*étant*) olarak anlamamamız koşuluyla, Varlık'ın yeni bir anlamına tanıklık eden özgün bir varlık tipi olarak düşünebiliriz: Öz vücudun tanımsal özelliklerine haklarını vermek, öz vücudu yalnızca özgün değil aynı zamanda kökensel bir gerçeklik yapmaya götürecektir.

Öz Vücut

M. Henry'nin felsefesi daha en baştan "ontolojik monizm" ya da "bize bir şeyin ancak genel manada varlığın transandantal ufku içinden ya da bu ufkun dolayımıyla verilebileceğini öne süren felsefe"[6] olarak nitelediği, verilmiş olan ne olursa olsun bunu aşkınlığın ya da dışsallığın içine yerleştiren geleneğin tümünden bir kopuştur. Bu tercih vücut sorunu söz konusu olduğunda bereketlidir, zira vücudun *öz* olma niteliğinin vücudun saf ve basit biçimde bir dış nesneye indirgenmesine neden olacak biçimde çoğu zaman göz ardı edilişinin altında yatan derin sebepleri açığa çıkarır: "Ontolojik monizm felsefi tefekkürün öznel vücut düşüncesine ulaşmasını kesintisiz olarak engelleyen bu nihai sonuca varmıştır."[7] Oysa, eğer vücut deneyimi sahip olduğum değil de *olduğum* bir gerçekli-

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

ğin deneyimiyse "vücudun kendi kökensel doğasında bizzat öznelliğin varoluş alanına ait olduğunu"[8] kabul etmek gerekir. Vücut diğer nesneler arasındaki bir nesne değildir, hatta katiyen bir nesne değildir, yani hiçbir durumda dışsallığın düzenine ait değildir. O halde eğer ontolojik monizmin eleştirisi vücudun öznel boyutunu gözler önüne sermeye olanak tanıyorsa vücudun analizi de buna karşılık olarak tüm aşkınlığın kaynağı olan bu mutlak öznelliği nitelendirmeye olanak tanıyacaktır.

M. Henry fenomenolojik bir ontolojide vücuda ait ilksel bilgimiz sorununun aynı zamanda vücudun ontolojik doğası sorunu da olduğunu, zira böylesi bir ontoloji için tezahürün varlığın ölçütü olduğunu hatırlatır. Bu bilginin analizi tümüyle bir Maine de Biran okumasına dayanmaktadır. M. Henry'e göre Maine de Biran bu bilgiyi gün ışığına çıkaran ilk ve tek kişidir. Biran, benin deneyimini arazlarla modifiye edilen bir tözün deneyimi değil de, bir üretim gücünün sınanması olarak ele alarak Descartes'tan ayrılır: "Tüm bireysel varoluşumu kurması gereken bu ilksel, tözsel düşünce(yi) [...] kendi kaynağında bir eylem ya da kasıtlı bir gayretle (*effort voulu*) özdeşleşmiş halde bulurum."[9] Bununla beraber kişilik (*personnalité*) de Biran'a göre "kendisini tanıdığı kadar kendi için ya da benim gibi olan ve ancak özgürce eyleyebilmeye başlayışı kadar kendisini tanımaya başlayan organik üstü bir gücün ilk tamamına ermiş eylemiyle başlar."[10] Gayretin kendisi iyidir, zira kendisine dışsallık olmaksızın verilmiştir: Gayreti etkileyen "içerik" gayretin kendisinden başka bir şey değildir ya da daha ziyade, gayret kendiyle olan derin bir yapışıklıktır, kendini kendinden söküp ayırmanın imkânsızlığıdır, saf içkinliktir. O halde gerçekleşişiyle "bir kere olup bittikten sonra" kendisini kendisine verecek olan bir

8 *PPC*, s. 11.
9 Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, s. 25; *PPC*, s. 72.
10 *Agy*, s. 199; *PPC*, s. 144.

gayrette bulunulmamalıdır; gayretin varlığı bu kendi kendine duygulanımdan, bu kendine mesafe olmaksızın mevcut oluştan ibarettir. Gayrette, içinde kendimi terk etmediğim türden bir hareket uyandırırım: eğer ben gayretin kaynağındaki şey ise bunun nedeni benin doğumunu sağlayan şeyin bu gayret olması, benin gayretin içinde görünür olmasıdır. Hiç bir mesafe katetmeyen hareket, kendisini dinamizminin oranıyla sınırlayan eylem olarak gayret, pekâlâ da benin gerçekliğidir. O halde Maine de Biran için cogito "düşünüyorum" olarak değil de "yapabiliyorum" olarak tanımlanmalıdır. Fakat ortaya çıkan bu sonucun derinliği "cogito'yu "yapabiliyorum" olarak, bir eylem ve bir hareket olarak tanımlamakta değil, bu hareketin, bu eylemin ve bu gücün varlığının tam olarak da bir cogito'nun varlığı olduğu iddiasında yatmaktadır".[11] Başka bir deyişle, vücudun varlığı özneldir; "mutlak içkinliktir", "mutlak saydamlıktır".[12] Gayret duygusunda edindiğimiz kendi vücudumuza ait deneyim, sanki vücut başka türlü de, mesela "dışarı"dan da açığa çıkabilirmiş gibi, varlığı kendi dışında olan bir nesneyi ifşa eden basit bir deneyim değildir: bu deneyim vücudun gerçek varlığıdır. Bu iddia üstü kapalı bir akıl yürütme tarafından desteklenir: hareket, gayret vücutla ilgilidir ya da daha ziyade, "vücudumuz dünya üzerine sahip olduğumuz güçlerin tümüdür";[13] oysa bu gücün varlığı içkinliğin varlığıdır; sonuç olarak vücut öznel bir gerçekliktir. Bu durumda hareket ego ile dünya arasındaki bir aracı değildir, vücut da bir alet değildir; vücut, varlığı gayret olduğundan egonun kendisidir ve bu yüzden hareketlerimizi üzerlerine düşünmeden gerçekleştirebiliriz.

Bu yaklaşım, en azından vücudu nesne olarak kurmaya yeltenen felsefelerin kökten yetersizliğini gün ışığına çıkarması bakımından negatif bir değere sahiptir. Örneğin Con-

11 *PPC*, s. 74.
12 *PPC*, s. 79, 165.
13 *PPC*, s. 80.

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

Gayretin açığa çıkarttığı ve gerçekleştirdiği bu saf içkinlik yine de bilincin kendi üzerine kapanışı, bilinci kendisinden başka bir şeye açılma bakımından yetersiz bırakan bir kapanış olarak anlaşılmamalıdır. Her şey bir şeyin bilincidir, diye hatırlatır M. Henry; içsel (*interne*) transandantal deneyim aynı

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

14 *PPC*, s. 129.

M. Henry, Maine de Biran'ın izinden giderek halihazırda dışsallığa ait olan duyumu (*sensation*), duyma gücünden ayırmaya kesin biçimde yönelmiştir. Duyulanın yarattığı etki ne olursa olsun, hatta önemsiz ya da ancak iyi kötü belirlenmiş olsa dahi, eğer özne bu etkiyi kavrıyorsa, eğer kendisini buna veriyorsa bununla karışması mümkün değildir ve etki dışsal kalacaktır. O halde Maine de Biran ampirist gelenekte duyum terimi altında birbirine karışanları, yani içerikle durumu, hissedilenle bunun hissedilişini ayrıştırmıştır. Bu şekilde ele alındığında, duyumun materyalinden ayrı olan ve Biran'ın duygulanım olarak adlandırdığı duyma gücü, motor güçle özdeşleştirilmelidir: duyusal (*sensible*) deneyimin kökeninde hareket duygusu vardır. Duyusal izlenimlerin birleşimi ve genel olarak duyumsal alan tam olarak da açığa çıkardığı duyumların çoğulluğunun bağrında süregelen öznel gayretin özdeşliğine dayanır. Hareketin transandantal statüsü bilhassa dokunuşta bariz haldedir: "Hareketlerimizi şeylere ya da şeylerin üstüne doğru yönelterek, kendimizde sanki gerçeğin tözünün ta kendisini kaplarmış gibi olan dokunsal duyumlar uyandırırız".[15] Oysa duyum gayretin eşanlamlısı olan bir duymada kuruluyor olsa bile bu durum duyumun yalnızca içsel ya da içkin olduğu anlamına gelmez: öznel hareket direnen bir terimle (*terme résistant*) ilgili olduğundan bu hareketle beliren aşkınla bütünleşir, aşkının içinde aşkının mevcudiyetinin ta kendisi olur. M. Henry bu noktada duyusal deneyimi hem öznel bir tecrübe hem de bir dışsallıkla karşılaşma olarak anlamaya varır: "Motor dokunuş bir hareket olduğundan buna tezahür eden, bize sundukları direnişin içinde olan şeylerin kendisi ve bu direnen sürekliliğin (*continu résistant*) içine işlemiş, ona ait ve dünyanın gerçek varlığının duyumsal belirlenimleri olan dokunsal duyumlardır."[16] Duyma hareket olduğundan ortaya çıkardığı nitelikler aşkının belirlenimle-

15 *PPC*, s. 113.
16 *PPC*, s. 114.

ridir; ancak bunlar bir kendindelik oluşturmazlar, duyusal olarak kalırlar, zira hareketin varlığı öznelliktir.

M. Henry'e göre vücudun yaşamı egonun mutlak yaşamının bir parçasıdır: "Özgün vücutsallık [...] her türlü aşkınlıktan muaftır, içinde başka hiç bir dışsallık ortaya çıkmaz. Vücutsallık radikal bir içselliktir".[17] Ancak eğer öznel hareketin vücudun kökensel varlığını kurduğu doğruysa, yine de öz vücut deneyimimiz kendisini bu içkin yaşantıyla sınırlamaz. Eğer elin kökensel varlığı bunun "içeriden" yaşanmış olan kavrama gücüyse, bu güç yine de vücudun başka kısımlarıyla da temasa giren ve kendisini içinde uzamın ve biçimin ortaya çıktığı dokunsal bir keşfin nesnesi yapabilen bir elin gücüdür. Öz vücut sorununu kesin bir ifadeyle ortaya koyabilmek için deneyimin bu boyutunu hesaba katmak gerekir: aşkının bir parçası olan bu el nasıl olup bir diğer yandan da "benim" olarak, bir kavrama gücü tarafından mesken edinilmiş olarak nitelenebilir? Aşkın vücut ile ego'nun birliği bunları birbirinden ayıran radikal ontolojik ikiliğe rağmen nasıl düşünülebilir? Çözüm, direnen sürekliliğin ortasındaki bir tasdik edişten geçer. Maine de Biran da aslında şuna dikkat çeker: "Öz vücudun, sadece kasıtlı bir gayrete ve iradeye boyun eğen veya itaat eden organik bir direnişe şıp diye verilen cevaba dayanan, dolayımsız bir bilgisi vardır."[18] Başka bir deyişle, yabancı vücut kendisini gayrete sunduğu mutlak direnişle tezahür ettirirken, öz vücudun aşkın varlığı ancak *göreceli* bir direniş sunar. Gayret karşısında boynunu eğen, nihayetinde kendi salahiyetimize dahil olan bu ortam, bir "içsel uzam", belirsiz ve limitsiz olan bir uzam tanımlar. Öz vücudun aşkın varlığı, gayretin hâlâ ona aitken vardığı, bir şekilde onun içinde olan ve dolayısıyla onun tarafından aşılan limit olan *organik* vücuttur. Bu organik kütlenin kendisinde de ayrışmalar var-

17 Michel Henry, "Le concept d'âme a-t-il un sens?", *Revue philosophique de Louvain* içinde, c. 64, 1966 (Bundan böyle *CA*), s. 29.

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

dır; organları vardır ve bu organlar gayrete boyun eğişinin farklı biçimlerine tekabül ederler. Elbette ki bunlar mekânda ortaya çıkmazlar ya da fizyolojik olarak farklılaşmış değildirler: Kökensel öznel vücudun dolayımsız mütekabilleri olarak, üstlerine uyguladığımız baskının içinden tanıdığımız bölgeler olarak kalırlar. Aşkın vücudun birliği o halde aşkın bir birlik olamaz: organik mekânın farklı kısımlarını hareket ettiren öznel güçle kurulmuştur ve bu kısımlara bu şekilde vücutsal bir şema kimliği sağlamıştır. Bu şekilde ele alındığında aşkın vücut ile öznel vücut arasındaki birlik sorunu, yani nihayetinde öz vücut sorunu olarak adlandırabileceğimiz sorun, tam da bu sayede çözüme ulaşır: "Aşkın vücudun birliği kökensel vücudun öznel birliği olduğu için bu iki vücut aynıdır ve tek ve aynı yaşam tarafından kat edilirler."[19] Ancak yine de buradan hareketle bunun saf ve basit bir özdeşleşme olduğu kanaatine varılmamalıdır: dokunma gücü ile bunun ulaştığı terim birbirine ne kadar karışmıyorsa organik vücutla öznel vücut da birbirine o kadar karışmaz. Bu birlik, yalnızca organik vücudun varlığının hiç bir ontolojik kendine yeterliliğin keyfini çıkaramadığı, bir "soyut varlık" olarak kaldığı anlamına gelir. Özdeşliği tümüyle öznel vücudun özdeşliğine dayanmaktadır, üstelik bu kimlik direnen kutbu olduğu hareketle karıştırılamayacak olmasına rağmen: organik vücut ancak sahip olduğu güçle varlığa ulaştırılmışlığıyla bizim emrimize amade olandır. M. Henry bu noktada kendisini vücudun yaşantısını dışsallığa batmış bir öznelliğin deneyimi, öznelliğin dondurulmuş bir nesnelliğinin deneyimi olarak kabul etmeye çok yakın konumlandırmış gözükür. Fakat yine de buradan öznelliğin hareket ettirdiği kitle karşısında bir bağımlılığı olduğu sonucunu çıkarmayı, bu organik vücuda gelişin kökensel karakterini kabul etmeyi reddeder. İfade edilişi Merleau-Pontyci yaklaşımı hatırlatan bir "ego ve organik vücut varlıkları arasında sadece bunların arasındaki

19 *PPC*, s. 174.

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

Fakat henüz vücut denilince anlaşılması gereken alanın tümünü tüketmedik: öznel ve organik vücuda bir de nesnel vücudu eklemlememiz gerekiyor. Bunu derken felsefenin vücut terimine verdiği geleneksel tanımı kastediyoruz, yani bir uzama sahip, bir temsilde verilen ve bilimsel bir bilgiyle ulaşılabilen bir nesne. Zaten geleneğin öz vücut deneyimini birlik olarak açıklama karşısındaki sıkıntısının sebebi de vücudu hemen bir uzam parçası olarak tasarlamasıdır. Ancak, eğer nesnel vücut gerçekten de tümüyle dışsallığın hakkıysa, Descartes'ın deyişiyle vücudun bana ait olduğunu söylememi mümkün kılan bu özel hakkı anlamam gerekir. Eldeki zorluk bu noktada radikal bir hal alır, zira söz konusu olan, saf ve basit bir aşkının nasıl olup da bir öznelliğe "sahip olduğunu" ya da öznel ego'nun kendisini nasıl dünyanın dışsallığıyla ilişkilendirebildiğini anlama gerekliliğidir. Eğer organik vücut halen içinde gayretin ortaya çıktığı öğe gibi içkin olarak kabul ediliyorsa, direnen kutup olarak aşkın olanın düzenine aittir ve aynı zamanda dünyaya ait bir şeydir. Ne var ki M. Henry sorunu ortaya koyar ama çözümünü vermez.[21] Nesnel vücudun birliğinin organik vücudun birliğinin aksine aşkın bir birlik olduğunu kabul eder. Öte yandan da nesnel vücudun kendisini diğer vücutlardan ayırt edebilmesinin transandan-

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

tal vücuda bir borçlanmayla olduğunu iddia eder. Aşkın vücudun birliğinin, nesnel vücudun yaşamının ego'nun mutlak yaşamının yalnızca bir temsili olacak şekilde, öznel vücudun birliğinin bir uzam parçası üzerindeki yansıması olabileceği imasında bulunur. Fakat bu yansımanın mümkünlüğü ve biçimleri konusunda sessiz kalır. Oysa bu yansımanın analizin çerçeveleriyle olan uyumluluğunu kendimize sorabiliriz: ego'nun saf içkinliğine tekabül eden bir birlik, gerçekten nasıl olup da uzamın bağrına yansıtılarak burada olduğu gibi korunabilir? Dışsallık saf bir kendi kendine duygulanım ile olan ilişkisini nasıl olup da motive edebilir? Her şey sanki M. Henry'nin yerleştirdiği teorik çerçeveler tam da vücut anlamının bütünlüğü içinde kabul edildiğinde, yani dışsallığın ta kendisinin ortasında bir içselliğe tanıklık olarak ele alındığında başarısız oluyor gibidir.

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

M. Henry'nin en mühim kararı, öznelliği "yapabiliyorum" olarak tanımlamış olması –ki bu öznelliği kökensel bakımdan vücuda gelmiş (*incarné*) olarak tasarlamaya götürecektir– değil, "yapabiliyorum"un varlığını cogito'nun varlığıyla tanımlamak olmuştur. Peki ama gayreti saf kendi kendine duygulanım olarak nitelemek, gayretin tam olarak hareket ettirici

olan, gerçekten vücutsal olan boyutunu iptal etmek değil midir? Hareketin varlığını bir cogito ile özdeşleştirmek onu tüm dinamizmden, tüm açılımdan mahrum bırakmak değil midir? Gayret deneyiminin hareketin varlığına içkin olduğu, nesnel bir hareketin bilgisiyle karışmadığı doğrudur. Ancak yine de deneyim bir hareketin deneyimidir ve böyle olduğundan da mutlak içkinlik olarak anlaşılabilir gibi gözükmemektedir. Hareket ya öznellik*tir* ya da bir gayretin içinde ortaya çıkan öznelliktir ancak ilk durumda kendimize hareket hakkında konuşmayı halen meşru kılanın kim olduğunu sormamız, ikinci durumda ise hareketi homojen kendi kendine duygulanımdan muaf tutmamız gerekir. Bir hareket içerisinde meydana geliyor oluşuyla, kendi kendine duygulanım (*auto-affection*) aynı zamanda dış-duygulanımdır (*hétéro-affection*): ego kendi hareketinin içine girer, kendisiyle ancak kendini kendisinin dışına atarak birleşir, sadece erkinin (*pouvoir*) derinliklerinde saydamlaşabilir. Gayretin deneyimi bir kendini unutuşun deneyimidir, kendine olan sükûnetli özdeşliğin bozuluşunun, kısacası kendiliğin (*ipséité*) içinde bir başkalığın deneyimidir. Başka türlü ifade edecek olursak, vücutla özdeşleştirdiği egoyu mutlak içkinlik olarak nitelediği için M. Henry hem vücut kavramına hem de vücut deneyimine doğaları gereği ait olan dışsallık boyutuna saygı gösterememektedir. Vücudun ego'ya olan aidiyeti, gayretin öznelliğinin keşfine dayanır ancak bu sadece gayretin varlığının cogito ile özdeşleştirilmemesi durumunda bir mana taşır.

Gayretin kendi kendine duygulanıma olan bu indirgenişi, yönelimselliği kavramaya olanak tanır mı? Eğer kendisiyle temsil biçiminde ilişikli olan bir öznelliğin kendisini bir başkasına açmaya muktedir olmadığı doğruysa, mutlak içkinliğin aynı sorunla karşı karşıya kalıp kalmadığını sorabiliriz. Gayretin kendine has özelliği "kendini kavramak", "bir nevi birincil bağlantıda kendine rastlamak", yani "radikal

içselliğin içkinliğinde"[22] kendine denk gelmek olarak belirlendiğinde, gayret kendisinden başka bir şeyle karşılaşabilir mi? Kendine perçinlenmiş olan bu erkin tek ilişkisi kendisiyledir ve hiçbir dışsallıkla karşılaşmaz: Bir başkalığı kabul edebilmesi için kendisini unutmaya varması, kendi üzerinde uyguladığı nüfuzlu etkiyi gevşetmesi gerekir. M. Henry'nin bahsettiği radikal içkinlik yalnızca içeriğinin de kendisi olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda kendinden başkasını içeremeyeceğini, yani kendinden başka bir şeyi yaşayamayacağını ifade eder: Gayreti saf içsellik olarak tanımlamak, etkinliğinin tasdik ediyor gibi gözüktüğü yönelimselliği gayrete yasaklamaktır. Gayretin bir şeye *doğru*, *için* ya da en azından *karşı* olmaktan başka bir manası yoktur ve böyle kabul edildiğinde, saf içkinliği aşması gerekir. Eğer öznellik gerçekten de gayret ise, sonradan da göreceğimiz gibi, öncelikle *izafi* olarak tasarlanmalı, yani kökensel bilgi olarak anlaşılmalı, dolayısıyla kendi terimlerinden, içkinlik ve aşkınlıktan, ego-olmaktan ve direnen terimden daha derin kabul edilmelidir.

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

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

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

Vücut ile ego'nun mutlak eşanlamlı olmadıkları doğrudur, zira vücutsal yaşantılar mümkün yaşantıların yalnızca bir kısmını oluşturur. O halde, vücut ile "ruh" arasındaki fark mutlak öznelliğin içindeki *Erlebnis*'ler arasındaki farka tekabül eder ki bu fark o halde vücut ile ruh arasındaki aynı öznellik tarafından yaşanmışlığın sağladığı radikal birliği tehlikeye atamaz. M. Henry'nin, kurulmuş, kendisini organik vücut ile nesnel vücutta çiftleyen bir vücudun varoluşunu kabul ettiği ve kurulmuş bu vücutla öznel vücut arasında süregiden ilişkiyi sorguladığı doğrudur. Fakat görmüş olduğumuz gibi, birbirlerine olan bağımlılıklarını kökensel kabul etmek yerine organik vücudun varlığını öznel vücudun buyruğu altına sokar; nesnel vücuda gelecek olursak, başlangıçtaki varsayımla-

24 *PPC*, s. 271.

rı gereği, M. Henry nesnel vücudun ego'yla olan bağlantısını idrak edemez. Oysaki bu tam da öz vücudun ortaya koyduğu problemdir: Dünyaya ait bir "şey" olarak öz vücut bir öznelliğin meskeni olabilir mi?

Öz vücudun özgüllüğü karşısındaki bu körlük, vücutsallığın kendine özgülüğünde, yani öznellikle arasındaki tözel olmayan ayrımda, uç noktada bir temalandırmayı temsil eden M. Henry'nin tek dayanak noktası ve düşünce tarihindeki şüphesiz ilk örnek olan Birancı gayret teorisinden dahi daha şaşırtıcıdır. M. Henry sanki Maine de Biran'a kendi öznellik anlayışını yansıtmış gibidir ve bunu gayret felsefesinin anlamını ve hakiki kapsamını bilmiyormuşçasına yapmıştır. Aslında Maine de Biran için gayret, "ilkel olgu", bir öznenin organik bir direnişle etkin ve indirgenemez bir *bağıntısı* oluşuyla esas itibariyle *izafi* bir gerçekliktir. Bu, Biran'ın, gayreti, sanki hali hazırda kurulmuş bir öznellik belirli bir uzam parçası üzerinde etkili olabilirmişçesine, etkili bir nedensellik bağıntısı olarak düşündüğü manasına gelmez. Aksine, gayret çabalayarak, yani bir direnişle karşılaşarak –ki bu da kas hareketinden başka bir şey değildir– kendisini bir benin gayreti olarak kurar; Brian'ın 1804'ten itibaren ifade ettiği gibi "*özne*, aynı motor gücün (*force motrice*) tek bir merkezden *dolayımsız olarak* yayılan sürekli ve tekrarlı ortaya çıkışı ve buna tekabül eden, ilkel *izafi*likte tek olan gayretin biçiminde, kendisini etkinliğine direnç gösteren atıl organik *terim*e göre kurulmuş olarak bulur".[25] Gayret *kökensel* bir ilişkidir çünkü birliği olduğu birbirinden farklılaşmış terimler sadece gayretin etkin eyleyişiyle ortaya çıkar. Bu yüzden ne organiktir ne de öznel-dir, zira organik ile öznel arasındaki ayrımı ortaya çıkaran ilk hadisedir: bir direnişin sınanışı olarak gayretin, ancak kendilerini bu sınanışta kuran ve burada karşılaşan kutupların ayrımı olarak birliği vardır. O halde kendisini öznel gayretle

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

karıştıran ve organik vücuttan ayıran ilkel bir vücudun varlığını iddia etmek için Biran'ı sahiplenmek anlamsızdır. Gayretin esasen izafi olduğunu söylemek, Biran'ın bazen söylediği gibi ilkel olgunun bir *ilkel ikilik* olduğunu, yani gayretin öznesinin kendisini ancak organik vücutla olan bu ilişkisi içerisinde ve bunun sayesinde kurduğunu, yani bir şekilde karşılaştığı direniş dolayısıyla kurulduğunu kabul etmektir. Biran için yönelimi dolayımsız olarak ifade eden jestte kasların uysallığının bile, yorgunluk durumunda veriminin düşüşünün gösterdiği gibi, bir direniş olduğunu anlamak gereklidir. Ancak elbette bu direnişi dünyevi dışsallığın mutlak direnişinden ayırmak gerekir. O halde gayretin öznesi hiçbir durumda bir vücut olarak tanımlanamaz, zira ancak direnişle ve direniş içinde ortaya çıkabilmektedir, yani vücuttan *farklılaşması* ile. Biran'da vücudun bilinçle olan farklılığı ontolojik olarak, bir direnişin sınanışı olmak bakımından gayretin bu ikisinin farklılığının yeşerişinden başka bir şey olmayışı, farklılaşmalarının eylemi oluşu ölçüsünde temellenir.

O halde, M. Henry'nin de düşünmüş olduğu gibi, üç değil iki vücut ayırt etmeliyiz. M. Henry'nin perspektifi Biran'ın Hume eleştirisinden kesinlikle pay almaktadır: iradenin hareketle olan ilişkisi dışsal, uzamsal ve zamansal bir devamsızlık sunan bir ilişki olamaz; istek ile hareket arasında dolayım yoktur. Bu durumda bir dolayımsızlık ilişkisinden ya da iradenin harekete olan uyumundan bahsetmek gerekir çünkü gayret tarafından üretilen hareket dışsal bir bakış açısıyla anlaşılabilecek nesnel bir hadise değil içeriden olacak biçimde sınanan bir direniştir. Fakat M. Henry sonuca *dolayımsızlığın* öznelliğin ve hareketin *özdeşliğiyle* olan ilişkisinden ulaşmıştır. O halde, hareket vücutsal olduğundan, M. Henry bir ilk ve kökensel olan, transandantal öznelliğin içkinliğiyle çakışan ve kendisini bu yüzden hali hazırda aşkın olan, organik direnişten ortaya çıkmış vücuttan ayıran bir vücudun varlığını id-

dia edebilmektedir. Hume'un reddi Biran'ın bir eşzamanlılığı ya da içselliği ortaya koymasını mümkün kılmıştır ancak bu içsellik harekete karşı gösterilen gücün içselliği olması bakımından bir fark sunar: M. Henry ise aksine bu eşzamanlılığı ontolojik bir özdeşlik, dolayısıyla da temel ikilik boyutundan yoksun, yani gayrete içkin olan direnişten mahrum bir eşzamanlılık olarak anlar. Gayretin harekete olan ve saf dışsallığa geçmesini engelleyen yakınlığının aynı zamanda gayreti öznellikle karıştırmayı da yasakladığını, zira bu yakınlığın bir gerilimi, gayretin öznesiyle hareket arasındaki bir zıtlığı gizlediğini görmez. Güç, direnişi tam olarak da kendi içinde bulur ancak kendisinden farklı olarak bulur ve bu yüzden ikici bir çerçeve içinde değilizdir. Başka bir deyişle M. Henry bu çeşit hareketi direnişin içinde ortaya çıkan vücuttan ayırır: Hareketten dürtüsüne olan itaat dışındaki her şeyi çıkararak öznelliğin yanına konmasını haklı çıkaracak olan bir özdeksizlik boyutu ortaya koyar. Böylelikle kökensel vücut olan hareketten organik direnişi, hali hazırda ikincil olan vücudu ayırabilir. Bunu yaparak ben ile eşanlamlı olan, bir vücuda tatbik edilen bir hareketle değil de, gayret olan ve kendisini devam ettiren, yani bir kas hareketinde bir direnişle karşılaşan bir öznellikle ilgilenen Biran'a tamamıyla ters düşer. Kısacası M. Henry kasların hareketteki uysallığının ve organik direnişin, gayrete karşılık olarak ortaya çıkan aynı fenomenin iki farklı veçhesi olduğunu idrak etmemiştir. Bu okumanın kaynağı Henryci yaklaşımdaki kurucu ikiciliktir. Hareketin aşkın olmadığı, öznellik kadar radikal biçimde başka olmadığı açıktır – zira öznelliğin hareket üzerinde bir erki vardır. M Henry için bu aşkınlık-olmayış (*non-transcendance*) ancak saf ve basit bir içkinliği kapsayabilir, yani hareketle öznelliğin özdeşliğini. Oysa gayret deneyimi bize aksine içkinlik içindeki aşkınlık olarak vücutsal varolmanın özgünlüğünü ifşa etmektedir: Yola çıkış noktası olarak gayreti belirlemek, öznelliğin ancak kendisinden başka bir şeyi kapsayabildiğini, bir

vücutsallığa kökensel olarak açık olduğunu kabul etmektir. Merleau-Ponty'nin gözünden kaçmamış olan budur. Biran'a getirdiği eleştirilere rağmen yaklaşımının yeniliğini ve verimliliğini açıkça tasdik eder: "İlkel olgu kendileri indirgenemez olan iki terim arasındaki indirgenemez bir ilişkinin bilincidir. Bu, harekete dönüşen bir bilinç değil, kendisini hareketlerde yansıtan bir bilinçtir. Ne içsel bir olgudur ne de dışsal: benin bir başka terime olan ilişkisi olarak öz bilinçtir. Söz konusu olan, bilinci kas hareketleriyle dolduran ampirist bir felsefe değil, belirli bir antitezi, özne ile üzerinde etkinlikte bulunduğu terimin antitezini kökensel olarak tanıyan bir felsefedir." Biran buradan hareketle içkinlik ile aşkınlık arasında tercih yapma zorunluluğunu kıran bir vücut felsefesine varacak olan yolu açmıştır; "vücudun uzamsallığının nesnel uzamsallığa öncül olduğunu, öz bilincin bağrında dışsallığın mevcut bulunduğunu sezinlemiştir. Öz bilincin aynı zamanda vücut bilinci de olduğunu görmüştür".[26]

Vücut ve dünya-içinde-olmak

M. Henry'nin tüm vücut felsefesini üzerine kurmuş olduğu ikicil varsayım, Merleau-Ponty'nin sorgulamasının merkezinde yer alır. *Davranışın Yapısı*'nın en başından itibaren bunu ele alır: mesele onun için "bilinç ile doğanın birbirleriyle olan ilişkilerini anlamak"tır.[27] Bu amaçla düşüncesini "ruhsal ve fizyolojik olan arasındaki klasik ayrım karşısında tarafsız olan ve dolayısıyla bize bunları yeniden tanımlama fırsatı sunabilecek olan"[28] *davranış* kavramına yöneltmiştir. Vücudu irdelemek, M. Henry'nin mutlak öncül olarak ortaya koyduğu zıtlığı sorgulamak için en elverişli yol olarak ortaya

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

çıkar. Ancak sorgulanan nesne kendine has bir gidişat gerektirmektedir. Deneyimin ancak bir etki olarak tasarlanabileceği ve bir gerçekliğin kendisini ancak bir bilince kattığı anlam ölçüsünde verebileceği bahanesiyle refleksif felsefe, akıl yürütüşünü doğrudan mümkün olduğuna kanaat getirdiği bir indirgemeyle başlatır ve böylelikle derhal kurucu öznelliğe yerleşir: o halde haberimiz olmaksızın her zaman halihazırda işin içinde olan bu anlam verişi eklemlemek söz konusudur. M. Henry'nin akıl yürütüş biçimi tam olarak da budur: Birancı gayret tanımının temalandırılışı, tüm aşkınlığın koşulu olan mutlak bir varoluş alanını günyüzüne çıkarmaya olanak tanıdığı için indirgemenin yerini almıştı. Oysa refleksif akıl yürütüşün naif bir realizme ya da bir natüralizme karşı olumsuz bir değeri olsa bile, deneyimin kalbine ulaşmamıza olanak tanıyacağı kesin değildir. Bilhassa öz vücut refleksif bir felsefe çerçevesinde özgün bir statüye sahip olmaya muktedir değildir: vücut olması bakımından nesne kabul edilir, benim olması bakımından bilincin kendisiyle karışır. Kısacası refleksif tavrın hatası düşünülmemiş (*irréflechi*) olanın ortasından yeşeren kendi başlangıcını –sanki transandantal özne olmak için ilk önce buna dönüşmek gerekmezmiş gibi– unutmuş olması ve naif hayatımızı, özellikle de vücuda gelmenin sınanışını, kaderi refleksif bir cogito'nun içinde aşılmak olan aldatıcı bir moment yapmasıdır. Bu yüzden Merleau-Ponty'nin kararı, soruna "en aşağıdan" yaklaşmak, yani psikolojiden ve fizyolojiden hareket etmek, böylelikle de bu ikisinin, başta kendilerini de vücudu saf bir nesneyle özdeşleştirmeye yönelten realist varsayımı nasıl olup da kendi ulaştıkları sonuçlar yüzünden aşmak zorunda kalmış halde bulduklarını göstermektir: "Hiçbir peşin yargıya varmak istemeyerek, nesnel düşünceyi gerçek manasında ele alıyor ve bu düşünceye kendi kendine sormadığı hiçbir soruyu sormuyoruz. Eğer ardında yatan deneyime ulaşacaksak, bu alana geçişimiz sadece nesnel düşüncenin kendi karşılaştığı güçlüklerden hareketle ola-

cak" (*AF*, 86). O halde, eğer vücudun nesnel incelenişi bu vücudun bir nesneyle eş tutuluşunu aşmaya olanak tanıyacaksa, bunun amacı entellektüalist karşı görüşte güç kazanmak değildir: *Gestalt* psikolojisi vücutsal varoluşun özgünlüğünü vurgulamayı mümkün kılacak ve sebep olduğu indirgeme, vücuda gelmiş bir aşkınsala varacaktır.

Klasik psikoloji için, örneğin Pavlov'da karşılaşabileceğimiz bir ifade şeklinde, vücutsal davranışın açıklaması "sabitlik hipotezi"nin kontrolü altındadır. Nesnel özelliklerce tanımlanan uyaranlar (*stimuli*) özel reseptörler üzerinde etkili olarak önceden kurulmuş olan sinir devreleri dolayımıyla uygun tepkiler ortaya çıkarırlar: refleks hareketi tüm hareketlerin modelidir. Oysa Gestalt psikolojisinin elde ettiği sonuçlar, vücudun kendisini yer yer nesnel ve parçalara ayrıştırılabilir bir gerçeklik gibi verdiği bu indirgemeci yaklaşımı reddetmeye tartışmasız olarak izin vermektedir. Özellikle Goldstein'ın *Der Aufbau des Organismus*'da göstermiş olduğu gibi, uyarımlar, nihayetinde beşeri *Umwelt*'in yalnızca bilime ait olan boyutu içinde bir anlama haiz nesnel özellikleri sayesinde değil, biçim (*forme*) özellikleri (ritim, alan ile eklemlenme vb.) bakımından belirleyicidirler: sadece organizma için bir "değer"e ya da "anlam"a sahip olanlar bir uyaran rolü oynayabilirler. O halde artık organizmanın dış dünyanın etkinliğinin egemenliği altında olduğunu iddia edemeyiz: değerine göre bir etki yarattığı için, uyaranın başa gelmiş olmaktan ziyade geliştirilmiş ya da "kurulmuş" olduğunu, organizmanın ortamla olan ilişkisinin de geçişli olmaktan ziyade dairesel olduğunu kabul etmek gerekir. Tepkiye gelecek olursak, bu da artık bir sonuç olarak anlaşılamazdır: organizmanın hal ve durumuna bağımlı olduğu ortaya çıkmıştır; öyle ki tepki hayvanın yaşamsal *a priori*'lerinin buyurduğu bir dengeyi sağlama aracı olarak belirir. Ortam ile organizma, uyaran ile tepki arasındaki ayrımın terk edilmesi gerekir: davranış adını verdiğimiz bu bütünün ortasında uyarıcıyla cevap arasına bir sınır çekmek

hukukta bile imkânsızdır. Organizmanin tepkilerini, bunları ancak nesnel süreçler değil de belirli bir ortama cevap veren eylemler olarak kavradığımız zaman anlayabiliriz: bir avı yakalamak, bir tehlikeden kaçmak... Bu nokta ikame (*suppléance*) fenomenlerinde açıkça gözler önüne serilebilir. Bir hayvan birden fazla parmağının ameliyatla alınması durumunda neredeyse derhal yeniden yürümeyi başarır ama bu doğal yürüyüşüne benzemeyip daha ziyade yeni bir hareket etme biçimi, yeni bir sorunun çözümü gibidir. Üstelik bu yeniden düzenlenme yalnızca zeminin engebeli olması ya da uzuvların uzunluğunun birbirine denk olmaması durumunda kendisini üretir. Buradan, önceden kurulmuş olan bir acil durum düzenlemesi değil, şartların gerektirdiği bir "doğaçlama"nın olduğu sonucuna varmak gerekir. Ancak bu, hayvanın ulaşması gereken bir amacın bilincine sahip olduğu, organlarını bu nedenle araç olarak kullandığı anlamına gelmez, çünkü bu durumda ikamenin, eylemenin her engellenişinde ortaya çıkması gerekirdi: oysa hayvanın sadece ayağını kullanması engellendiğinde ikame meydana gelmemektedir. Bu vakada bağlı olan ayak hayvan için hâlâ orada olmaya devam eder, dünyaya yönelik etkinlik akıntısı buradan akmaya devam eder. Bu olgular belirleyicidir der Merleau-Ponty "zira kör mekanizmayla akıl ürünü davranış arasında klasik mekaniğin ve entelektüalizmin anlayamamış olduğu yönelimli bir etkinlik olduğunu ortaya koyar" (*DY*, 41). Hayvanın vücudu o halde uzamda yayılmış, dış dünyanın etkinliğine geçişli (*transitive*) olarak boyun eğmiş olan bir gerçeklik değildir: bir "yönelimsellik", bir amaca yöneliklik kanıtıdır ve ilişikli olduğu dünya kendinde bir gerçeklik değil, bir anlam bütünüdür. Elbette ki bu yönelimsellik kendisi için açık değildir, bu amaçlılık bir temsil değildir: Hayvanın tanıklık ettiği hedef, içinde tamamına erdiği fiili hareketlerden ayrı değildir ve kendisini etkileyen şey bir anlam bütünü olmayıp, çevreleyen dünyanın edimselliğiyle karışır.

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

da hem kişisel tarihe hem de üçüncü tekil şahıs nedenselliğine bağlı olabildiğini anlamanın gerekliliğidir.

Vücut Merleau-Ponty tarafından "belirli bir dünyanın iktidarı", "dünya-içinde-olmanın aracı" olarak tanımlanır: "Bir canlı için bir vücuda sahip olmak belirli bir ortama eklemlenmek, bazı tasarılarla karışmak ve kendini bunlara kesintisiz olarak angaje etmektir" (*AF*, 124,97). Vücut uzamda yayılmış olan bir nesne değildir: bir hedefe tanıklık eder ve belirli bir içselliği açığa vurur, bir dünyanın belirmesini sağlar. Ancak şu nokta çok önemlidir ki vücudun *res extensa* olmaması *res cogitans* ile karıştığı anlamına gelmez: Hedefi, kendi bizatihi mevcudiyetinde dünyaya ulaşan kör bir bağlılık olarak kalır, dünyayı bir nesne gibi sahiplenecek bir temsil olarak değil. Dünyayla olan ilişkisi bilgi değil bir ortaklıktır, vücuda getirdiği varoluş pratikten ziyade teorik bir anlama sahiptir. Vücudun dünya*da* olduğunu söylemek, burada bir şey olarak bulunduğunu değil, bir hedefin kaynağı olduğunu kabul etmektir; ancak hedefi tarafından sürüklenmekte, hedefinin dinamizmiyle karşılaşmakta ve buna kendini kopartmış olduğu dünyayı katmaktadır. Vücut dünyanın bir "nesnel-öncesi görünüşü" (*AF*, 95) olarak nitelenmelidir: vücut dünyanın içinde tanımlı nesneleri yakalamaktan çok dünyanın genel yapısını açığa vurur, özden ziyade mevcudiyete ulaşır.

Bu şekilde tasarlanan vücut algının öznesidir: aslında Merleau-Ponty'nin gözünde algıyı akıl yürütmeden ayırabilmeye muktedir oluşumuz ancak bilinci vücuda gelmiş olarak tanımlamamız koşuluyla mümkündür. Entellektüalist bakış açısında –ki bu Merleau-Ponty için Husserl'in bakış açısıdır– algı, duyusal içeriklerin, hületik (*hylétique*) verilerin aynı anlaşılabilir (*intelligible*) çekirdeğin tezahürleri gibi kavranılmasına neden olan bir kavrayışın içinde çözünmüştür. Oysa "bu analiz hem göstergeyi (*signe*) hem de anlamlandırmayı (*signification*) deforme eder, halihazırda bir anlama *gebe* olan duyusal içeriklerini ve bir yasa değil de bir şey olan değiş-

mez nüvelerini nesneleştirerek birbirlerinden ayırır: Özne ile dünyanın organik bağlantısını, bilincin aktif aşkınlığını gizler" (*AF*, 178). Vücut bir şey olmadığından, bir dünya yansıttığından, saf pasiflik olan bir momenti ayırmak mümkün değildir; duyusal içerikler her zaman halihazırda bir anlama "gebedir". Ancak deneyimin vücuda gelmiş bir saf öznenin olgusu olmadığı ölçüde, nesne, duyusal içeriklerin saydamsızlığı içinde tutulmaya devam eder, asla transparan bir anlam bütünü biçiminde kapanmaz: deneyim bir dünyanın deneyimi olarak kalır. Vücutsal varoluş bir "kendine giriş" ve "kendinden çıkış" birliği gerçekleştirdiği için duyusal içerik ile anlamın ortak aidiyetini kurar.

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

Merleau-Ponty bu yüzden nihayetinde vücudu sanat eseriyle karşılaştırabilmiştir: "[vücut] bir canlı anlamlar düğümüdür, belirli bir sayıdaki birlikte değişen terimin yasası değil" (*AF*, 177).

Öz vücudun varoluş biçimi kurucu içkinlik ile kurulmuş aşkın arasındaki ikiliği bozar: eğer dünyada bir nesne olarak bulunmuyorsa dünyadan tözel olarak ayrılamaz ve ancak ortaya çıkardığı dünyadan itibaren tüm kesinliğiyle düşünülebilir. Bir dünyanın açılması, bir aşkınlığın ortaya çıkarılışı özne ve nesnenin soyut momentleri olduğu kökensel bir "gerçekliğe" tekabül ederler. Merleau-Ponty bu noktada yönelimselliği, transandantal özne ile noemanın çift kutupluluğundan itibaren yeniden düzenlemeye, yani kısacası ıskalamaya değil, bizatihi yönelimselliğin kendisi aracılığıyla düşünmeye yeltenmektedir. Eğer yönelimselliğin gerçekten bir anlamı varsa, yırtılması mümkün olmayan bir kumaş gibi tasarlanmalıdır: noesis ile noemanın soyut kutuplar olarak ortaya çıkmasına neden olan dünya-içinde-olmanın anlamı tam olarak budur. Vücut, dünya-içinde-olmanın gerçekleşmesidir. Hayalet uzuv fenomenini ve bu fenomenin ontolojik olarak heterojen koşullara olan bağımlılığını anlayabilmemizin koşulu, öz vücudu bu denli radikal bir seviyede yeniden anlamlandırmamızdır: "Fizyolojik ile ruhsal olanı birbirlerine bağlamamıza olanak tanıyan şey, bunların varoluşun içine dahil oluşlarıyla (varoluşlarıyla yeniden bütünleşmiş olarak) kendilerini 'kendinde' ya da 'kendi için' olarak ayırt etmemeleri ve ikisinin de yönelimsel bir kutba ya da bir dünyaya doğru yol almasıdır" (*AF*, 103). Hayalet organın tezahür etmesinin sebebi, vücutsal varoluşun organın alınmasından önce kendisine ait olan pratik alanı korumasıdır: Hatıraların bir geçmişe yönelime tekabül ettiği ölçüde bu fenomeni ortaya çıkarması mümkündür. Beyindeki duyusal ileticiler alanı bu yanılsamayı ortadan kaldırır, zira "duyu-motor devresi genel dünya-içinde-olmaklığımızın içerisinde göreceli olarak

otonom bir varoluş akıntısıdır" (*AF*, 102). Ruhsal ile organik artık birbirlerine kendi için ve kendinde olarak değil, dünya-içinde-olmanın ya da vücudun iki farklı şekli, yani varoluşun ortasındaki iki farklı anonimlik seviyesi olarak karşı koyar: organik, edinilmiş bir varoluştan, her zaman halihazırda gerçekleştirilmiş bir sentezden, bir "kökensel alışkanlıktan" (*AF*, 107) başka bir şey değildir. Merleau-Ponty bu noktada, ruhsalın ve cisimselin (*somatique*) aynı organik bütünlüğün iki farklı ve kısmi, yani soyut ifadesi olduğunu söyleyen Goldstein'dan ders çıkarmaktadır.

Merleau-Ponty'nin "ben vücudumum" deyişi o halde vücudun varlığının radikal içkinlik olarak "ben"in varlığıyla karıştığı anlamına gelmez çünkü böylesi bir içkinlik ancak vücudu bir nesne olarak ele alan refleksif bilinci niteler. Merleau-Ponty, M. Henry'nin özdeşleştirmiş olduğu gayretin vücutsal deneyimiyle öznel içkinliği birbirlerinden radikal biçimde ayırmıştır: Gayret deneyimi vücuda gelmiş olarak ancak saf bir "ben"e ait olabilir. "Ben vücudumum" ifadesi o halde "ben"in vücut *olduğu*, öznelliğin varlığının nesne olarak değil, bir dünyaya aşkın olarak vücudun varlığı olduğu anlamına gelmektedir. Zira vücuda gelmemiş olan bir "ben", "ben", yani bir şeyin bilinci olmayacaktır, çünkü fenomenalliğin varsaydığı ve tam olarak da vücudu niteleyen bu dünyaya el koyuştan mahrumdur. Vücut "bir dünyanın aracısı"dır (*AF*, 169). O halde vücuda geliş, bilinci kurucu içkinliğine leke sürerek dünyadan ayırmak bir yana dursun, aksine bilince anlamlandırma imkânı sağlar, zira anlam ancak bir dünyada şekillenebilir. Bu durumda vücuda gelmiş olan bilinç asla tümüyle bir "ben" değildir: Dünya-içinde-olmak olarak bilinç kendisinden kaçar, kendisine ancak kendi etrafında bir yerlerde ulaşır, kesin olarak ifade etmek gerekirse, kendisiyle ancak dünyada birleşir. "Ben" vücuddur demek benin tanımsız şahıs olmayı hiç bırakmadığını, bir anonimlik sisinin en tematik eylemlerini çerçevelemeye devam ettiğini ve bilginin içinden

çıktığı dünyaya olan genel yapışmışlığından hâlâ bir şeyler taşıdığını tanımaktır. Kısacası, eğer merkezdeki fenomen vücuda geliş ise, kurucu bilincin kendisi kurulması gereken olarak belirir:[29] Kurucu bilinç vücutsal varoluşun teleolojik ufkudur, rastlaşmamızın her zaman mümkün olacağı mutlak kaynak olmaktan ziyade dilbilimseldir. Buna bağlı olarak, realizm ile entelektüalizmin öz vücuda indirgemek istedikleri saf nesne ancak ufuk olarak varolmaktadır, zira temsili bir saf bilinçle yüz yüzedir. Başka türlü söyleyecek olursak, vücudumun dünya nesneleri biçiminde varolması yerine bu nesnelerin vücuduma olan referanslarını, yani dünya-içinde-olmaya olan ithaflarını, hiçbir zaman tümüyle kaybetmemeleri söz konusudur; saf nesne yalnızca terim olarak vardır ve şeylerin vücudumla olan doğuştan gelen bağlarını söken sonsuz bir nesnel(l)eştirme hareketinin terimidir. Kurucu özne ile *blosse Sachen* arasında olan tam cepheden bağıntı, vücudun yaşayan bütünlüğü ile dünyası arasındaki bağıntıdan türemiştir.

Merleau-Ponty aynı zamanda bilincin bir "yapabilirim" (*AF*, 160) olduğunu söylemişse de bunun nedeni hareketin varlığının cogito'nunkiyle aynı olduğu sonucuna varmak için değildir. Vücudumuzu hareket ettirebilmemize yarayan gayret deneyiminin kökensel ve indirgenemez olduğu açıktır. Bilinci bir temsiller bütününe, vücutsal hareketi de mekânsal yer değiştirmeye indirgeyerek bu deneyimi idrak edemezdik: Bilakis, olması gereken "üçüncü tekil şahısta bir süreç olarak hareket ile hareketin temsili olarak düşünce arasında, hareket erki olarak vücudun bizzat kendisi tarafından sağlanan bir öngörü ya da idrak" (*AF*, 128) olduğunu tasdik etmektir. Her hareket zorunlu olarak hareket bilincidir, bilinç için kendini amacına doğru taşımanın, dünyaya nüfuz etmenin bir usulüdür: hareketsellik, en açık biçimde ortaya koymak gerekirse, vücudun nesneyi "bildiği", hedefinin (*visée*) bir temsille karış-

29 "Kelimelerin kombinasyonuyla [...] transandantal tavrı *yaparım*, kurucu bilinci *kurarım*" (*GG*, s. 225).

mayacağı şekilde hedeflediği özel bir biçimdir. Aynı şekilde, Merleau-Ponty'nin duyusal içeriklerin deneyimi seviyesinde dahi göstermiş olduğu gibi, her algı harekettir: algılanan hareketsel bir tavrın bir kutbu olarak verilir, tefekkür edilecek bir nitelikten ziyade yaşamsal bir anlam sunar. Her algı, bir şekilde birleşeceği bir aşkına açılma olmaklığı bakımından hareketsel bir anlama sahiptir; ancak bu yüzden her hareket, bu aşkına ulaşım gerçek bir tesadüf karşısında bir sapmanın indirgenmesi değil de bir ifşa olma olduğundan algıdır. Eğer bilinç gerçekten de bir dünyadayken kendisinin dışındaysa, bu ancak nesnel dışsallık manasında mümkün olabilir: bu yarılıp açılışta bilinç yeniden kendisini bulur ve içinde dünyaya doğru ilerlediği hareket, dünyanın kendisini ona sunduğu hareketin eşanlamlısıdır. O halde, hareketsellik vücutsal yönelimselliğin özel bir şekli değil, eşanlamlısıdır: "Vücudumuzun hareketsel deneyimi bilginin özel bir hali değildir; bu deneyim bize dünyaya ve nesneye ulaşmanın bir biçimini, özgün ve belki de kökensel olarak tanınması gereken bir *praktognosie* sağlar" (*AF*, 164). Merleau-Ponty o halde bilinçle hareketselliğin özdeşliğini tasdik eder, ancak bu onun için yalnızca bilincin kendine dışsallık, *Ekstase*, dünya ile iç içelik olması anlamına gelir, hareketselliğin varlığının saf içkinlikle karıştığı anlamına değil. Hareketselliğin incelenmesi, tanıklık ettiği vücudu, dışsallıkla olan zıtlığında bir cogito'nun tanımlanabildiği saydamlıkta tanımlanabilme imkânına götürmeye muktedir değildir: Aksine, içkinlikle aşkınlık arasındaki zıtlığın arasını açmaya, buradan da kendisi kendi dünyaya kaçışı *olan*, yani esas itibariyle vücuda gelmiş olan bir bilinci vurgulamaya götürecektir. Gayreti yaşayan bilinç kendisini bu gayretten tam olarak ayırt edemez, yani bu bilinç dünyaya doğru *Ekstase*'dir, kendi kendine duygulanım değil. Bilinç pekâlâ bir "yapabilirim" olabilir ancak bu cogito'nun varlığının hareketin varlığı olduğu anlamına gelir.

Eğer bilinç saf bir "ben" olarak kalsaydı, hareketselliği değerini kaybederek nasıl olup da kaynağı olabileceğini anlayamayacağımız nesnel bir hareket olurdu: bilinç bir "yapabilirim" olarak bizatihi kendisinin dünyaya doğru aşılmasıdır. Vücuda gelmiş bilinç olarak kendine olan mevcudiyeti kendinin namevcudiyetidir. Oysa böylesi bir bakış açısı, M. Henry'nin daha önce Condillac'a getirmiş olduğu eleştirinin eline düşmekten kurtulamaz: "çağdaş fenomenoloji --özellikle de Merleau-Ponty'ninki– dünyaya olan erişimimizi kendi hareketsel yönelimimiz ya da duyusal yönelimlerimiz tarafından gerçekleştirilmiş olarak sorgular, dünyaya olan bu erişimin özelliklerini, olağanüstü bir dikkat çekicilikle, bu erişimi saf bir müdrikenin ya da tinin teftişinin bir olgusu değil, gözlerin bir bakışı olarak kabul ederek betimler, böylece bir varlığın vücutsal bilgisini ya da vücut tarafından bilinen bir dünyanın bilgisini tasvir etmiş olur, bilen vücudun bilgisi hakkında hiçbir şey söylemez, hareket eden ve dokunan el olarak elin bilgisi üzerine konuşmaz, kavrama erkimizin kendisi hakkında sahip olduğumuz *içsel* ve *özgün* bilgi üzerine hiçbir şey demez".[30] Aslında bilincin vücutsal yaşamla tanımlanması, "yapabilirim" ile karıştırılması bizi gerçekten de bilincin dünyayı kendine olan tüm bağlantılardan mahrum bırakarak ortaya çıkarabilme becerisine leke sürme riskine taşımıyor mu? Dünyayla ilişki kuramadan kendini dünyaya fırlatan bir vücut bir *öz* vücut olmayı bırakır ve böylece kurmakla yükümlü olduğu dünyanın tarafına geçer. Öz vücudu niteleyen bir dünya yansıtabilme erki eğer artık *benim* erkimde değilse hâlâ bir anlama sahip midir? Bu güçlük Merleau-Ponty'nin gözünden kaçmaz: "Nesnenin öznenin bakışında varolabilmesi için bu "öznenin" nesneyi bakışıyla kuşatması ya da elimin bir tahta parçasını kavradığı gibi kavraması yetmez, kavradığını ya da bakıyor olduğunu bilmesi de gerekir, kavrarken ya da bakarken kendini bilmesi, etkinliğinin tamamen

30 *CA*, s. 26.

kendine verili olması ve nihayetinde bu öznenin varlığının bilincinde olduğu hiçbir şey olmaması gerekir, aksi takdirde biz üçüncü bir kişinin bir nesneyi kavrayışını ya da bir nesneye bakışını edinirken sözde özne, öz bilince sahip olmadığından, etkinliği içinde dağılıp gider ve hiçbir şeyin bilincine sahip olamaz" (*AF*, 274). Merleau-Ponty'nin çözümü deneyim adına alternatifi reddetmek, sonuç olarak da vücuda gelme deneyimine özcü bir "düşünüyorum" anlayışı yansıtmak yerine bu deneyimden yeni bir cogito anlamı çıkarmak olacaktır. Zira deneyim "benim varlığımla ve dünyanın varlığıyla olan eşzamanlı teması" (*AF*, 432) ortaya çıkarır. Vücuda gelişten alınacak ders budur: bilinç şeye kaçar, ancak bu kaçış kendi yerine onunla birleşmesi demek değildir ve dolayısıyla da bir öz bilincin önünde engel oluşturmaz. Fakat vücudun başına gelen bu öz bilinç bir varoluş vazeden ya da refleksif kesin bir bilinçle de karıştırılmamalıdır. Merleau-Ponty'ye getirilen itiraz tam olarak öz bilincin kendini bilmeye indirgenişi üzerinde temellenmektedir: eğer öz bilinç kendine temsilî saydamlık olmak durumundaysa, dünyaya açılma da öznellikle bağdaşamaz hale gelir. Oysa vücuda gelmiş bilincin kendini saydamlıkta yakalayamadığı doğru olsa bile kendisini bilmez değildir; kendisine sahip olmasa bile bilinç kendisine yabancı değildir. Vücuda gelmiş, yani kendisinden ayrılmış olarak, kendisine ancak uzaktan erişebilir, bunu ancak örtük ya da muğlak biçimde yapabilir. Vücutsal yaşamın cogito'su *örtük* bir cogito'dur: "bir şeyin bilinci vardır, şey kendini gösterir, fenomen vardır. Bilinç ne kendine yerleşmek ne de kendini bilmemektir, bilinç kendisine *gizlenmiş değildir*, yani özellikle biliyor olması gerekmese bile, içinde kendisini ona bir şekilde bildirmeyen hiçbir şey yoktur" (*AF*, 342). Merleau-Ponty ile M. Henry vücutla olan yakın münasebetin refleksiyon ya da temsil düzeyinden başka bir düzeyde olduğu konusunda hemfikir olsalar bile biri bunu mutlak saydamlık, refleksiyondan daha sıkı bir münasebet olarak anlarken diğeri bu yakın

münasebeti kendine üstü kapalı mevcut oluş, kendi kendine duygulanımdan ziyade kendiyle-olma (*être-avec-soi*) olarak kavrar.

Ancak, eğer faal aşkınlık olarak anlaşılan öz vücut öznelliği refleksif cogito'yla karıştırmayı bıraktığımız andan itibaren dışlamıyorsa, bu ikisinin birliğini titizlikle düşünebilmemiz ancak *zamansallık* perspektifinde mümkün olabilir. Bilinç vücuda gelir çünkü algısal sentez zamansal bir sentezdir. Zamansal olmasından ötürü, şimdi, bir geçmişe ve bir geleceğe olan kendi açılımıyla kendisini karıştırır, şimdi kendi yolculuğudur, bir mevcut oluşun her deneyimi aynı zamanda mevcudiyetten çıkış, yani bir aşkınlığın sınanışıdır: zamansallaşmayla aynı anlama geldiğinden fenomenallik aşkınlıkla birbirine alternatif değildir. Bilincin ulaştığı şey kendisini bilince ancak aştığı şey olarak verir. Öyle ki bilinç için kendine sahip olmak ile kendini unutmak, öznellik ile vücuda geliş arasında fark yoktur. Bu nedenle şimdinin zamansal olduğunu söylemek tüm algının bir zeminden, geçmişin ve geleceğin bir derinliğinden gelerek ortaya çıktığını ve sonuç olarak da bir idraktan (*intellection*) kendini ayırdığını kabul etmektir. Dünyanın kendi tezahürünün bağrındaki aşkınlığı, bir mevcudiyetle namevcudiyetin birliği olan bir şimdiye gönderme yapar, yani zamanın aşkınlığına: Dünyanın derinliklerinin cevap verdiği vücut bu aşkınlık içinde "kökensel bir geçmiş" olarak tanımlanabilir. Bilincin özü itibariyle vücuda gelişi, deneyimin özü itibariyle zamansal olma niteliğiyle tamamen bağıntılıdır: "Şey ve dünya ancak ben ya da benim gibi özneler tarafından yaşanmış olarak varolurlar, zira bakış açılarımızın zincirlenişidirler. Ancak tüm bakış açılarını aşarlar, çünkü bu zincir zamansaldır ve tamamına ermemiştir" (*AF*, 385).

Ten

Ne denli ikna edici olursa olsun, *Algının Fenomenolojisi*'nde geliştirilmiş olan vücut analizinde bir gerilim ya da en azından

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

lediği bir geçiş olarak tanımlarsak, vücut, der Merleau-Ponty, "doğuştan gelen bir kompleks" (*AF*, 99) olarak nitelendirilebilir. Ancak vücudu, dünyaya ait bir nesneden ayırt edip bilincin yanına yerleştirdikten sonra, düşünsel hayatı algısal hayattan ayırt edebilmek için katı bir olumsuzlukla, karanlık tarafıyla tanımlama zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. Vücudun algısal bilince özgü bu karanlık tarafa, yani üstü kapalı cogito'ya getirdiği nitelemenin kendisi karanlıktır: bu bilinç "kendisini sabitlemez ve bilmez", ancak "hiçbir itkisinin peşinden sürüklenmez, zira aksi takdirde hiçbir şeyin bilincinde olamazdı"; bununla beraber "noemalarına karşı bir mesafe almaz", lakin "nesneleşme hareketinin" taslağını çıkarır (*AF*, 123). Peki, bir bilinç noemalarına mesafe almadan bir nesnelleşmenin taslağını nasıl çıkarabilir? Ve bir nesnelleşme sadece taslağı çıkarılmış halde olabilir mi? Aynı şekilde, böylesi bir bilinç kendisini sabitlememişken nasıl olup da akıntıya kapılıp sürüklenmez? Öz vücudu bilincin perspektifine ulaştırmış olduğu için, Merleau-Ponty öz vücudu negatif olarak toparlamak, karşıt belirlenimlerin kavşağına yerleştirmek zorundadır: vücuda gelmiş bilinç kendine sahip değildir ve ancak kendisinden kaçamaz. İçindeki dışsallığı feda etmeden öz vücudun "benim" niteliğini korumaya yeltendiği için, öz vücudu bilinçten itibaren ve bu bilincin kendisine olan saydamlığını inkâr ederek devşirir: vücut böylece bilincin orta yerinde anlaşılmaz biçimde vuku bulan kaçış haline gelir. Mutlak içkinlik olarak tanımlanmış bir bilincin nasıl olup da vücutsal olabileceği gerçekten de anlaşılmazdır. Ama diğer yandan bakacak olursak da, kendi nesnelerinde kendisinden kaçan bir *bilincin* kendi kendisiyle hiç karşılaşmaması ne demektir? Ayrıca, böylesi bir bilincin düşünülebilir olduğunu varsaysak dahi, vücudu anlamının tümüyle idrak edebilmek için refleksif bilinci aşan bir kendi-için anlamını öne çıkarmak yeterli midir? Öz vücudun bir bilinç üzerindeki "iyeliğini", üstü kapalı bile olsa tesis ederek, nihayetinde dışsallığı tehli-

keye atmış olmaz mıyız? Kati bir öz vücut düşüncesi gerçekten de bizzat bilinç kategorisinden vazgeçmek zorunda gibi görünür: Bilincin içeriden değillenmesinden ziyade, vücut bilincin bizzat kendisinin değillenmesi olarak kavranılmalıdır. *Algının Fenomenolojisi*'nin nihai katkısı, bilmeden de olsa, öz vücudun tanımlayıcı özellikleri ile bunları derlemeye yeltenen bilinç felsefesi arasındaki temel ayrımı öne çıkarması olmuştur: öz vücut kendisini bu felsefenin içinde önlenemez biçimde içselleştirilmiş ve sonuç olarak da vücut oluşuyla bir parçası olduğu bir dünyayla karşıtlık içinde kaldığı bir yere yerleştirilmiş halde bulur. Bu yüzden öz vücudun dışsallığı için yeniden bir atılım yapmak gerekir: mesele artık vücudun "iyeliği"nin dışsallığı nasıl tehlikeye atmayabileceğini anlamak değil, dışssallığının, yani dünyaya aidiyetinin bir "iyeliğe" nasıl olanak tanıyabileceğini kavramaktır. Böyle bir soruna getirilecek çözümün fenomenalliğin anlamına radikal bir yeniden yapılanma getireceğini tahmin edebiliriz.

"Son" Merleau-Ponty'nin eserlerinin temel niteliği, öz vücudun tanımlayıcı özelliklerini, varsayımlar olmadan tasdik etme işine girişmesidir. Bilhassa *Görünür ve Görünmez, Algının Fenomenolojisi*'nden pek kopmaz, yalnızca burada geliştirilmiş açıklamalara gerçek felsefi anlamlarını vererek tamamına ermelerini sağlar. Merleau-Ponty, zamanında bu tamamlanışa engel olan durumu şöyle açıklar: "*Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya konulan problemler çözümsüzdür, zira bu kitaptaki çıkış noktam bilinç-nesne ayrımıdır" (*GG*, 253). Böylesi bir ayrımdan vazgeçmek Merleau-Ponty'nin gözünde bir ontolojiye yer açmak demektir: "(*Algının Fenomenolojisi*'nde) bir 'psikoloji' olarak varsayabileceğimiz şeyin gerçekte ontoloji olduğunu göstermem gerek" (*GG*, 230, 237). *Algının Fenomenolojisi* öz vücut deneyiminin özgüllüğünü, refleksif bilinci algısal hayat lehine olacak biçimde reddetmeye muktedir bir psikolojik veri olarak derlemektedir. Bu yüzden de Merleau-Ponty'nin burada sunduğu analiz "Varlık"tan ne anlamak gerektiği so-

rusunu ortaya koymayı engeller: Bilinç ve nesne olanın varlık anlamını nitelemeye devam eder. *Görünür ve Görünmez'in* sunduğu dönüm noktası şunu tasdik etmektir: "Vücut ampirik olgu değildir, ontolojik anlama sahiptir" (*GG*, 308). Bu tasdik elbette ki bir ontolojiye giden yolu açmakla kalmaz; aynı zamanda fenomenolojinin anlamını derinleştirmiş, sonuç olarak da *Algının Fenomenolojisi*'ne alınan mesafeyi daha da uzunlaştırmış ve böylece öz vücut deneyiminin ontolojik imalarını özgür kılmıştır. Bu bakımdan Merleau-Ponty'nin Husserl'le olan ilişkisi manidardır. *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'i açıktan açığa entelektüalizmden kopamamakla eleştirse de Merleau-Ponty vardığı tüm sonuçları Husserl'in ardında bıraktığı yola yerleştirmiştir. *Algının Fenomenolojisi*'nin tümü, bir manada, Husserl'in *Formel Mantık ve Transandantal Mantık* terimine yüklediği "estetik dünyanın *logos*'u" çağrışımını güncellemeyi amaçlar ve Merleau-Ponty bu yüzden pasif sentez ile işleyen yönelimselliği (*intentionnalité operante*) birinci plana almıştır: zamanın kuruluşunda işin içinde olan yönelimsellik, algılanmış olanın rolünü hatırlatmaya ve böylece de Husserl'in *Ideen I*'de önerdiği kurucu şemayı reddetmeye yarar (*AF*, 178). Merleau-Ponty'yi ontolojiye yönelten hareketin Husserl metinlerinin yeni bir okumasından ortaya çıkmasının nedeni *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'e derinden bağlı kalmış olmasıdır. *Ideen II*'ye dair muhteşem analizinin işlevi şüphesiz ki bu olmuştur. Husserl doğayı tin (*esprit*) olmadan düşünemeyeceğimizi öne sürse de şunu da tasdik eder: "*res extensa*, özünü sorguladığımız zaman, ne tinden doğan bir şey ne de gerçek (*réel*) bir tinle dolaylı bir bağlantı gerektiren bir şey barındırmazken, gerçek bir tinin bunun aksine, özünde, bir vücudun gerçek tini gibi, yalnızca materyal olana bağlı olabileceğini görüyoruz" (*İşaretler*, 208). Buradan varmamız gereken sonuç, Merleau-Ponty'ye göre deneyimimizin ve özellikle öz vücut deneyimimizin, kesinlikle doğa ve tin çatallanmasına göre kavranmaması gerektiğidir: "Fe-

nomenoloji nihayetinde ne bir materyalizm, ne de bir tin felsefesidir. Kendine has işlevi, her iki idealleştirmenin de kendi kaynaklarını bulduğu ve her ikisinin de aşıldığı yer olan teori-öncesi (*pré-théorique*) katmanın üstündeki örtüyü kaldırmaktır" (*İşaretler*, 208). Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty bilinç ile doğa arasında bir ikilik olduğunu varsayarak nesnel-öncesi (*pré-objective*) yaşamı tinin bir boyutu olarak düşünmüş olur; *İşaretler*'de ise, tersine, teori-öncesi bir katmanın ifşasının analiz etme gereçlerimizi el değmemiş bırakamayacağını tasdik eder. "Natüralizmin kendindeliği (*l'en soi*) olan aşkın Doğa ile tinin etkinliklerinin ve noemalarının içkinliği" (*İşaretler*, 209) arasında ortaya çıkan bu "iki aradalık", bundan böyle doğa ya da tinden itibaren kavranılamaz: teori-öncesi düzen, Varlık'ın yeni bir anlamının geliştirilmesine çağrıda bulunur ve Husserl'in miras bıraktığı "teori-öncesi kuruluşun ilk örnekleri", bu ontoloji için dayanak noktaları olma rolünü üstlenebilirler.

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

her hareketi –dahası vücudumun her hareketi– bunlar aracılığıyla detaylandırdığım görünür evrende bir yere sahiptir" (*GG*, 177). Levinas'ın çok güzel ifade ettiği gibi, "özne, kuracak olduğu mekânda dahi ağzını kapalı tutar".[31] Görüş o halde şeylerin önüne konarak bir öznenin eylemi gibi anlaşılamaz; belirmesini sağladığı dünya tarafından sarmalanmıştır ve örtüsünü kaldırdığı dünyada kendisini her zaman çoktan öncelemiş olduğu için bir anlamda kendisinden daha yaşlıdır. Buradaki vurgunun *Algının Fenomenolojisi*'ndekinden bambaşka bir yerde olduğunu görüyoruz. *Algının Fenomenolojisi*'nde harekete başvuruşun sebebi algılayan öznenin dünyaya saydamlığında sahip olmadığını, ona körce çevrildiğini göstermekti. Hareketin yönelimsel niteliği üzerinde ısrarla duruluyordu, üstelik tpkı M. Henry'de olduğu gibi hareketselliğin aşkınsallığa kayıtlı olanlardan ziyade aşkınsallığın kendisinin mümkün olma koşulu olarak kabul edilmesine rağmen. *Görünür ve Görünmez*'de ise Merleau-Ponty aksine hareketselliğin içerdiği *aidiyet* boyutu üzerinde ısrarcıdır: hareketsellik yönelimsel olmaklığıyla şüphesiz ki fenomenleştiricidir ancak hareketsellik olarak da pekâlâ fenomenleştirdiği aşkınsallığın tarafındadır. Görüşün hareket olduğunu söylemek, dünyanın görüşe olan aidiyetinin, görüşün dünyaya olan bir aidiyetiyle aynı şey olduğunu tasdik etmektir: Görüş yalnızca dünya*da* değildir, dünya*dan*dır. Hareket artık bir aşkınsallığın koşulu değil, görüş ile görülenin karşılıklı rollerini birbirine karan şeydir.

Bu durum dokunma deneyimiyle doğrulanabilir. Öz vücudun kuruluşunun dokunsal düzeyde gerçekleştiğini gösteren Husserl olmuştur. "Yalnızca görme yetisine sahip olan özne asla tezahür eden bir öz vücuda sahip olamaz"[32]

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

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

der: Yer değiştirişleri kinestezik duyumlarının (*sensations kinesthésiques*) korelatifi olan bir vücut düşünmektedir. "Öte yandan," diye ekler Husserl, "bu 'vücudun' kinestezik süreçlerin özgürlüğüyle tutarlı olan özgür hareketi bile ondan bir öz vücut yapmaya yetmez. Böyle bir durumda her şey sanki, kinestezikteki bu özgürlükle bir olan ego, özdeksel-öz vücut *şey*ini özgürce, dolaysızca hareket ettirebilirmiş gibi cereyan eder".[33] "Gayret hissi" hiçbir durumda ortaya bir *öz vücut* çıkaramaz demek en doğrusudur. Bu hisle beraber, gayret yaşantılarıyla görsel olarak verili bir özdek parçasının hareketi arasında daimi bir bağıntı olduğunu meydana çıkaran saf bir öznellik durumunda bulunuruz. Öyleyse M. Henry bu gayret hissini içsellik olarak nitelemekte belki de haklıdır, ancak bu hissi bir öz vücudun tezahürü haline getirdiğinden, tam da bu noktada hatalıdır. Husserl için "hareket hisleri, belirli bir yere sahip oluşlarını, yalnızca lokalleşmiş hislerle birincil biçimden devamlı bir içiçe geçişe borçludurlar"[34] ve bu ilksel lokalizasyon (*localisation primaire*) dokunmayla alakalıdır. Zira dokunma duyumu, dikkatin verildiği yöne göre, iki farklı anlayışa sebebiyet verebilir: dışsal nesnenin tipik bir özelliği gibi, yani dokunsal özellikler kisvesi altında da anlaşılabilir, "öz vücut-nesnesinin duyumu" olarak da ele alınabilir. Öz vücut, bir nesneye olan dokunsal temasta, bu dokunsal duyumun lokalizasyon alanı olarak kurulur: Dokunma, yüzeyinden döküldüğü vücudu doğurur. Bu özellik vücut kendisine dokunurken, örneğin sağ el sol eli yoklarken kendini iyice belli eder: "sol elime dokunduğumda onda da dokunma hissi dizilerini bulurum; bunlar onda "lokalleşmiştir" ama (fiziksel şey olarak elin pütürleri ya da pürüzsüzlüğü gibi) özellikler oluşturmazlar. *Fiziksel* şey olarak "sol el"den bahsetmek böylesi duyumları göz ardı etmek demektir (ne bir kurşun parçası, ne de "sadece" fiziksel olan başka bir şey, yani benim

33 *Agy*, s. 214.
34 *Agy*.

vücudum olmayan hiçbir şey böylesi bir şeye sahip değildir). Bu duyumları fiziksel şey olan sol elime eklemleyecek olursam, söylenmesi gereken şey katiyen fiziksel şeyin zenginleştiği değil, *elin ten haline geldiği, hissettiğidir*".[35] Bu tekil deneyimi nasıl yorumlamalı? Elimizde "teori-öncesi kurulumun bir numunesi" olabilir ancak Husserl'in bunun ebatlarını anlayıp anlamadığı kesin değildir: öz vücudun kurulumu Husserl'i doğa ile tinin çift kutupluluğunu sorgulamaya götürmemiştir ki bu mesele eserin tümünü yapılandıran meseledir. Örneğin §40'ta, bu dokunsal kurulumun anlamının açıklandığı kısımda, Husserl sorunu şu şekilde ortaya koyar: "Duyumun içeriği ile kurulan arasındaki bağlantı nedir ve aynı zamanda özdeksel bir şey de olan öz vücut ne şekilde kendisinde ve kendi üzerinde duyum içeriklerine sahip olur?"[36] Sorunun ifade ediliş biçimi çarpıcıdır: kuruluşun bu tekil biçiminin öz vücudun gerçek anlamını işin içine sokması bir yana dursun, öz vücut birdenbire "kendisinde ve kendi üzerinde" duyumlara sahip olan fiziksel bir şey olarak ele alınmaktadır. P. Ricœur'ün çok güzel ifade ettiği gibi, "mesele şey olarak anlaşılan vücuda fiziksellik atfında bulunmanın ne anlama geldiğidir. Eldeki sorun nesnel olmayan, vücuda gelmiş *varoluşsal* bir bilinç deneyimini derleyip koruma altına almak değil, vücuda duyumlar atfetmek için vücudun fiziksel bilgisini yeniden ele almaktır".[37] Burada vücudun kurucu dokunsal deneyimi ile kuruluşu önceden yapılandıran teorik çerçeve arasında bir gerilimin yeşerdiğini görüyoruz. Merleau-Ponty bir notta şöyle diyor: "*Ideen II*'de Husserl karışmış olanın düğümünü "çözmek", "düzene sokmak" çabasındadır [...] düğümü çözen her analiz düğümlenmişi anlaşılmaz kılar" (*GG*, 321-322): o halde Merleau-Ponty için söz konusu olan, bu deneyimi kendi için,

35 *Agy*, s. 207.
36 *Agy*, s. 217-218.
37 P. Ricœur, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl", *À l'école de la phénoménologie* içinde, Paris, J. Vrin, 1986, s. 119.

ön-varsayımlar olmadan, "çözmeden", yani bir ikilik altına yerleştirmeden ele almaktır.

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

etmesini sağlayan bilgi, kendisini vücuda gelmiş el olarak yakalamasını sağlayan bilgiden kesin olarak ayrılamaz. El, vücuda gelişini ve bunun bir sonucu olarak da sırası geldiğinde kendisinin dokunulan olabileceği ihtimalini dokunsal yetisini sınayarak keşfeder: duyarlık, duyarlık olarak lokalize olur. Duymanın öz bilgisi ile duyma aracılığıyla oluşan vücudun bilgisi birbirinden ayırt edilemezler: kendi kendine duygulanım halihazırda bir karşı-duygulanımdır.

Merleau-Ponty'nin bu analizden çıkardığı ders, hareket üzerine yapılan çalışmanın hissettirmiş olduklarını onaylar: dokunan özne "şeylere iner, öyle ki dokunma dünya ortamında ve şeylerdeymiş gibi oluşur" (*GG*, 176). Sağ elde işleyen duyma, hatlarını çıkardığı sol elde öncellenmiştir ve bu yüzden dokunsal olarak belirmesini sağladığı dünyaya aittir. Buradaki tüm zorluk dokunmanın ne manada dünyaya ait olduğunu, kendisini hangi anlamda dünya ortamında husule getirdiğini anlamak, dolayısıyla öz vücudun dünyaya olan aidiyet biçimini yakalamaktır. Öz vücudun, dokunmaya muktedir olan vücudun saf bir özne gibi dünya dışında konumlanmadığı apaçık olsa bile yine de öz vücut dünya*da* bir nesne olarak konumlanamaz. Eğer vücuda geliş felsefesi öz vücudu kendi-için (*pour-soi*) ile yeksan etme eğilimi göstermişse, bunun nedeni eğiliminin öz vücudun vücutsallığını, yani dünyaya aidiyetini yalnızca nesnel biçimde düşünebilmek olmasıdır: öznelliğe başvuruş kısacası bir yayılım olarak dünyanın, vücudun içinde kaçınılmaz biçimde bir *yer* kapladığı dünyanın zımni belirleniminde kendisini önceler. Buna karşılık, vücudu bir uzam parçası olarak nitelemek, kendisi için böylesi bir uzamın olabileceği nesneleştirici bir saf özne ortaya atmak ve dolayısıyla vücuda gelme fenomenini tam kavrayacağımız anda elden kaçırmaktır. O halde, eğer bu haliyle dokunma gerçekten de bir vücutta vuku buluyorsa bu vücut, *hatlarını belirleyen otonom bir özne olmaksızın* belirli sınırlara sahip olamaz ve dolayısıyla bir şey olarak varolamaz.

Eğer bu vücut gerçekten de *benim* vücudumsa, yalnızca bir uzam parçası olması mümkün değildir. Bunun nedeni halihazırda öznellik olması değildir, tersine, henüz bir öznellik olmadığı için her zaman bir öznelliği varsayan bu nesnel uzamı işgal edemeyecek olmasıdır. Merleau-Ponty "vücudu dünyaya, göreni vücuda ya da tersine, dünyayı ve vücudu, sanki bir kutuya koyar gibi görene yerleştiren eski önyargıları" (*GG*, 182) reddetmemiz gerektiğinin altını çizer. O halde dokunma bir vücutta oluştuğu için bunun dünyanın orta yerinde ortaya çıktığını söyleyemeyiz zira bu vücudu (bazen Merleau-Ponty'nin kendisinin yaptığı gibi) hatları belirlenmiş nesne olarak düşünürsek onda oluşan bir şeyi dünyaya aktarmamıza olanak sağlayanın ne olduğunu göremeyiz çünkü özellikle bulunduğumuz düzeyde, henüz sınırları çizilmiş bir vücutla dünya arasında olası bir ayrım yoktur. O halde, duyma bir vücuda sahip olduğu için dünyada değildir, dünyada olduğu için bir vücuda sahiptir; ya da daha ziyade, duymanın bir vücuda sahip olduğunu öne sürmek tam olarak da dünyada olduğunu söylemektir. Vücudun öz anlamı dünyaya aidiyettir ve bu aidiyet nesnel bir kapsayış ifade etmeyip, böylesi bir kapsayıştan da daha radikaldir. Merleau-Ponty de altını çizer: "Eğer vücut başka şeylerin arasında bir şeyse, *bir anlamda onlardan daha güçlü ve derindir*" (*GG*, 181).

Fransızcaya "L'arche originaire Terre ne se meut pas" (*Die Urarche Erde bewegt sich nicht*) olarak çevrilen ve Merleau-Ponty üzerindeki etkisi yadsınamaz olan metinde Husserl Yer'in fiziksel mekânda hareket eden bir gezegenden daha derin bir anlamını gün ortaya koyar: Yer (*terre*) topraktır (*sol*), durağanlığın ve hareketin anlamını veren kökensel beşiktir. Durağan olduğunu söyleyebiliriz, ama bu durağanlık üstünde her şeyin, hareketin dahi durağan olduğu anlamındadır. Yer mutlak burasıdır nesnelleştirilemez, fiziksel yerden uzaklaştığımızda bile bağımızı koparmadığımız burasıdır, öyle ki toprak-mekânların (*lieux-sols*) olası çokluğu bile, der Husserl,

tek bir barınak-mekân'da (*lieu-foyer*) zorunlu olarak birleşirler. Çünkü bu Yer mekânda değildir, mekânın kuruluşu için toprak vazifesi görmez, içinde vücutların birbirleriyle karşılaşmasına rağmen bir vücut olarak tasarlanamaz: "Yer, parçalarının vücutlar olduğu bir bütündür ancak *bütün* olarak bir vücut değildir".[38] Öz vücudun vücuda gelişi tam olarak da bu Yer'e olan aidiyeti anlamına gelir: Merleau-Ponty, Husserl üzerine yaptığı yorumda "yerin varlığıyla vücudumun varlığı arasında akrabalık vardır"[39] der. Vücutta duymanın ortaya çıkışı bile aslında dünyaya aidiyetinin ifadesidir, zira vücudun varlığı Yer'in varlığından başka değildir. "Sakince dursam da yürüsem de tenim merkezdir ve durağan ya da hareket halinde olan vücutların hepsi etrafımdadır ve ben devinimi olmayan, sabit bir toprağa sahibimdir":[40] Tenim bir mutlak burasıdır, orasına dönüştürülemeyecek bir burasıdır. Bu "burası" terimi öte yandan verilmiş bir vücudun yer değiştirmesini nitelemez, vücudun varlığının ta kendisini tanımlar ve vücut burada mekânlara ancak bu "burası" zemininde sahip olabilir: vücut, olduğu şeyin "burası" olması manasında buradadır. Buradan hareketle ten kısımlara, yani vücutlara bölünebilir, ancak ten olarak, tüm bu kısımların "bütün"ü olarak ten bir vücut değildir. Bir yer kaplıyor olması konumlanmış olduğunu göstermez; aksine, konumlanmış olduğu için ya da daha ziyade, varlığı konum olduğu için onun kısımları bir mekânı kaplayabilir ve kendisi de yer değiştirerek bir yerleri kaplayabilir. Ten bu kökensel kök salışı ifade eder, bir parçanın bir bütünün içine dahil edilişi değildir, böylesi bir dahil edilişi önceleyen ve buna zemin hazırlayandır: öz vücut (ten) varlığı Yer'inki olmaklığıyla dünyadandır. Bir vücudum olduğu için kök salmış değilim: Her türlü yayılımdan daha derin olan

38 E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, çev. Didier Franck, Paris, Minuit, 1989, s. 17.
39 *RC*, s. 169.
40 E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, *agy*, s. 18

bu kökensel aidiyet vücudun varlığının anlamını tasvir eder. Vücut ile dünyanın ontolojik devamlılığı farklılıklarından üstündür ya da daha doğru söylemek gerekirse, vücuda gelme o mutlak Olgu'dur, burasının iktidara yükselişidir ve vücut ile dünya arasındaki ayrım dahi buradan itibaren bir anlam kazanabilir. Merleau-Ponty bu yüzden vücudun şeylere göre daha derin bir anlamda dünyadan olduğunu iddia edebilmiştir: vücut dünyanın yüzeyinde, *partes extra partes* düzeyine eklenmiş değildir, dünyanın kalbindedir (*GG*, 178). Öz vücut şeylerin önünde ya da yanında konumlandırılmamıştır; şeylerin zeminindedir. Ayrıca Merleau-Ponty dünyanın vücutla olan ilişkisi üzerine konuşurken dünyanın "içiyle benim dışım [arasında] bağlantı" (*GG*, 179) olduğunu yazabilmiştir. Vücut olan bu dışsallık dünyanın kendi içselliğinden, kökensel derinliğinden, dünyevi varlığından başkası değildir: "Görünür olanın yüzeyindeki ince zar yalnızca benim görüşüm ve benim vücudum içindir. Bu yüzeyin altındaki derinlik vücudumu ve dolayısıyla da görüşümü içerir" (*GG*, 182).

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

ayrılık daha kökensel bir içiçe geçiş uğruna aşılmıştır: vücut dünyaya aidiyet olduğu ölçüde, duyma durumu duyulan bir dünyanın iktidara çıkışından başka bir şey değildir. Vücut dünyanın ontolojik dokusundan yapılmış olduğu için, dünya vücudun fenomenleştirici dokusundan yapılmıştır. Merleau-Ponty bu yüzden eğer "(benim) dışımın (kendi) içiyle bir ilişkisi" varsa, bu durumda "içimin dışıyla ilişkisi" (*GG*, 179) yani duyuşumla duyuşumun fenomenalliği arasında ilişki vardır diyebilmiştir. Dünyayı algılayan bir öznenin içinde yaşadığı bir vücuda sahip değiliz; beliren ve bu belirişiyle bir vücuda gören statüsü veren bir dünyaya sahibiz. Dünyayı algılıyorum demek tam olarak da dünyanın kendisini görülmeye *vermesi* demektir: "Bizzat kendisi olduğum bu duyusal varlık ve bende hissedilen tüm şeyler birbirinden ayrılmazdır" (*GG*, 309). Kısacası öz vücut kendi dışarısını, yani dünyayı yapan olduğu için bir içsellikle donatılabilmiştir, başka bir deyişle kendisini kendi tezahüründe saklarken tezahür ettirmiştir; o halde dünyayı vücudumla algılayanın ben mi olduğu yoksa kendini bu vücut aracılığıyla algılayanın dünya mı olduğu sorusu anlamını yitirir. Merleau-Ponty'nin çok güzel ifade ettiği gibi, "dünyanın vücudumun iki yaprağının arasına eklenmesi" ve "vücudumun her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasına eklenmesi" (*GG*, 317) söz konusudur. Vücut dünyanın kalbinde bulunduğundan, dünyanın kökensel olgusallığının eşanlamlısı olduğundan, hem de "duyusal" olduğundan, dünyanın bütünü, duyumu vücuda gelişinden ayırır: duyumun vücutta husule gelişi, dünyanın derinliğinin fenomenalliğine doğru yükselmesine tekabül eder. Vücut dünyanın bir şeyi değildir, dünyanın merkezindedir, duyumun dünyada fenomenleştirdiği Olgusallığı (*Facticité*) kendisinde toparlar. Bir duyum ile bir görünmezin, fenomenleşmeyi besleyen bu görünmeyenin özdeşliği olan vücut, fenomenal dünya aracılığıyla kendisinden ayrılır. Ancak, bağıntılı olarak, vücudum her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasındadır, zira vücudun ta kendisi ol-

duğu dünyanın kökensel olgusunu fenomenalliğe, yani şeylere doğru yönlendiren, vücudun duyumunun uyanışı, "öz" vücut olarak ortaya çıkışıdır. Vücut, aynı zamanda özdeş olan bir farka göre her bir şeyi dünyaya bağlayan bu fenomenleşmenin bir başka adıdır: vücut duyusal olduğundan, dünya burada tezahür eden şeylerden başka değildir; ancak duyum dünyanın kalbinde, yani dünyanın kendisinde meydana geldiğinden, her bir şey belirmesini sağladığının derinliğiyle sarmalanmış olarak kalır. Vücut, kökenselin kendi üzerine katlanmasından ya da dolanmasından başka bir şey değildir ve bu sayede beliren dünya haline gelir. Vücudun "öz" haline gelişi Varlık'ın fenomenleşmesiyle eşanlamlıdır. Buradan hareketle, pozitif bir öznelliğe olan her türlü referans terk edilmelidir: "Varlık'ın çatlağında tin (*esprit*) su gibi sağır[dır] – tinsel şeyleri aramak yersizdir, yalnızca boşluğun yapıları vardır" (*GG*, 289). Deneyim öznesi "vücut"tur, fenomenleşme vücudun bir olgusudur ve bu kapsamda Varlık'ın olgusudur: "Eğer Varlık kendi örtüsünü kaldırmak zorundaysa, bu bir yönelimsellik karşısında değil aşkınlık karşısında olacaktır, kendisine gelen çamura batmış olan ham Varlık olacaktır, kendisini kazan *duyusal* olan olacaktır" (*GG*, 263).

Refleksif tavır –ki Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde buna bağımlı kalır– vücudu diğer olanlar arasında bir başka olan olarak, yani dünyanın varlığının hiçbir zaman sorgulanmamış ve sorgulanmaya gerek görülmemiş olarak kabul edilen bir anlamına bağlı kılınmış olarak kavrar. Bu yüzden bu düşünce, yalnızca saf bir özne olmaklığıyla varlığının anlamı saf şeylerin bütünü olarak dünyaya verilmiş anlamın bir korelatifi olan bir bilince başvurmadan vücutta bir özgüllük temellendiremez. Böylelikle öz vücut bir öznelliğin aleti haline gelir, bir öznelliğin kendisini dünyayla ilişkilendirmesine yarayan, statüsü karanlıkta kalmış, bir şey ya da bilincin bir boyutuymuş gibi düşündüğümüz bir araç olur. "Son" Merleau-Ponty'nin kararı ise kendisinden itibaren varsayım-

lar olmaksızın ele aldığı öz vücuda, bariz şekilde uygun olmayan nitelikler yüklemek ve bu uygunsuzluk teşhisinin bir ön yargının, düşünümsel felsefenin bir ön yargısının ifadesi olduğunu göstermek ve böylelikle de vücut deneyiminin ontolojik anlamını gün ışığına çıkarmaktan ibarettir. Öz vücut Merleau-Ponty'nin "ten" dediğinin varlığının anlamını açığa çıkarır ve vücudu tam olarak bu tenden itibaren düşünmek gerekir. Öz vücut tensel bir varlık biçimini derler ve bu biçim ilkin dünyanındır: "vücudumuz bizim için görüneni emreder, ancak bunu açıklamaz, aydınlatmaz, yalnızca parçalı görünürlüğünün gizemini yoğunlaştırmakla kalır ve söz konusu olan pekâlâ da Varlık'ın bir paradoksudur, insanın değil" (*GG*, 180). Doğrusu "artık görmenin ve dokunmanın aracı değil, mutemetidir" (*GT*, 58): Algı sanki dünyanın görünürlüğe olan erişimi bir öznenin etkinliğine dayanıyormuşçasına dünyayı geceden çekip çıkarmaz, Varlık'ın kendisinden kaynaklanan bir fenomenleşmesini derler ki aslında bu fenomenleşmenin eşanlamlısıdır. Eğer vücut kendisini gören yapabiliyorsa bunun nedeni dünyanın *özünde görünür olması*, "kendinde Duyusal" (*GG*, 183) olmasıdır. Dünyanın görünürlüğünün bir görüşün etkinliğine dayanması şöyle dursun, bu görünürlük dağınık ve anonim bir görünürlüğü deriştirmektedir ve vücut da bu derişimin vakasıdır. Eğer bir görünürün ortaya çıkışı gören vücuda bağlanırsa, bu vücudun görmeye olan uygunluğu dünyanın tabii görünürlüğüne bağlı kılınmış olur. Ontolojik ten kavramı bu özde bulunan görünürlüğü adlandırır: "Dünyanın teni görülmüş-Varlık'tandır, yani *kesinlikle percipi* bir Varlık'tır ve *percipere*'yi ancak onunla anlayabiliriz" (*GG*, 304). Öz vücut kendisini duymak ile duyulan arasındaki bir sarmallanışla ortaya koyar; duymak, duymak olarak vücuda gelir. Bir başka deyişle öz vücudun "özelliği" (*propriété*) derhal teninin yoğunluğuyla doldurulan bir "oyuk" gibi belirir, dolayısıyla da hiçbir zaman bir bilincin pozitifliğine doğru sürüklenmez; duymak, pozitif bir özne ile

nesne arasında anlaşılmaz bir ayrımı ayarlamak şöyle dursun, aynı şekilde özdeşlik olarak kalan bir farkın ortaya çıkışıdır. Bu şekilde anlaşıldığında, öz vücut tenin seçkin bir vakasıdır. "Bir dokunun gebe niteliği", "bir derinliğin yüzeyi", "masif bir varlık üzerindeki kesit" (*GG*, 180) olarak ten görünürlüktür, yani görüşe verdiği derinlikte gizlenmiş fenomenliktir, belirmenin kalbindeki görünmezlik, tezahürün bağrındaki geri çekilmedir. Üzerindeyken kendisini ayırdığı dünyanın yoğunluğunda alıkonulduğundan, fenomenlik oyuktan ziyade kıvrımdır, "özdeşlerin farkı" ya da "farktaki özdeşlik"tir (*GG*, 316, 279). Ten, maddeyle tinin, olguyla özün arasındaki karşıtlığın ötesinde, hiçbir felsefede adı olmayan kendi olumsuzlamasını içeren o Varlık'ı, o vücuda gelmiş ilkeyi, o şekillenmiş anlamı belirtir.

Patočka'nın söylediği gibi, "fenomenoloji, çoktan hazır öncüllerden hareket etmeyen, ilke olarak her türlü teze karşı ihtiyatlı bir eleştirel tavır alan bir felsefe yapma biçimidir" ve "katılaşmış, canlı içerikten yoksun tezlerden, düşüncenin yeni bir içerikle suladığı, deneyimin hayat dolu kaynaklarına giden yolu göstermeye çalışır". "Öz vücut fenomeni" kesinlikle "fenomenolojik metodun bu veçhesinin anlamını tasvir etmeye yarayabilir. Zira, metafizik geleneğinin tümü vücudu ve vücutsallığı öyle bir şekilde tasvir etmiştir ki öz vücut, yani yaşayan ve yaşantı olan, deneyimlenen ve deneyimleyen vücut hiçbir zaman bir konu başlığı haline gelememiştir".[41] Tüm gelenek öz vücudu nesnel, üçüncü tekil şahısta cereyan eden süreçlerin katettiği bir gerçeklik olarak düşünse de, şüphesiz listenin başındaki isim olan Descartes, bu deneyimin özgünlüğünü tasdik etmiştir. Yine de müdrike ve yaşam katmanları arasında, doğal ışıkla doğal eğilim arasında bir gerilim vardır: bu gerilim ancak Tanrı'da bir çözüme ulaşır, bu da bizler için aşılamayacak olduğunu söylemeye varır. Buraya ulaşmak

41 J. Patočka, "La phénoménologie du corps propre", *Études phénoménologiques* içinde, no: 1, 1985, s. 41.

için gerekli araçları kendine sağlamak için o halde en köklenmiş apaçıklığı, ki bu apaçıklık vücudu kendisi için kırma bir varlık ve dolayısıyla da düşünülemez olarak görür, askıya almak gerekir. Bu apaçıklık özne ile doğanın, madde ile tinin bir ikiliğidir (*dualité*). Merleau-Ponty benzeri olmayan bir radikallikle vücutsal yaşantının kaale alınması çağrısını yapan altüst oluşları keşfe çıkar: biz bu deneyim olduğumuza göre bunu düşünebilmenin bir yolu olmalıdır, bu da ilk olarak bu deneyimi aldatıcı ya da en iyi ihtimalle anlaşılmaz kabul eden apaçıklıkları bozguna uğratmak demektir. Doğa ile tinin, özneyle nesnenin karşıtlığı, olanı Varlık'ın şekli (*figure*), Varlık'ı da olanın "yüceleştirilmesi" (*sublimation*) olarak düşünen "pozitivist" bir felsefeye bağımlıdır. Görünür karşıtlıklarının ötesinde özne ile nesnenin tözselliği ortak olduğundandır ki (bunu reddettiği iddiasında olan düşünürlerde az ya da çok rafine bir biçimde bu zıtlık devam edebilse de[42]) bunlar birbirlerine karşıttırlar ve öz vücudun bağrında ortaya çıkan birlikleri geleneksel olarak düşünülebilir kabul edilen alanın dışına atılmıştır. Merleau-Ponty kesin bir öz vücut fenomenolojisi yapabilmenin koşulunun bir ten ontolojisi, Varlık'ın gerçek varlık anlamı, "hem öznellikle hem de maddesellikle dolu" (*GG*, 302) olan tenin ontolojisi olduğunu gösterir. Vücut ise ne öznelliğin bir momenti ne dünyanın yüzeyindeki bir şey, ne de bu ikisinin birleşimidir: vücut dünyanın kalbinde, derinliklerinde fenomenleşmenin tüm kaderini taşıyan aidiyet boyutunun ta kendisidir. Her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasında, Varlık'ı ve fenomenleri hem birleştirip hem de ayıran o kumaştır, "Varlık'a dahili yönelimsellik"tir (GG, 298), fenomenleşmenin dokusudur. Böylelikle içinde geleneğin anlaşılmaz olarak saf dışı bıraktığı o dışsallıkla o içselliğin birliği kapsanır. Fakat kendi dışıyla dünyanın içine tekabül ettiği için, kendiyle dünyanın dışından, yani fenomenden daha sa-

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

mimidir. Eğer şeylerden daha derin bir anlamda dünyadansa görülmesini mümkün kıldıklarından daha derin bir anlamda fenomendir, artık yalnızca *percipi* değil *percipere*'dir. Tinin bir olumsuzlaması (*négation*) olmak şöyle dursun, vücut, en kökensel anlamıyla, tinin vücududur.

HAREKETİN ONTOLOJİSİ, MERLEAU PONTY'DE RESİM VE SİNEMA[1]

Pierre Rodrigo
Fransızcadan çev. Eylem Hacımuratoğlu

Geç Merleau-Ponty ontolojisi bir hareket ontolojisidir, yani hareket olarak varlığa ilişkin bir kuramdır. Varlığın *anlamlı bir hareket* olarak değerlendirildiği bu ontolojinin temel problemlerini ele alırken, Merleau-Ponty'nin resim ve heykel, özellikle de sinema üzerine düşüncelerinden hareket edeceğim. İki sebeple bu seçim bana doğrulanabilir görünüyor. Birinci sebep, uzun zaman resim, heykel ya da edebiyat hakkındaki metinlerine özel bir ayrıcalık tanınmasından sonra, Merleau-Ponty'nin sanat nesnesi olarak film üzerine düşüncelerinin daha çok bilinmeye başlamasıdır. Merleau-Ponty'nin estetiğine ve ontolojisine dair okumalarımızın önemli ölçüde zenginleşmesi de bu sayede mümkün olmuştur. İkinci sebep ise şudur: Merleau-Ponty'nin genel estetik öğretisinin, hareketle, onun anlamıyla ve ontolojik konumuyla ilgili sorulara götürdüğü doğruysa, sinematografik imajların ifade tarzına ilişkin analizlerinin bu öğreti çerçevesinde özel bir belirginlik kazanması bana daha da doğru görünüyor.

İlk olarak, Merleau-Ponty'nin 1940-1950 yılları arasında sinema karşısındaki duruşunu belirleyen *muğlaklığın* do-

1 Bu metin Pierre Rodrigo'nun 38. International Merleau-Ponty Circle Konferansı'nın (*Mouvement in History, Art and Being*, 26-28 Eylül 2013, Duquesne University, Pittsburg, Pennsylvania) açılış konuşmasında sunduğu bildiridir. (Yay. h.)

ğasını ve nedenlerini sunacağım. Sinema hakkındaki şüphesiz en ünlü, 1945 Paris Sinematografi Yüksek Öğrenim Enstitüsü (IDHEC) konferansını, bu dönemde gerçekleştirdiği bilinir. Ancak bu konferansın, yazarın sinema hakkındaki nihai sözü olmadığını ve dahası, Gilles Deleuze'ün de fark ettiği üzere, imajların hareketi tarafından sağlanan imkânlara dair oldukça dar bir kavrayışa işaret ettiğini de göreceğiz.

İkinci olarak, Merleau-Ponty'nin 1952-1953 yıllarında Fransa Koleji'nde verdiği ilk dersin öğretide sergilediği yön değişikliğinin altını çizeceğim. *Duyulur Dünya ve İfadenin Dünyası* (*Le monde sensible et le monde de l'expression*) adlı bu dersle ilgili çalışma notları 2011 yılında yayımlandı. Bu notlar çok büyük önemdedirler çünkü Merleau-Ponty felsefesinin, sinema analizlerinin de katkısıyla, daha önce *Gestalttheorie*'nin kaynaklık ettiğine göre büyük oranda yenilenmiş bir hareket ontolojisine dönüşmesine tanıklık ederler.

Yazımın son kısmında, ten, gebelik ve vahşi *Wesen* gibi nihai mefhumların anlamını açık kılmak için bu hareket ontolojisini ele alacağım.

* * *

I. Merleau-Ponty'nin sinema karşısındaki muğlaklığı ile başlayalım o halde. Bu muğlaklığın, her ne kadar çok öğretici olmasa da, onun en belirgin duruşu olduğu söylenebilir. *Göz ve Tin*'in son bölümünde şunu okuruz:

> Sinema hareketi verir, ama nasıl? Acaba, sanıldığı gibi, yer değiştirmeyi çok yakın aralıklarla taklit ederek mi? Böyle olmadığı düşünülebilir, çünkü ağır çekim, nesneler arasında bir yosun gibi yüzen ve hareket etmeyen bir vücut vermektedir. (GT, 72)[2]

2 Çeviri gözden geçirilmiştir. (Çev. n.)

Bu *Göz ve Tin*'de sinemaya yapılan tek atıftır ve haliyle epey yetersizdir. Hatta sinema, kendisi itibariyle incelenmediği gibi, ancak resimle karşılaştırılmak üzere anılır. Aslında Merleau-Ponty, sinemanın "sanıldığı gibi" "yakın aralıklarla" yer değişimini taklit ettiği doğru mudur diye sorgularken, Étienne-Jules Marey'in fotoğraflarına ve Marcel Duchamp'ın tablolarına ilişkin yaptığı analizleri takip eder. Bu fotoğraflar ve tablolar bir hareketin oluşumunu temin etmeye çalışsalar da, görünüşe getirdikleri tek şey, "eklem yerlerini oynatan bir zırh gibi katı bir cisimdir" (*GT*, 72). Sinemanın daha az statik olduğunu ve hareketin daha sadık imajlarını sağladığını "bize" düşündüren, hareketin resim ya da fotoğraftaki bu mekanik karakterli temsilidir. Ancak fenomenolojik bakış açısından burada sadece, Husserl'in, bilincin "doğal tavrına" bağlı olduğunu ve sinematografik fenomenin mantığını yakalamaya izin vermediğini söyleyebileceği bir kanı söz konusudur. O halde bu kanıya "indirgeme" işlemini uygulamak gerekir. Oysa *Göz ve Tin*'de Merleau-Ponty'nin doğal tavra *epokhe* uyguladığı örnek kesinlikle sinema *değildir*. İndirgemenin temel savını, Rodin'in heykel ve resim hakkındaki bir ifadesinden sağlar:

> Hareketi veren, der Rodin, kolların, bacakların, gövde ve başın her birinin başka bir anda alındığı, böylece vücudu hiçbir anda sahip olmadığı bir duruşta tasvir eden ve vücudun kısımları arasına kurmaca bağlantılar sokan (sanki sadece birlikte olanaklı olmayan arasındaki bu karşılaşma, bronzda ve tual üzerinde geçişi ve süreyi ortaya çıkarabilirmiş gibi) bir imajdır (*GT*, 72).[3]

3 Rodin, heykelde "illüzyon, örneği yapılan iyi vasıtasıyla ve hareket vasıtasıyla ele geçer" ve "hareket bir tavırdan bir diğerine geçiştir. Sıradan bir gerçek gibi duran bu açıklama aslında bir esrarın çözümüdür" diyordu. *Bkz.* A. Rodin, *L'Art (1911)* [Sanat], bölüm IV: "Le mouvement dans l'art" [IV. Bölüm: "Sanatta Hareket"], Paris, Grasset, 2005, s. 45-46 (burada s. 46-47). Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de hatırlattığı üzere bu tezlerin paradoksal sonucu şudur: "Doğru olan sanatçıdır, yalancı olan fotoğraf, çünkü gerçeklikte zaman durmaz." (*GT*, 73).

Göz ve Tin'in savlarının sinemaya verdiği ve sadece bir kez anılan rol, hareketin imajlar yoluyla teminine ilişkin naif bilinç illüzyonları örneğinin oynadığı roldür. Bu eserde sinemanın *kendisinin* anlamlı hareketi hakkında aslında hiçbir şey söylenmemiştir. Sinematografik anlamın mantığı ve dolayısıyla sinematografik dilin kendisi hakkında da hiçbir şey söylenmemiştir.

Bundan ötürüdür ki Merleau-Ponty'nin sinemayla ilişkisinde oldukça garip bir şeyler vardır. Gilles Deleuze gibi kavrayış gücü yüksek bir okurun gözünden kaçmayan bir durumdur bu. Sinema hakkındaki iki ciltlik eserinde -*İmaj-Hareket* ve *İmaj-Zaman*'da-, Deleuze'ün kendi girişimini, Bergson düşüncesinin bir mirası olarak sunduğu bilinir -her ne kadar söz konusu olan yolundan sapmış bir tür miras olsa da. Çünkü Deleuze bir yandan, *Madde ve Bellek*'deki imaj üzerine olan ontolojik tezleri, varolanın bütününün varlık tarzı olarak yeniden ele alır, öte yandan Bergson'nun *Yaratıcı Evrim*'de sinemadaki hareketin mekanik illüzyonunu ele aldığı sayfaları eleştirir. Bu nedenledir ki Deleuze en nihayetinde, "Görünüşe göre Bergson sinemada sadece yanlış bir müttefik bulur"[4] diye yazar.

Fenomenolojinin sinemayla ilişkisine gelince Deleuze daha da nettir. Husserl ve Sartre'ı es geçerek, sinemaya ilişkin fenomenolojik duruşun en iyi temsilcisi olduğunu düşündüğü Merleau-Ponty'ye gelir:

> İkincil olarak bir sinema-fenomenoloji karşılaştırması yapmayı deneyen Merleau-Ponty'dir, ancak o da bunu, sinemada muğlak bir müttefik görmek üzere yapar. Yalnız, fenomenolojinin sebepleri ile Bergson'nun sebepleri o kadar farklıdır ki tam da onların karşıtlığı bize yol göstermelidir. Fenomenolojinin norm olarak kurduğu şeyler, "doğal algı" ve onun koşullarıdır. Bu

4 G. Deleuze, *Cinéma I. L'image-mouvement* [Sinema 1. İmaj-Hareket], Paris, Minuit, 1983, s. 84.

> koşullar, algılayan öznenin dünyaya demir atmasını, dünyada varlığı, dünyaya açıklığı tanımlayan varoluşsal koordinatlardır. [...] Oysa sinema bizi istediği kadar şeylere yaklaştırsın ya da onlardan uzaklaştırsın ve onların etrafında döndürsün, öznenin demir atması kadar dünyanın ufkunu da iptal eder. [5]

İlk bakışta bu yorum Merleau Ponty'nin *IDHEC*'deki (Paris Sinematografi Yüksek Öğrenim Enstitüsü) konferansını dikkate almıyor görünür, çünkü bu konferans, Deleuze'ün Fransız fenomenolojisine yüklediğine taban tabana zıt bir tezle sonlanır: "Felsefeci ve sinemacı ortaklaşa belirli bir varlık tarzına, bir kuşağa ait olan *belirli bir dünya görüşüne* sahiptir"[6] Ancak Deleuze'ün savı bu şüpheye direnir, çünkü sav gerçekte bizzat *Algının Fenomenoloji*'ne dayanmaktadır. Aslında Deleuze, Merleau-Ponty'nin eserinin ilk bölümünün başında yer alan ve sinemayla hayli sorunlu bir ilişki kurulduğunun göstergesi olan bir yere gönderme yapar. Burada en önce algımızın eskizli yapısı Husserl tarzında betimlenir ve bu, eskizlerinin uyumlu dizisinin sonsuzluğunda "indeks" olarak algılanan nesne mefhumuna götürür. Merleau-Ponty daha sonra, hep Husserl'in algı üzerine olan sunumlarının mantığını izleyerek şunu fark eder: Her nesne, eidetik bir zorunlulukla, birlikte algılanan nesnelerin bir sistemine ait olarak algılanır ve bu nesneler söz konusu nesnenin ayrılamaz algı "ufkunu" oluşturur. Buradan şu sonuç çıkar: Bir nesnenin içsel ufku, yani onun algı eskizleri sistemi, etrafını kuşatan *diğer* nesneler de birlikte algılanan dışsal ufkuna dönüşmeden, nesnenin kuruluşuna götüremez. Merleau-Ponty buradan "Görme iki yönlü bir edimdir" (*AF*, 82) sonucuna varır. Ama tersine şunu da ekler:

---

5 *Agy*, s. 84.

6 "Le cinéma et la nouvelle psychologie" (1945) ("Sinema ve Yeni Psikoloji"), *Sens et non sens* (*Anlam ve Anlamsız*) içinde, Paris, Nagel, 1948, s. 106 (vurgu bize ait). Bu soruyla ilgili M. Carbone'nun isabetli analizlerine *bkz. Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Milano, Mimesis, bölüm V: "Il cinema e l'immagine del pensiero", s. 81-96.

> Bir filmde, kamera bir nesneye çevrildiğinde ve daha yakın planda vermek üzere ona yaklaştığında, küllük ya da bir insan elinin söz konusu olduğunu pekâlâ aklımıza getirebiliriz, [ancak] onun ne olduğunu kesin olarak anlamayız. Çünkü ekranın ufukları yoktur. Görmede ise tersine bakışım manzaranın bir kısmına yöneldiğinde, burası canlanır ve yayılır, diğer nesneler köşelere çekilir ve uykuya geçerler, ancak yine de orada olmaya son vermezler (*AF*, 82).

Şu halde Deleuze sadakatle *Algının Fenomenolojisi* metnini izler, çünkü *IDHEC Konferansı* ile eşzamanlı olan bu eserde, doğal görme ve doğal algı ile *kadrajın* (yakın plan anıştırması buna gönderme yapar) sinematografik tertibatı arasında bir *ayrılığın* söz konusu olduğunu fark eder. Demek ki sinemanın "ufukları olmayacaktır", onu bizim doğal algımızdan ayırt edecek olan da budur ve ufuklara sahip olmadığından, sinema hiçbir dünyaya açılmayacaktır! Böylece Deleuze'ün sinemanın fenomenoloji için "muğlak bir müttefiklik" oluşturduğuna dair ifadesi, Merleau-Ponty'nin 1945 yılı boyunca ton olarak birbirinden hayli farklı olan bu iki metinde –*Algının Fenomenolojisi* ve *IDHEC Konferansı*– savunduğu tezlerin karmaşasını iyi özetler. Öte yandan, bu muğlaklığı kabul etmek ile bu muğlaklık zaten *IDHEC Konferansı*'nda işlenmedi mi ve daha sonra Merleau-Ponty tarafından aşılmadı mı diye sorgulamak iki ayrı şeydir.

Bu soruyu ele almak için, bizzat Merleau-Ponty'nin *IDHEC Konferansı*'nın ikinci bölümünün başından itibaren andığı ve tüm sinematografik dil çalışmaları için zorunlu bir tür referans oluşturan ünlü "Koulechov etkisi" üzerinde durmak gerekir. Koulechov'un bu önemli deneyiyle ilgili olarak Merleau-Ponty, analizinin temel dayanağını sinema eleştirmeni ve kuramcısı Roger Leenhardt'ın bir makalesinden alır. Ayrıca Leenhardt'ın 1936 tarihli *Esprit* dergisinde yayımlanan "Sinematografik Ritim" başlıklı çalışmasının adını not olarak anar. Bu çalışma, bizzat Roger Leenhardt'ın sonradan dile ge-

tirdiği üzere, "sinema tekniğinin abecesine"[7] nüfus ettirmeyi hedefleyen beş sinema yazısından oluşan toplama bir ciltte yer alır. Leenhardt'ın başlığa da koyduğu ilk temel eleman *ritim* kavramdır, hemen şöyle açıklar: "Bu ritim sözcüğünün edebiyatla ya da müzikle ilgili tehlikeli çağrışımlarını bir kenara bırakmakla ve sözcüğün [sinemada] temsil ettiği yalın fenomeni tek başına ele almaya çalışmakla işe başlıyoruz".[8] Koulechov etkisine yapılan gönderme, tam anlamıyla sinematografik ritmin ne olduğunu açıklamak için gündeme gelir. Leenhardt'a göre bu etki "kuvve olarak tüm ekran sanatını içerir" ve "ritmin örnek bir tanımını: Bakışların belli bir düzeni ile bu bakışların (ya da planların) her biri için belli bir süre, ikisi birlikte, istenen en yüksek etkili izlenimi üretir"[9] şeklinde verir. Merleau-Ponty de Koulechov deneyine gönderme yaptığında tam olarak buna karşılık gelen bir şey söyler:

> Filmin melodik birliğini ortaya koyan Poudovkine'in ünlü [sonradan Koulechov'a mal edilen] deneyini hatırlamanın zamanı geldi. Poudovkine, bir gün soğukkanlı Mosjoukine'i yakın plandan çekti ve onu, önce bir çorba tabağının, sonra tabutunda duran ölü genç bir kadının ve son olarak oyuncak ayı yavrusuyla oynayan bir çocuğun önünde dururken gösterdi. İlk önce Mosjoukine'in tabağa, genç kadına ve çocuğa bakıyor gibi göründüğü ve sonra tabağa düşünceli bir havada, kadına acıyla ve çocuğa ışıklı bir gülümsemeyle bakıyor olduğu ayrımsandı. Seyirci onun ifadelerindeki değişikliğe hayran olmuştu, oysa gerçekte üç seferde de aynı bakış kullanılmıştı ve bakış açıkça ifadesizdi. [10]

7 R. Leenhardt, *Chroniques du cinéma* [Sinema Yazıları], Paris, Étoile Yayınevi, koleksiyon "Écrits-Cahiers du cinéma" [Sinema Yazıları-Defterleri], 1986, s. 36 (Çalışmanın kendisi için *bkz.* s. 40-43).

8 *Agy*, s. 40.

9 *Agy* Merleau-Ponty Leenhardt'ın bu cümlesini konferansında alıntılamıştır (*Bkz.* "Le cinéma et la nouvelle psychologie" [Sinema ve Yeni Psikoloji], *SNS*, *agy*, s. 97).

10 M. Merleau-Ponty, *SNS*, s. 96-97. *Bkz.* R. Leenhardt, s. 40-41.

Merleau-Ponty, Roger Leenhardt gibi, sinemada bir imajın anlamının imajın *içinde* değil, daha ziyade imajlar *arasında* bulunduğu, dolayısıyla anlamın imajlar üzerinde yapılan kurgunun bir etkisi olduğu sonucuna varır. Bu nedenle her iki yazar da uygulamada aynı olan terimlerle şunu ileri sürer: "Bir sinematografik metrik elbette vardır" (Leenhardt) ya da "gerekliliği çok açık ve kaçınılmaz olan hakiki bir sinematografik metrik vardır." (Merleau-Ponty). Kurgu, dinamik ritmik bir biçim, bir *Gestalt* yaratırken, filmin anlamını, bir *denksizlik* (*écart*), diğer bir deyişle saf fark olarak ve hatta böylece dil olarak üretir. Andre Bazin'in, Koulechov deneyine gönderimde bulunarak ve Leenhardt ile Merleau-Ponty'nin de yadsımayacağı bir ifadeyi kullanarak şu değerlendirmeyi yapabilmiş olması böylece anlaşılır: Kurgu, "imajların nesnel olarak içermediği ve sadece onların bağlantılarından kaynaklanan bir anlamın yaratımıdır. [...] Koulechov'un, Eisenstein'ın ya da Gance'ın kurguları olayı göstermiyorlar, onu anıştırıyorlardı".[11] Kurgu hakkındaki bu tez, Merleau-Ponty'yi *IDHEC Konferansı*'nda şunu savunmaya götürür: Senaryodaki mevcut fikir ve olaylar kendilerinde filmin anlamını taşımazlar; "filmin anlamı, onun ritminde vücut bulur, tıpkı jestin anlamının doğrudan jestin içinde okunabilmesi gibi, [...] film kendisinden başka hiçbir şey kast etmez".[12]

Kurgu, ritim ve jest kavramlarının işin içine katılmasıyla sinematografik anlamlılık biçimi olarak ve dünya ile ilişki olarak hareket sorusunun çözüldüğü mü söylenmektedir? Ben böyle düşünmüyorum ve hareket konusunun, 1952-53 tarihli *Fransa Koleji* dersinde ve *Göz ve Tin*'de daha sonradan yeniden

11 A. Bazin, s. 65. Ayrıca aynı anlamda H. Agel'in klasik eserine -*Le cinéma* [Sinema], Paris, Casterman, 1954- *bkz.* özellikle de II. Bölüm "Le langage du film: l'image" [Filmin Dili: İmaj]. Burada şu okunabilir: "Kurgunun yaratıcı değeri, işte Poudovkine'in [yani Koulechov] güçlü kanılarından biri. Bu kesinlik Dziga Vertov ile Eisenstein'da da bulunur; ancak kurgunun özerk bir gerçeklik, sinematografik bir gerçeklik yarattığını ilan eden kişi Poudovkine'dir" (s. 77).

12 *SNS*, s. 103.

ele alınması tam da bunu gösterir. Ancak bu metinlere gelmeden ve onların hareket sorusunu ele alışlarındaki yeni tarzı incelemeden önce, Koulechov etkisinden doğan apaçıklıklara kendi payımıza *epokhe* uygulamanın zamanıdır.

Bunu yapmak için fenomenolog olmak zorunlu değildir. Pekâlâ, Sergei Eisenstein gibi bir sinemacı da olunabilir. Eisenstein, "extatik" ya da "dramatik" olarak adlandırdığı bir kurgu biçimini, Koulechov etkisinin hakiki bir indirgemesini temel alarak uygulamış ve kuramlaştırmıştır. 1929 tarihli "Film formunun Dramaturgisi" adlı önemli metinde şunu okuruz:

> Kadraj ve kurgu filmin temel elemanlarıdır. Sovyet filmi onları filmin şartı ve gücü haline getirmiştir. Lev Koulechov gibi kuramsal olarak tamamen eskimiş eski film yönetmenleri, kurguyu, tekil kadrajları yapımın taşları gibi birbiri ardına yerleştirerek tasvir ettiğimiz bir şeyi izleyiciye aktarmanın bir aracı olarak görüyorlardı. Bu optik içinde, kadrajın içindeki hareket ve parçaların uygun uzunluğu ritim olarak ele alınmak durumundaydı. [...] Bu baştan aşağı yanlış bir kavrayıştır! Böyle bir uzunluk bağlantısını ritim olarak adlandıramayız. [...] Benim bakış açıma göre kurgu, birbirini izleyen parçalardan oluşan bir düşünce değildir, birbirinden bağımsız iki parçanın çarpışmasından (*choc*) doğan bir düşüncedir (Dramatik ilke).[13]

Eisenstein'a göre bunun anlamı şudur: Filmin anlamının onun kendine has biçeminden geldiğini ve bu biçemin elemanlarının tam da plan ve planların kurgusu olduğunu fark etmek kuşkusuz faydalıysa da, bu statik değerlendirmeler yine de sinematografik ritmin hakiki doğasını *gizler* ve ortaya çıkmasına izin vermez. Oysa bu değerlendirmelerin,

13 S. M. Eisenstein, "Dramaturgie de la force cinématographique" [Sinematografik Formun Dramaturjisi], *Cinématisme*, Giriş, notlar ve yorum F. Albera, Bruxelles, Les présses du reel, 2009, s. 24-25.

Leenhardt ve Merleau-Ponty'nin sinematografik "metriği" analiz ederken yaptığı değerlendirmelere benzer olduğunu not etmek gerekir. Eisenstein kendi açısından, sekansların art arda gelmesinin henüz tam anlamıyla ritim olmadığının; *bu ardışıklığın gerilmeye başlaması*, bir "çarpışma" yaratması ve izleyiciyi koltuğundan zıplatması durumunda bir ritim haline geldiğinin altını çizer. Kısacası, eğer sinemacı, filminin formel estetiği yoluyla, Eisenstein'ın "kadrajın iç-çatışması" olarak adlandırdığı durumu yaratıyorsa ve dahası bu "çatışma, büyüyen gerilim, kadrajlar arasında kalan mesafelerin kurgu-çatışması içinde patlıyor"[14] ise esas anlamıyla sinematografik ritim ve anlamın denksizlik olarak işlemesi söz konusudur. Ekstatik kadrajın ve kurgunun bu dinamik kavranışı benimsendiğinde, Leenhardt ve Merleau-Ponty için önemli olan söz konusu "metrik", denksizlik ve *kopuş etkisi* olarak anlamın ortaya çıkışının hayli dar bir ölçütü olarak görünür. Kant'ın terimleriyle söyleyecek olursak, Eisenstein'ın ifade ettiği gereklilik, kadraja ve kurguya dair sadece "matematik" değil, "dinamik" bir yücenin gerekliliğidir. Gilles Deleuze *İmaj-Hareket*'in kurguya ayırdığı başlığında bu noktayı mükemmel bir şekilde yorumlar:

> İmaj, kuvvetini değiştirmelidir ve daha üst bir kuvvete geçmelidir. Bu, Griffith'in sadece göreli olan değişimlerinin tersine Eisenstein'ın "mutlak boyut değişimi" olarak adlandırdığı durumdur. Mutlak değişimle niteliksel sıçramanın maddesel olmaktan çok formel olduğunu anlamak gerekir.[15]

Anlam bütünlüğü, dolayısıyla form olarak filmin hareketi üzerine bir tez –Merleau-Ponty'nin 1945'te benimsediği Koulechov'un deneyinden doğan kuramsallaştırmaların for-

14 *Agy*, s. 28.
15 *L'image-mouvement* [İmaj-Hareket], bölüm 3: "Le montage" (Üçüncü bölüm: "Kurgu"), s. 54.

müle edemediği tez– böylece ortaya çıkar. Bu tezi şu şekilde özetleyebiliriz:

- İlk seviyede, yani imajların seviyesinde, her planda ve dolayısıyla kendi kadrajı ile sınırlanmış her imajda anlamın hareketi, ortaya çıkacak film tarafından kurulan bütünlüğe doğru bu imajı *açan* şeydir ve imaj, tam da bu bütünlüğün *açık bütünlük* (ya da Kantçı anlamda "Estetik İde") olarak kurulmasına katkıda bulunuyordur.
- Üst seviyede, yani sekansların kurgusunun seviyesinde, bu aynı hareket, hareket olarak bu aynı anlam, ifade gücünün niteliksel *sıçramasında* kaynağını bulur. Bu sıçramayı yaratan ise, yoğunluklu *Gestalt* olan filme katkılarına göre kurguda seçilmiş olan sekanslar arasındaki "çarpışma"dır.[16]

Koulechov etkisinin bu indirgemesinden sonra soru şudur: "Sanatta kökensel düşünce" diye adlandırdığı şeyle sonradan yürüttüğü diyalog denemeleri Merleau-Ponty'yi, hareket olarak filmin anlamına, 1945'te Bazin ve Leenhardt'ı izleyerek yaptığı analizlerden daha fazla yaklaştırmış mıdır?

Her ne olursa olsun, *Göz ve Tin*'in yapmaya çalıştığı şey budur; özellikle de Merleau-Ponty benim için giriş alıntısı işi gören şu soruyu sorduğu zaman: "Sinema hareket sağlar, *ama nasıl?*" Yine de dediğim gibi, bir imajın hareketsizliği içinde bir yapıtın nasıl olup da hareketi görünür kılabildiğini anlamak için yöneldiği şey o zamanlar Rodin ve resimdir; sine-

16 *Bkz.* G. Deleuze'ün *İmaj-Hareket*'teki dikkat çekici analizleri, örneğin: "Bütün kendiliğinden var olur ve parçaların olmadığı başka bir boyutta kendiliğinden var olmayı sürdürür, tıpkı bütünlüğü bir niteliksel durumdan bir diğerine götüren şey gibi, durmaksızın kendi durumlarını kat eden saf bir oluş gibi. (s. 21). *Bkz.* Üçüncü bölümün tamamı, s. 46-82; P. Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma* (Deleuze, Felsefe ve Sinema), Paris, Vrin, 2008; P. Marriti, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie* [Gilles Deleuze, Sinema ve Felsefe], Paris, PUF, 2003.

ma onun analizlerinin dışında kalır. Ancak 1952-1953 tarihli *Duyulur Dünya ve İfade Dünyası* hakkındaki dersten çok daha önemli sonuçlar elde edilebilir. Böylece sunumumun ikinci kısmına geliyorum.

* * *

II. Merleau-Ponty'nin, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki öz-vücut fenomenolojisinden, son dönemindeki, pozitif olmayan varlık, "vahşi" (*sauvage*) ya da "çökme" (*déflation*) varlığı felsefesine geçişini sağlayan önemli dönemece, *Fransa Koleji*'nde verdiği bu derste girilir. Oysa bu dönemeç, anlam ve ifade kavramları üzerine yeni yoğunluktaki bir düşünüm yoluyla, estetik analizin, özellikle de sinema analizinin merkezi bir rol oynadığı bir düşünüm yoluyla mümkün olmuştur.

Merleau-Ponty'nin 1952-1953 yılları arasında aldığı dönemecin doğasını tek bir cümle ile özetlemek gerekseydi, *Fransa Koleji Yıllığı*'nda yayımlanan özetten alınan şu cümle aktarılabilirdi: "Basit bir 'yer değiştirme' olmayan hareket, şekillerin ya da niteliklerin dokusuna dahil olur; hareket, onların varlığının bir açımlayıcısı gibidir."[17] Cümle kesin biçimde ontolojiktir. Ancak *Algının Fenomenolojisi*'ndeki analizlere nazaran bu kadar yeni bir iddia nereden ileri gelir? Bu iddianın kaynağı da aslında, *Gestalttheorie*'nin form mefhumu hakkındaki derslerinin derinlemesine analiz edilmesidir.[18] Demek ki 1945'ten sonra bir yön değişikliği söz konusu oldu, ancak bir süreklilik de vardı. *Algının Fenomenolojisi*, klinik bir konuşma yitirimi vakasının çözümlenmesinden hareketle, öz-vücudun "anlamlı" karakterini çok iyi bir şekilde aydınlatmıştı. Üstelik şunu da göstermişti:

17 *RC*, s. 15. 1952-1953 dersi bu noktayı, A. Michotte'un "nedenselliğin algısı", "fırlatma etkisi" ve "özdevinim fenomeni" deneylerine çok açıkça gönderme yaparak işler. *Bkz.* Le monde sensible et le monde l'expression [*Duyulur Dünya ve İfadenin Dünyası*] (bundan sonra *MSME* olarak belirtilecektir), s. 69-71. Bu meseleyi daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağız.

18 *Gestalt* ve "vücut şeması" yaklaşımı için *bkz. AF*, 114-117.

> Vücudumuz tüm diğerleri gibi sadece anlamlı bir uzay değildir, zira bu durumda sadece kurulmuş bir vücut söz konusudur. Vücudumuz, tüm diğerlerinin kaynağıdır da, bizzat ifadenin hareketidir [...], en azından hayatımıza genellik formunu veren odur. [...] Vücut, bir dünyaya sahip olmamızın aracıdır (*AF*, 171).

Birinci tekil şahısta yaşantılanan vücutsallık hakkındaki ve yaşantılanan vücudun ilk anlamlılığından dilsel anlamlılığa geçiş hakkındaki bu iddiaların temelinde bir *ifade* kuramı bulunur. Bu kuramın en belirgin niteliği, birinci tekil şahısta yaşantılanan vücut ifadelerinin tekilliğini ve dilsel ifadenin genellik boyutunu aynı anda açıklamak zorunda olmasıdır. Bu iki gereklilik birlikte ele alındığında, hem vücudumuzun anlamlı jestleri için hem de sözlerimizin anlamlılığı için, "sadece bu gerekliliklerle açığa vurulmayan ancak onlarda ikamet eden ve onlardan ayrılamaz olan varoluşsal bir anlam" içerirler. (*AF*, 212). Böylece Merleau-Ponty öz-vücutta ete kemiğe bürünmüş bir anlam olduğunu kabul eder; aynı zamanda sözün ve konuşulan dilin "[fizik] jestin kendi anlamını içermesi gibi kendisininkini içeren hakiki bir jest" olduğunu da kabul eder (s. 214). Varılan sonuç, onun kendi benzetmesiyle şudur: "İşaretten, dumanın ateşi bildirmesi gibi, başka bir şeyi bildiren bir fenomen anlaşılıyorsa eğer; söz, düşüncenin 'işareti" değildir" (*AF*, 211). Fiili hali söz olan dil, özü gereği, içsel bir düşüncenin kurulmasından sonra kast edilen dışsal şeylerle bu düşüncenin ilişkisini kurmak üzere onu kodlayan bir işaretler sistemi değildir. 1945 tarihli eserde bu noktanın açıklandığı paragraf bütün olarak alıntılanmaya değer:

> İfadenin en büyük faydası, yitip gidebilecek düşünceleri bir hikâyeye kaydetmek değildir [...]. İfade işlemi, başarıldığı takdirde, sadece okuyucuya ve yazarın kendisine bir hafıza yardımı sunmaz, anlamın metnin kalbinde bir şey olarak var

olmasını sağlar, anlama sözcüklerin organizması içerisinde yaşam verir, anlamı yazara ya da okuyucuya yeni bir duyu organı gibi yerleştirir, deneyimimiz için yeni bir alan ya da boyut açar. *İfadenin bu gücü, sanatta çok iyi bilinir.* Anlam işaretleri silip götürür. Phèdre tiyatro temsili, La Berma'yı öylesine ele geçirmiştir ki onun temsilde kendisinden geçmesi bize doğal olanın ve sadeliğin doruk noktası gibi görünür. Estetik ifade, işaretlerin kendilerini ampirik varoluşlarından çekip çıkarır ve onları alıp başka bir dünyaya götürür. *Burada kimse, ifade işleminin anlamı sağladığını ya da gerçekleştirdiğini; sadece onu açığa vurmakla sınırlı olmadığını reddetmeyecektir"* (*AF*, 213, vurgular bize ait).

Bu metinde vücut jestlerinin anlamlılığından dilsel "ifadeye" geçişin imkânının tamamen sanatla analoji kurulmasına bağlı olduğu açıktır. Başka bir deyişle, sanatta yaratılmış olan anlamın, kendi ifadesinden önce var olmayacağını kimse gerçekten reddetmeyeceğinden, Merleau-Ponty, analoji yoluyla, aynı şeyin dil için de (dil, zaten elde olan işaretleri kullanan, basit "dile gelen" söze değil de anlam yaratan "dile getiren söze" ilişkin olduğunda) geçerli olduğunu savunma hakkını kendisinde görmüştür. Şu halde anlamlılığın dil alanında da kurucu bir değer kazanması, sanatsal yaratımdan ve "estetik ifadeden" *analojik bir dönüş* vasıtasıyla olur.

Bu kuramsal ilerlemenin değeri ne olursa olsun, Merleau-Ponty'nin, "estetik ifade" özel durumundan, genelliği içindeki dilsel ifadeye kadar yaptığı genelleştirmenin *haklılandırılmadığını* kabul etmek gerekir. Gerçekte, sanatın ve sanatsal formların her seferinde yeni olan bir dünya anlamıyla ilgili kurucu gücünün, Merleau-Ponty'nin de belirttiği üzere "iyi biliniyor" olması, belli bir şeydir. Ancak bunun tüm dil için geçerli olması ve tüm dilin "bütün diğer jestler gibi kendi anlamını kendisi ortaya koyan" bir jest olması, başka bir şeydir (*AF*, 217). Sonuçta, "dilsel jest" mefhumu vücut ile ide arasında, yani hareket ile varlık arasında bir köprü kurmaya ger-

çekten katkı sunsa bile, *Algının Fenomenolojisi*'nde, "ifadenin gizemi" aydınlatılmamıştır.

Bu temelde, *Duyulur Dünya ve İfadenin Dünyası* hakkındaki derse dönebiliriz. Bu dersin kendisinin, *Gestalt* psikologlarının ve kuramcılarının çözümlemelerinden hareket ettiğini söylemiştim. Derste özellikle Belçikalı psikolog Albert Michotte'un nedenselliğin algısı hakkındaki çalışmaları ile Max Wertheimer'ın algılanan dünyanın yapısı hakkındaki çalışmaları, duyulur dünya içinde *hareketin*, fenomenlerin varlığına erişimi sağlayan tamamen özsel *bir* belirlenim olduğunu göstermek için kullanılır. Oysa böyle bir sonuç, bilinç mefhumunun daha kökten bir şekilde sorgulanmasını, yani 1945'te olduğu gibi, kuramsal bilince nazaran öz-vücudun statüsünü ve vücut jestleri ile söz arasındaki ilişkileri daha fazla dayanak almayacak bir sorgulamayı gerektirir. Tersine bu sorgulama, *algımızın, hareketliliğin evrenine ait oluşuna* ve doğrudan bundan kaynaklanan anlamlılığa dayanacaktır. Böylece 1952-1953 dersinin kökten yeniliği, varlığın boyutu olarak hareket ile algının içsel karakteri olarak ifade arasında kurduğu sıkı bağda bulunur. Bu dersin öğrettiği en önemli şey, tam olarak şunu söylemeye denk gelir: "Algı zaten ifadedir"; hareket, "şekillerin ve niteliklerin dokusuna, [...] onların varlığının bir açımlayıcısı olarak dahildir" (*RC*, 14, 15). Bu bakımdan önemli bir deney de, Albert Michotte'un 1946 tarihli *Nedenselliğin Algısı* adlı eserinde aktardığı deneydir ve şöyle kurulur: Karşılıklı dış görünüşlerin belirli koşulları altında, durmakta olan B nesnesine doğru fırlatılan bir A nesnesi, B'nin harekete geçmesinin nedeni olarak algılanabilir, *gerçekten* algılanabilir; oysa gerçekte A ona dokunmadan tam önce durmuş olabilir ve B başka türlü harekete geçmiş de olabilir. Michotte'un yazdığı ve Merleau-Ponty'nin de dersinde sadakatle aktardığı gibi, burada söz konusu olan, "fırlatma etkisi (A'dan B'ye hareket, A'nın durması, B'nin tercihen daha düşük bir hızla harekete geçmesi, B'nin dur-

ması) algısı," yani "nedensellik algısı" idi (*MSME*, 69). Böyle bir durumda, bir yandan, algılanan fenomenin içsel dokusunun, formunun ve varlığının, hareketin tekil görünüşlerine bağlı olduğu; diğer yandan, algının, *verili olmayan* nedensel bir fenomeni algılayan özneye bildirmesi bakımından, doğrudan "anlamlı" denilebilecek bir yapı sergilediği açıktır. Sonunda "ifade"nin onun için ne anlama geldiğinin açık kuramsal bir tanımını verme imkânını Merleau-Ponty'ye sunan şey de, bu tip bir deney üzerine düşünümdür:

> İfade ya da anlamlılıktan, bir fenomenin, içsel bir düzenleme sayesinde sahip olduğu, verilmeyen hatta hiçbir zaman verilmemiş olan bir başka fenomeni bildirme özelliği anlaşılır – araç, eser bu anlamda insanı ifade eder; tinin eseri ya da tablo da aynı şeyi yapar, ancak daha karmaşık [bir şekilde]: Bunlar şeylerden ya da dünyadan da hareketle insanı ifade ederler; burada sadece [bir] üründe ifade edilen [bir] insan değil, ayrıca dünyayı, [insan ile dünya arasındaki] ilişkinin belirişiyle gerçekliği kanıtlanan insanı da ifade eden [bir] ürün vardır. Burada algı, ikinci anlamında ifadedir: *Dünyanın ifadesi.* Algı, sadece dünyanın bir hakikatinin bu şekilde ortaya çıkışını kapsaması ölçüsünde insana ait olarak kendini gösterir (*MSME*, 18-19).

O halde artık algıya, *belirli* bir fenomene erişimi sağladığı için, "estetik algı"da olduğu gibi işaretleri "silip götürerek" anlamı aştığı ölçüde, "anlamlı" denmez (Bu *Algının Fenomenolojisi*'nin teziydi). Algıya "anlamlı" denir, çünkü özü gereği hareketli bir fenomenin algısıdır, yani kendisiyle algısal bir *denksizliği* (*écart*) olan bir fenomenin algısıdır. Bu fenomenin algılanan formu, başka bir deyişle varlığının ve dokusunun tümü birden, hem dünyanın genel anlamına hem de hareketin belirli bir dış görünüşüne bağlıdır. Bu nedenle, Wertheimer'i takiben Merleau-Ponty'nin de fark ettiği gibi, "algı bilinci, sıklıkla *bir düzeye göre olan denksizliği* dikkate

almaya dayanır ve *bu denksizlik*, şu halde dış görünüş ya da yapı olan *anlamdır*".[19]

Merleau-Ponty on dördüncü derste, hareket ve dilsel ifadenin algılanan duyulur dünyanın bağrında öncelenmesi hakkındaki yeni tezlerinin bir sağlamasını yapar. Bu sağlama, onun, "ifadenin yarı-dilbilimsel formları" diye adlandırdığı resim ve sinemaya dayanır (*MSME*, 131). *Fransa Koleji Yıllığı*'nın özeti bu konuda "hareketin resim ve sinema sanatında kullanımına dair bilgilendirmelerle yetinilmiştir" diyecektir (*RC*, 19).

Aslında on dördüncü derse ilişkin yedi sayfalık notlar incelendiğinde, ders notlarında bulunmayan daha sonraki açılımlara yönelik hızlı "bilgilendirme" karakterleriyle dikkat çekerler. Ancak bu notların, *Göz ve Tin*'in tezleri karşısında olduğu kadar 1960-1961 yıllarında "Kartezyen Ontoloji ve Bugünün Ontolojisi" dersi kapsamında Fransa Koleji'nde verilen son dersler karşısında da hakiki matris değeri taşıması çok daha şaşırtıcıdır. O halde 1952-1953 derslerinin bu yedi sayfası, Merleau-Ponty'nin nihai estetik kuramını ve nihai ontolojisini geliştirmek için sonradan sebatla izleyeceği yolları açar. Negatif ontolojiye doğru giden en bereketli "dolaylı yollardan" biri olacak şey, bu sayfalarda denenir.

Bu deneme üç figür ile diyalog yoluyla olur: Rodin, Wölfflin et Berenson. *Göz ve Tin*'de ve "Sanatta Kökensel Düşünce" üzerine 1960-1961 derslerinde gördüğümüz gibi, Auguste Rodin, "hareketi bir tavrın diğerine başkalaşımı olarak açıklayan heykeltraş" olarak takdim edilir. Heykelin hareketsiz formunda hareket geçişini temin etmek suretiyle, yani oyulmuş hiçbir formda kesinlikle *içerilmeyen*, daha ziyade bu formların dinamiğini ya da "yaşamını" kuran kuvvet oyunlarını temin etmek suretiyle, gerçeğe uygun estetik ifadenin elde edildiğini söyleyen kişi olarak takdim edilir. Bu nedenle Rodin, "Sanat yaşam olmaksızın var olmaz" ve dahası "Yaşamın il-

19 *MSME*, s. 20 (vurgu yazara aittir). Aynı zamanda *bkz.* s. 27.

lüzyonu, örneği yapılan iyi vasıtasıyla ve hareket vasıtasıyla sanatımda ele geçer"[20] der. Merleau-Ponty ise buradan hareketle, dörtnala koşan atların fizik olarak imkânsız bir konumda resmedildiği ve *tam da bu nedenle* gerçekten koşuyor gibi göründükleri Géricault'un *Derby'den Epsom'a Koşular* tablosu üzerine düşünür ve buradan, 1952-1953 derslerinin ondördüncüsünde eserinin devamı için temel bir tez çıkarır:

> Hareket = bir oluşun bir tavırda kuşatılmasıdır; olmayan bir hareketin zihinsel anımsanması değildir [...]. Yer değişimini göstererek işaretleri yorumlayacak bir zihin tarafından işaretlerin ifşa edilmesi de değildir, ancak atın vücudunun yönelimselliği, "başkalaşımın" içkin anlamı, jestlerin sentaksını bilen bir vücut için jest anlamı, analizsiz sentezdir. Dünyanın *izi* diye adlandırdığımız şeydir. O halde işaretler değil ancak hareketin simgeleridir." (*MSME*, 132; *Bkz. GT*, 80).

Sonrasında heykel ve resimdeki harekete dair bu ilk bakış açısını derslerinde genelleştirir ve bu kez de Heinrich Wölfflin'in *Sanat Tarihinin Temel İlkeleri*[21] eserini izleyerek "resimsel olandaki özsel hareket" fenomenini (*MSME*, 133), başka bir deyişle, olduğu haliyle resim formunun hareketliliği fenomenini, Rodin ve Géricault'da olduğu gibi fizik bir hareketin tüm temsillerinden bağımsız olarak ele alır. Böylece Merleau-Ponty, kendinde ve kendisi yoluyla hareketlilik *olan* şey açısından, yani onun form olarak hareketliliği açısından, genel haliyle sanatsal form fenomeninin bir analizine girişir. Burada Wölfflinci "doğrusal olan" ve "resimsel olan" temaları ile tamamen sanatsal olan "kapalı form" ve "açık form" temalarına rastlanır. Açık form Wölfflin için tam da bir sa-

20 *Agy*, s. 46.

21 *Bkz.* H. Wöllflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art. Le probleme de l'évolution du style dans l'Art Moderne* (1915) [Sanat Tarihinin Temel İlkeleri. Modern Sanatta Biçemin Gelişimi Sorunu], Fr. çev. Claire et Marcel Raymond, Paris, Monfort, 1992.

nata *hareketliliğini* ya da ona özgü "titreşimini" kazandıran şeydir, "resimsel olan" da "doğrusal olanın" tersine ve genel olarak imalı bir şey de belirli bir şeyin tersine aynı şeyi yapar. Wölfflin'in *Sanat Tarihinin Temel İlkeleri* kitabının çok güzel bir kısmında şunları yazabilmesinin kaynağı işte budur:

> Söz konusu imaj kendi kendinde sınırlı göründüğünde, tamamlanmış bir anlama indirgendiğinde [...], bir sunuş için kapalı denecektir. Tersine, içsel bir birliğin eserde var olmaya devam etmesine ve bu birliğin estetik bakımdan eserin kapalı karakterinin teminatı olmasına rağmen, eser adeta her yönde dışarı taştığında, tüm sınırlar konusunda tahammülsüz olduğunda, açık form söz konusu olacaktır.[22]

Merleau-Ponty buradan şunu aklında tutar: Açık form her sanatta, dersin özetinin "dolambaçlı ya da kısmi belli veçheler" diye adlandırdığı ve bize "dolaylı olarak" kendi üzerine kapalı şu ya da bu şeyi değil de dünyayı sunan şeyi ortaya koyar (*RC*, 20). Bu dolaylı sunuşun, bu sanatın kendisine özgü hareketliliği sayesinde yatkın olduğu *anlamlılıktan* başka bir şey olmadığını da ekler.[23]

Geriye bu derste Merleau-Ponty'nin, Bernard Berenson'dan oldukça beklenmedik bir biçimde yararlanmasını incelemek kaldı. Bu yararlanma beklenmediktir, çünkü *Göz ve Tin* ve *Fransa Koleji Derslerinin Notları*, yirminci yüzyıl başlarındaki bu önemli sanat tarihçisi Bernard Berenson'a ancak kısa ve hep eleştirel tonda olan anıştırmalar yaparken, *İfadenin Dün-*

22 H. Wölfflin, *agy*, s. 139.

23 Yani özetle, bir sanatın en yoğun canlılıkta olan formu, Henri Maldiney'in kendi adına çok isabetli bir şekilde adlandırdığı gibi, bu sanat tarafından üretilen yapıtların "ritmi"ne göre ölçülür; o halde bu form, bu yapıtların biçimlendirebildiği yaratıcı güçlerin oyununa göre ölçülür. H. Maildiney'in *Penser l'homme et la folie* [İnsanı ve Deliliği Düşünmek], Grenoble, Millon, s. 205-221 eserinde A. Bazaine resmine ayrılmış olan kısımlara bakınız. Ayrıca *bkz.* A. Bazaine, "Notes sur la peinture d'aujourd'hui" (1948) [Bugünün resmi üzerine notlar], *Le temps de la peinture (1938-1998)* (Resmin Çağı), Paris, Flammarion, kol. "Champs", 2002, s. 75-125.

yası ve Duyulur Dünya hakkındaki derste durum tamamen başka görünür. Öncelikle Merleau-Ponty'nin, *Göz ve Tin*'de geçen ve Berenson hakkında en çok bilinen olumsuz yargısını hatırlatayım: "Genç Berenson, İtalyan resmiyle ilgili olarak, dokunsal değerlerin çağrışımından söz ettiğinde, daha fazla yanılamazdı: Resim hiçbir şeyi çağrıştırmaz, özellikle de dokunsal olanı." (*GT*, 39)[24] "Sanatta Kökensel Düşünce" hakkındaki 1960 dersinin notlarında da yine kısa bir parantez bulunur. Bu parantez, "Berenson'a ve dokunsal değerlere karşı, ressamın bütünü arzulayan ve böylece görünmez olanın da görülmesi olan "görme çılgınlığı" hakkındaki bir açılım vesilesiyle koyulur.[25] O halde 1952-1953 tarihli dersten bu sanat tarihçisine olumlu göndermeler yapması beklenmemeli gibidir. Ancak yine de durum bu değildir; çünkü bu derste Berenson'a yapılan gönderme en az Rodin'e ve Wölfflin'e yapılanlar kadar merkezi görünür ve hiçbir olumsuz çağrışım içermez.

Aslında daha önceki derslerde hareketin anlamlılığı hakkında ileri sürülen hipotezin sağlaması ondördüncü derste, Brenson'un 1948'de yayımladığı *Estetik ve Görsel Sanatlar Tarihi* eserinden yapılan bir alıntı ile başlar. Bu alıntı şu şekildedir:

> Zamanımın en dikkate değer insanlarından birinin, ressam, mükemmel nesir yazarı, yeni filmler keşfetme konusunda çok yetenekli bir kişinin, bir çizgideki hareketten söz ettiğimde ne demek istediğimi sorduğunu unutmam mümkün değil.[26]

---

24 Çeviri gözden geçirilmiştir. (Çev. n.)

25 *Notes de cours 1959-1961* [1959-1961 Dersi Notları], Paris, Gallimard, 1996, s. 170.

26 B. Berenson, *Esthétique et Histoire des arts visuels* (1948) [Görsel Sanatların Estetiği ve Tarihi], Fr. çev. J. Alazard, Paris, Albin Michel, 1953, s. 91. Bu metin Merleau-Ponty tarafından *MSME* s. 132'de alıntılanmıştır.

Merleau-Ponty'nin yorum olarak bu soruşturmaya eklediği şey şudur: "Hareketsiz olandaki hareket nasıl olur? (Bu soru, *hareket nedir* sorusunu da içerir)" (*MSME*, 131). Takip eden sayfalarda, Berenson okuması ile esinlendiği bu soruya Rodin ve Wölfflin'e dayanarak yanıt verir. Böylece hareketin anlamlılığı hakkındaki yeni tezini, Berenson'dan yola çıkarak gündeme getirir. Bu girişim, bir sayfa sonra, sanat tarihçisinin aynı eserinden yapılan ikinci bir alıntıyla da doğrulanır:

> Hareket, yer değiştirmeyle yahut tavır ya da duruş değişikliğiyle de ilgili değildir; tüm bu formların altındaki geçişli etkinlikle daha da az ilgilidir.[27]

Bu göndermelerin anlamını yakalamak için, Merleau-Ponty'nin kestiği yere kadar alıntılamakla yetindiğim Brenson'un yazdıklarını okumaya biraz daha devam etmek gerekir. Ona uslamlamasının dayanağını sağlayan Berenson'a olan borcunu her ne kadar onu sonradan eleştirecek olsa da, Merleau-Ponty'nin kendisinin yaptığından daha fazla açıklamak gerekir. Berenson'dan alıntılanan parçanın devamı şudur:

> Hareket, bir yapıtı sınırlayan arabesklere ve bu sınırlar arasında bulunan bütün parçaların desenine yaşam veren katıksız enerjidir. Enerjik olan bir arabesk ya da bir desen, kontur olarak adlandırılan şeydir. [...] Doğru ya da eğri bir çizgiyi bir kontura, yani hareketle donanmış doğru ya da eğri bir çizgiye dönüştüren bu yaşam enerjisini betimlemek, benim cesaret edemeyeceğim bir görevdir. Bu, hızlı ama sakin bir suyun akışında gördüğümüz şeye benzer. Bu suda akıntı tarafından üretilen anaforlar ve girdaplar aynı koşullar devam ettiği sürece değişmez. Ancak yine de su desenlerini biçimlendirmeye katkı sunan şey, art arda gelen

27 B. Berenson, *agy*, s. 87. *MSME*'de s. 132'de alıntılanmıştır.

iki saniye boyunca aynı olduğunu söyleyebileceğimiz bir su damlası değildir.[28]

Hareketin bağrında sabit bir şekil oluşturan girdap imajı, tamamen ona içsel bir hareket ile, dolayısıyla onu canlandıran kuvvetlerin iç oyunu ile biçimlendirilmiş, hareketsiz bir forma dair *a priori* olarak paradoksal olan bir ideyi çok iyi resmeder –bir form ki artık hareketsizliği içerisinde son derece hareketlidir. Sonuç olarak Merleau-Ponty'nin niçin burada olumlu olarak Berenson'a gönderme yaptığı anlaşılır: Çünkü burada Rodin ile Wölfflin arasında bağ kuran estetik bir hareket kuramı bulur. Başka bir deyişle burada, yapıtın oyulmuş formun hareketsizliği içindeki fizik bir hareketin temsili olarak *alımlanmasına* öncelik veren bir yaklaşım ile yapıtın açık hareketli bir form ya da kapalı statik bir form olarak *kurulmasına* öncelik veren bir yaklaşım arasında bağ kuran bir estetik hareket kuramı bulur. Kısacası, Berenson, Merleau-Ponty'nin, bir izleyici estetiği ile yaratıcı estetiği arasında ya da teknik terimlerle söyleyecek olursak, bir *Einfühlung* estetiği ile form estetiği arasında bağ kurmasını sağlar.

Bu durumda geç Merleau-Ponty, plastik sanatlardaki yaratımı çözümlediğinde, "resim yaparken, büyülü bir görme kuramı icra eden", bütünü gören bir ressamın "coşkunlukla kendinden geçmesini" anarken, Berenson da, "dokunma olarak görme" diye adlandırılabilecek bir tür tersine gizemi açıklığa kavuşturur. İlk aşamada bu iki düşünürü ayıran şey budur. *Göz ve Tin*'in olumsuz yargılarını, en azından bir ölçüde açıklamaya izin verecek olan şey de budur.

* * *

III. Ancak burada kalmamak gerekir. Aslında yazının son kısmında göreceğimiz gibi, dokunulur ile görünür olan arasında-

28 *Agy* Hareketin bağrında sabit bir şekil oluşturan girdap metaforunu, Merleau-Ponty'nin *MSME*, s. 132'deki yorumunda yeniden ele aldığını not etmek gerekir.

ki ya da haptik[29] ile optik arasındaki bu basit tersine çevirme, geç Merleau-Ponty düşüncesinin esasını oluşturmaz. *Göz ve Tin*'de yer aldığı üzere, ressamın "resim yaparken" "büyülü bir görme kuramı" icra ettiğini yazması, Merleau-Ponty'nin bu tarz bir kuramı paylaştığı ve kendi hesabına kabul ettiği anlamına gelmez. Bu konuda ikna olmak için, *Görünür ve Görünmez* metninin kaleme alınan son bölümünden, yani "İç içe geçme-Kesişme" (*l'entrelacs-le chiasme*) bölümünden alınan aşağıdaki satırlara bakmak yeterli olacaktır:

> Her görünür olanın elle tutulur olanda işlendiğini, dokunma ile ilgili her varlığın bir şekilde görünürlüğe aday olduğunu düşünmeye kendimizi alıştırmamız gerekir. Ayrıca, yalnızca dokunulan ile dokunan değil, elle tutulur olan ile onda işlenen görünür olan arasında da sınırı aşma, taşma olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekir. Tıpkı tersinden, elle tutulur olanın kendisinin, görünürlüğün saf yokluğu olmaması ve görsel bir varoluşu olmaksızın ondan söz edilememesi gibi. [...] Görünürün elle tutulurda ve elle tutulurun görünür içinde olmak üzere ikili ve çapraz bir ortaya çıkış söz konusudur, her iki kart da tamamlanmıştır, ancak yine de birbirleri ile karışmazlar. Her iki parça da bütün parçalardır, yine de üst üste koyulamazlar.[30]

Demek ki yeni ontolojide ne görünür ne de elle tutulur olan, herhangi bir öncelik iddia edemezler. İlk olarak, "tenin" varlık modalitesinin, sadece ve sadece onun düşünülür kıldığı *Urphänomen*, "sınırı aşma" (*enjambement*) kökensel olgusu gelir. Ondan hareketle "duyulur nitelikler" istenirse

29 Haptik, Yunanca "dokunuyorum" anlamındaki *haptomai*'den gelir ve optik ya da akustiğe benzer şekilde dokunma bilimini niteler. (Çev. n.)

30 *Agy*, s. 188'e de bakınız: "Görünür ve elle tutulur olanın tersine çevrilebilirliğiyle bize açık olan şey, öyleyse, vücutsuz olan bir şey değilse bile, en azından vücutlararası bir varlıktır, görünür ve elle tutulur olanın tahmini bir alanıdır, öyle ki bu alan, aktüel olarak dokunduğum ve gördüğüm şeylerin daha ilerisine uzanır." Bu "alan" içinde *tenin* alanı da bulunacaktır (*Bkz.* s. 188-194).

daha sonra birbirinden ayırt edilebilecektir. Şimdi ilksel olan şey, dinamik topolojik bir şekle göre, hiçbir boyutun diğerine önceliğinin olmadığı "kesişme" (*chiasme*) şekline göre, görünür ve elle tutulur olanın çaprazlaşması ya da "birbirinin sınırını aşmasıdır". Derme çatma bir tarzda işlenmiş olan görünür ve elle tutulur, varlıktan tözsel bir şey anlaşılıyorsa eğer, *var* değildirler; ancak yine de bir hiç de değildirler. Onlara *etwas* denebilir: "Herhangi bir şey", kendi kendine özdeş olarak kalmayan bir şey, ama Paul Ricoeur'ün Husserl'de "ten"i nitelerken kullandığı ustaca ifadeyle, bir "başkalık paradigması."[31] Dokunmanın yansımalı tensel boyutu aynı zamanda görmenin *de* boyutudur ve genelleştirilirse duymanın, tat almanın ve koklamanın da boyutudur. O halde taşma ve sınırı aşma hareketinin ontolojik anlamı, varlık içindeki bir tür oyuğu oluşturmaktır. Varlıktaki bu oyuk, bir varlık yokluğu değildir ve varolanın boyutlarının çaprazlaşması (*entrecroisement*) imkânını hazırlar. Şu halde karşımıza doğallığında *bir* görünür gibi çıkan şey, aslında her zaman çok sayıda görünmez ile iç içe dokunmuştur. Deneyimlerimizde görünür fenomenlere varlık kalınlığını ya da "gebeliğini" kazandıran bu şey, yani "meşru, olması gereken görünmez" (*invisible de droit*), biraz önce değinilen metnin "görsel varoluş" olarak adlandırdığı şeyle ilgilidir: Kesinlikle saf ve basit bir görünür nitelik olmayan şeyin görsel varoluşu (bu anlamda genellikle dokunulur ya da duyulur olarak adlandırdıklarımızın bir "görsel varoluşu" vardır).

Bu nedenle Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de, "Görme de dokunma gibi, dünya *ortamından* ve varlığın *içinden* çıkar gelir" diye yazar. Şunu anlamak gerekir: Görme, "herhangi bir şey", *etwas* ya da "dünyanın ışını" olan bütün her şeyin *teninin kalınlığı* olarak kavranan varlığın içinden, yani sözel *Wesen* olarak kavranan varlığın içinden çıkar gelir. Tam bu

31 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* [Başkası olarak Kendisi], Paris, Seuil, 1990, s. 375.

noktada Merleau-Ponty'nin nihai ontolojisinin esasına gelmiş oluyoruz. Ontolojik açıdan, varlığın bu yeni, menşei Heidegger olan sözel *Wesen* olarak kavranışı, çok açıktır ki birincil önemde bir ilerleme sağlar. Bu kavrayış özellikle dünyanın deneyimine, *onun tensel boyutunu* hesaba katmak suretiyle yeni bir derinlik, dolayısıyla yeni bir hareketlilik kazandırır.

Yeni ontoloji çerçevesinde, elle tutulur ve görünür olan artık kendi kendileriyle ve kendi kendilerinde var olamazlar. Hiçbiri belirli bir şeyin niteliği değildir ile dolayısıyla bu varlık boyutlarının her birinin algısı dünyaya doğru bir taşma hareketidir. Bu kez de Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de ressam Robert Delaunay'ın yazılarının sözcük dağarcığını yinelediği kısımları ve Guillaume Apollinaire'in sanatı hakkındaki makaleleri takip edilerek şu sonuca varılabilir:

> Görmenin bize öğrettiğini kelimesi kelimesine anlamak gerekir: Onun aracılığıyla güneşe, yıldızlara dokunmaktayızdır, aynı zamanda her yerdeyizdir, yakın şeylere olduğu kadar uzaklara da yakın ve kendimizi başka yerde hayal etme gücümüz bile – "Ben Petersbourg'ta yatağımdayım, gözlerim Paris'te güneşi görüyorlar" -, nerede olurlarsa olsunlar gerçek varlıkları serbestçe hedef alma gücümüz bile, görmeye borçludur, bize görmeden gelen araçları yeniden kullanmaktadır. Bir tek görme, farklı, "dışsal", birbirine yabancı varlıkların yine de mutlak bir şekilde *beraber* olduklarını, "eşzamanlılığı" bize öğretir. (*GT*, 75).[32]

Bu çerçevede, duyulur "nitelikler" ile bizim kendi duyumlarımız, onlara çoğu kez yüklenen özerkliğe açıktır ki artık sahip değildirler. Özellikle görme ve dokunma arasındaki se-

32 Çeviri gözden geçirilmiştir. (Çev. n.) Merleau-Ponty burada R. Delaunay'ı anar. Dipnotta P. Francastel tarafından basılan notlara, *Du cubisme à l'art abstrait* [Kübizmden Soyut Sanata], Paris, S.E.V.P.E.N., 1957, s. 110'a ve 115'e gönderme yapar. Apollinaire metinleri için, aynı eserde s. 144-166'ya başvurulacaktır. Delaunay'ın "eşzamanlılık" ve "eşzamanlı uğraş" hakkındaki temel tezi ile ilgili olarak özellikle s. 106-115'e bakınız.

çenek artık söz konusu değildir. Berenson, Riegl, Worringer ya da Hildebrand gibi estetikçilere çok yakın gelen seçenek de daha fazla var olamaz: Bu, yapıtların dokunmayla ve görmeyle ilgili nitelikleri arasındaki seçenektir; ilk olanlar "yakından görme (*Nahsehen*)" ile ayrımsanır ve ikinciler "uzaktan görme (*Fernsehen*)" ile yakalanır (Hildebrand).[33] Şimdi artık en önemli şey, her varlığı, her *etwas*'ı "dünyanın ışını" olarak kuran derinliğe doğru olan harekettir. Çünkü aslında –Robert Delaunay'ın yazdığı ve Merleau-Ponty'nin nihai ontolojisi olan hareket olarak varlık ontolojisinde kendi tarzında tekrarlamaktan vazgeçmediği gibi– "Derinlik yeni ilhamdır. Derinlik içinde yaşarız, derinlik içinde yolculuk ederiz. Buradayım. Duyular burada. Ve Ruh [da]!"[34]

33 Bunlar A. Hildebrand'ın, *Le problème de la forme dans les arts plastiques* (1893) [Plastik Sanatlarda Form Sorunu], Fr. çev. E. Beaufils, Paris, L'Harmattan, 2002 eserinde ürettiği kategorilerdir. Bu kategoriler büyük oranda çığır açacak; hem A.Riegl tarafından, *Grammaire historique des arts plastiques* (1897-1898) (Plastik Sanatların Tarihsel Dilbilgisi), Fr. çev. E. Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1978 eserinde hem de W. Worringer tarafından *Abstraction et Einfühlung* (1907) [Soyutlama ve Einfühlung], Fr. çev. E. Martineau, Paris, Klincksieck, 1978 eserinde ya da B. Brenson'un yukarıda anılan kitabında yeniden ele alınacaktır.

34 R. Delaunay, *agy*, s. 109; M. Merleau-Ponty ile ilişkilendirmek için *bkz. GT*, s. 70-75.

GÖZE BATMA/AŞIRILIK
SON MERLEAU-PONTY'DE GÖRÜŞÜN DELİLİĞİ[1]

Emmanuel Alloa
Fransızcadan çev. Emre Şan

> Lascaux'dan günümüze dek, saf ya da saf değil, figüratif ya da değil, görünürlüğün bilmecesinden başka bir şey değildir resmin kutladığı. Burada söylediğimiz, belli bir şeye varıyor: Resmin dünyası görünür –sadece görünür– bir dünyadır, neredeyse çılgın bir dünya, çünkü tamdır, ancak kısmi olmakla beraber. Resim, görüşün kendisi olan bir sayıklamayı uyandırır, en yüksek gücünü verir ona...(*GT*, 38).

Yukarıda açılış epigrafı olarak seçilen kısım *Göz ve Tin*'in en ünlü pasajlarından biridir. Merleau-Ponty'nin resim üzerine düşüncesinin bütününü göz önüne serer. Gelgelelim, bu pasajda, Merleau-Ponty okuyucuları tarafından sıklıkla dile getirilen münferit bir fenomene bir kez daha rastlarız: Basmakalıp bir yargıdan ("Resmin dünyası görünür bir dünyadır") hiç de açık olmayan bir ifade geçeriz. Resmin en yüksek gücünü kendisine verdiği görüşün bir sayıklama, coşkunluk, taşkınlık olması ne demektir? *Algının Fenomenolojisi*'nde yer aldığı şekliyle görmenin perspektif yapılarından görüşe içkin

1 Emmanuel Alloa, "Exorbitances. La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty", *L'oeil et l'esprit: Merleau-Ponty entre art et philosophie* içinde, Fabrice Bourlez ve Lorenzo Vinciguerra (haz.) EPURE, Reims, 2011. *Exorbitance* sözcüğü *orbit* (göz çukuru) ve *ex* (...nın dışında) sözcüklerinin birleşiminden oluşur. Aşırı, ölçüsüz, fahiş anlamlarına gelir. (Çev. n.)

bir "taşkınlık" tezine veya Merleau-Ponty'nin başka bir yerde ifade ettiği gibi "görüşün hakiki deliliğine" nasıl geçtik? İşte eldeki yazının aydınlatmaya çalıştığı şeyler bunlardır. Bu "ekstatik" deliliğin yapısının neleri içerdiğini belirterek –ileride göreceğimiz gibi– Merleau-Ponty'nin, beş duyu içerisinde görüşe sağlanan ayrıcalığı zirveye çıkarıp, bir yandan da görüşün anlamlandırmasını neden derinden dönüştürdüğünü ortaya çıkarabiliriz.

1. Aşırı/göze batan (*exorbitant*) ayrıcalık

Merleau-Ponty'nin geç dönem eseri öncelikle görüşün paradigması altına bütünüyle yerleşmiş gibi gözüküyor: Göz *ve Tin*, başlığından da anlaşılacağı gibi, Yunanlıların en asil duyu olduğunu söyledikleri şeyle düşünce arasındaki içsel bağı ifade eder; o gözün görüşü ve ruhun tefekkürü (*contemplation*) arasındaki müteselsil ilişkiye tanıklık eder. Bu arada, olası başlıklarından biri *Görünür ve Görünmez* olan bitmemiş kitap, bu konuda, yeterince açık bir not içerir: "dünyamız esas olarak görseldir, kokularla ve seslerle bir dünya kuramayız" (*GG*, 115). Deleuze'ün de zamanı gelince irdeleyeceği,[2] "dokunsal değerler" kavramını 1903'te ortaya atan sanat tarihçisi Bernard Berenson'a[3] karşı Merleau-Ponty şöyle yazar: "Genç Berenson, İtalyan resmiyle ilgili olarak, dokunsal değerlerin çağrışımından söz ettiğinde, daha fazla yanılamazdı: Resim hiçbir şeyi çağrıştırmaz, özellikle de dokunsalı. Bambaşka bir şeyi gerçekleştirir. Neredeyse tersini: Alışılagelmiş görüşün görünmez sandığına görünür varoluş verir" (*GT*, 39). Biraz daha ileride şunu ekler, "dar ve basit anlamda görünürde kalalım: Han-

2 G. Deleuze, Francis Bacon. *Logique de la sensation*, Paris, La Différence, s. 115 (A. Riegl'in "haptik değerlerine" tezat olarak).

3 B. Berenson, The Drawings of the Florentine Painters, c. 2., Londra, Murray, 1903.

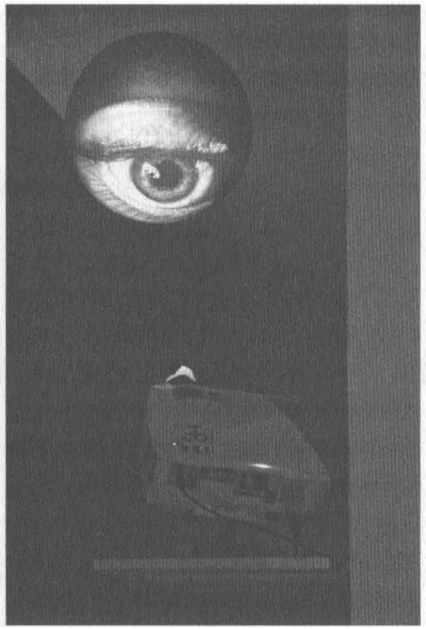
gisi olursa olsun, ressam, *resim yaparken*, görüşün büyüsel bir kuramını uygulamaktadır" (*GT*, 39).

Böylece son dönem Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi hakkında birçok yorumcunun neden görüşün üstünlüğünden bahsettiklerini anlayabiliriz. Françoise Dastur, Luce Irıgaray ve Jacques Derrida birbirlerinden ayrı olarak "görüşün göze batan aşırı (*exorbitant*) ayrıcalığından" bahsederler. Françoise Dastur'a göre Husserl'den Merleau-Ponty'ye geçişte oküler algının lehine dokunmanın belli bir ayrıcalığı tersine çevrilir. Sıra kendine gelince Luce Irigaray Merleau-Ponty'nin "görüşe göze batan aşırı bir ayrıcalık" tanıdığını ifade eder. Hatta bu, kültürümüzdeki görüşün göze batan aşırı ayrıcalığıdır.[4] Irigaray'a göre Merleau-Ponty, tepeden bakış açısının egemen olduğu solipsist, tekbenci gelenekte yer alırken, Derrida'ya göre Merleau-Ponty, görünür olanın üstünlüğünün doğrulanmasıyla, uzaktan simultane eylem olarak algı fikrini sağlamlaştıran bir "fotolojik metafizik"e katılır.[5]

Zira görüş eleştirisi kılıfı altında aslında, şeylere sahip olduğunu ileri sürüp, onları kendinden uzakta tutan, kendisinin şeylere tutulduğunu yadsıyıp onları ele alan bir anlamın eleştirisi gizlidir. İşte "teoria" olarak anlaşılacak teorinin anlamı buradadır, öyle ki o bedensiz ve nötr bakış açısı, dokunulmaz ve dokunulmamış görüş, Tony Oursler'in *Eyes* (*Switch -1996 Resim 1*) gibi enstelasyonlarında sahnelediği gözler gibidir.

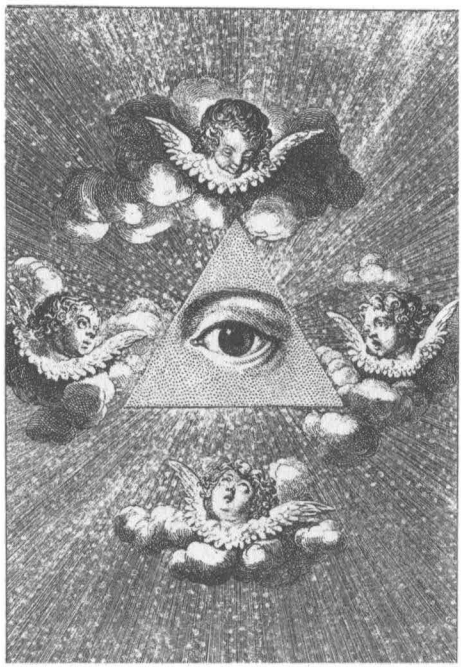
4 L. Irigaray, Ethique de la différence sexuelle, Paris, Minuit, 1984, s. 163.

5 J. Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, bölüm IX ("Tangente III"). "Fotolojik" Metafizik üzerine *bkz.* J. Derrida, "La mythologie blanche", *Marges -de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, s. 247-324.



Resim 1 Tonny Oursler The Eye (Switch), installation multimedia (1996) Foto: Espacia Fundación Telefonica, Buenos Aires.

Oursler'in gözleri, saf haldeki bakıştan bir parça düşü vaat ediyor gibi görünüyor. Fal taşı gibi açılmış bu gözün, göz çukurundan fırlamış göz küreleri, kendi alanlarında açılan gösteriye aittirler. Tüm bedensel temelden sıyrılmış bakış o kadar saf ki hâlâ görüp göremediğini kendimize sorarız. Deyim yerindeyse Oursler'in gözleri her şeye dokunur fakat hiçbir şey ona dokunmaz, sarsılmaz göz açıp kapama hareketlerinde kutsal veya "*omniscient*" gözün yerine geçerler. Merleau-Ponty'nin söylediği gibi, tepeden bakış (*survol*) konumuyla veya Sirius'un "bakış açısıyla", bu her şeyi sarıp sarmalayan görüş, ikonografi geleneğinde geçen ve hatta Amerikan banknotların üzerinde bulunan "ilahi takdir" *providentia universalis* (Resim 2) modelini kullanır.



Resim 2 Daniel Chodowiecki, *L'oeil de la Providence* (1787), eau-forte, 12,7 x 10 cm Özel koleksiyon (Almanya)

Takdir (*providence*), kendini önceleyen bir görüş, kendi kendini sezer. Önceden gördüğü şekliyle tüm gelecek olasılıkları sezer. Ancak bilemeyeceğimiz şeylerin başa gelmesini dışlar, dolayısıyla o kendine bağışık kılan bakıştır. Her şeyi, tepeden bakış açısını kaybetmeden, önceden gören bu kutsal bakış, Merleau-Ponty'nin deyimiyle (Kant'ın ölümünden sonra yayınlanan eserinde öne sürüldüğü gibi) bir *kozmotheros*'tur: "Şeyleri lokal ve zamana değin yerlerinde, özleri görünmez gökyüzünde sabitleyen bu saf bakış, hiçbir yerden çıkmamış bu bilgi ışınıdır" (*GG*, 153). Oysa Merleau-Ponty'nin eseri boyunca yinelenen asıl fikir şudur: Görmenin bir anlamı varsa o anlam*lar*da kök saldığı içindir. Her yerde olan dolayısıyla hiçbir yerde olmayacak bir düşünceden farklı olarak algısal eylem kendisine yönelinmiş bir

mekân, bir lokalizasyon, vücut tarafından oluşturulan bir sıfır derece varsayar. Öyleyse görmek özellikle her şeyi görmek ve her yerden görmek değildir. Algısal sonluluğu kabul etmek basit bir "görme düşüncesi" olmayan bir görmeye götürür.

2. Aynıyı kabından çıkarmak. Kendinden çıkış olarak görüş

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şunu sorgular "görmek her zaman bir yerden itibaren görmek değil midir?" Gelgelelim, "görüşün kendi bakış açısına kapanmadan nasıl bir yerden itibaren olabileceğini anlamamız gerekir" (*AF*, 81). Her görüş aslında, önceden kavrama değil tam tersine eylemde bakışımızın bizi sürekli olduğumuz yerden daha uzağa sürüklemesi anlamında, takdirdir (*pro-vidence*),[6] yani kendimizden çıkmadır. Kesinlik (*évidence*), bir sezginin Aynı'nın yörüngesine tayini olmaktan ziyade, onun içinin boşaltılmasına (*videment*), akıtılmasına, tabiri caizse tahliyesine (*é-vidance*) tekabül eder. Merleau-Ponty'de görüşün göze batan, aşırı ayrıcalığından söz edilebilir ama bu ayrıcalıktan kasıt, bilgi derecelerinde –benim-olma (*miennté*), bizzat kendilik, mülkiyet mantığı– şimdiye kadar ayrıcalıklı olanın bizatihi görüş ile merkezi konumunu kaybetmesidir. Vücut-bulmuş görüş eyleminde özne Aynı'nın yörüngesini derhal terk eder. Schelling'in diliyle söyleyecek olursak, varoluş, var-olmanın (*ex-ister*) aynıdan çıkması, konumunu terk etmesi anlamında bir vecd *ek-stasis*, ekstazdır.

Görüşün bir kendinden çıkış, ekstaz manasına geldiğini savunan fikir yeni değildir. Antik Yunan dünyasında, gözden ok gibi fırlayan ve algılanan nesneye ulaşan bir bakış-ışını kavramı ile karşılaşırız. Zira modern optik terimin kendisinden türediği *opsis* sözcüğünün yanında Yunanlıların görüşü nitelemek için "aktis", yani gözün fırlattığı "görsel ok" sözcüğünü kullanmalarının altı çizilmeli. Platon *Timaios* diyaloğunda gözde bulunan ateşin onu terk edip ateş ışını haline gelme-

6 Yazar burada Fransızca bir kelime oyunu yaparak takdir anlamındaki (*providence*) sözcüğünü, *pro-vidence* olarak yazıp sözcüğün anlamıyla oynuyor.

sini aktarırken bundan bahseder. Tüm cisimlerin ötesinde bu ışınlar, gözden nesneye kadar uzanacak tek ve aynı cisimde karışıp yoğunlaşır.[7]

Bu tarz bir kavramsallaştırmayı Platon'dan epey uzak sayılabilecek başka bir düşünürde de buluruz. Ludwig Wittgenstein, *Psikoloji Felsefesi üzerine İncelemeler*'inde (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*) şunun altını çizer: "İnsan gözünü bir reseptör, alıcı gibi anlamıyoruz. Gözü gördüğünde, dışarı çıkan bir şeyi görürsün."[8] Jean-Luc Nancy ise, *Portrenin Bakışı*'nda bu geleneğe dahil olup, şunu ifade eder: bakış "çıkan şeydir, çıkışın şeyi ve daha kesin bir dille: bakışın fenomenal bir tarafı yoktur, o aksine kendinde çıkışın *kendinde şey*'idir". Bu kendinden çıkış Nancy'e göre, "bir nesne üzerindeki bakış değil bir dünyaya açılımdır."[9]

3. Ekstaz ve tersine dönme

Öyleyse Merleau-Ponty'nin bahsettiği görüşün bu "deliliği" ne anlama gelir? Söz konusu ifade bir kere *Görünür ve Görünmez*'de bir kere de --ele aldığımız gibi– *Göz ve Tin*'de yer alır. *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty şu tespitte bulunur: "Görüşün öyle bir deliliği var ki bir yandan onunla bizzat dünyanın kendisine giderim, diğer yandan bu dünyanın parçalarının ben olmadan var olmadığı da açıktır" (*GG*, 106). Öyleyse tüm görüşler aynı anda hem bir kimliksizleşme, kişiliğini kaybetme hem de kendine dönme hareketi, yani ekstatik bir anonimleşme ve Merleau-Ponty'nin yeni bir anlam vererek "narsisizm" olarak niteleyeceği bir kendine dönüş içerir.

Ekstatik anonimleşmeden başlayalım. *Algının Fenomenolojisi*'nin bir pasajı bu durumu aydınlatır. Merleau-Ponty şöyle yazar: "Algısal deneyimi tam tamına tanımlayacak ol-

7 *Timaios* 45 bd.

8 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §1 110 (Fr. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, çev. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, c. 1 §1 110).

9 J-L. Nancy, *Le regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000, s. 80.

saydım algılıyorum yerine bende algılanıyor demem gerekirdi. Gerçekten algının seviyesinde bulunduğumuzda bizi soktuğu bu bir çeşit kendinden geçme halinde deneyimlediğimiz gibi tüm duyumlar bir rüya veya kimliksizleşme, kişiliğini kaybetme tohumu taşır" (*AF*, 249). Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*'de, görüşün "kendimden eksik olmam" (*GT*, 73) için bana verilen bir araç olduğundan bahseder. Zira Merleau-Ponty'nin felsefesi dış merkezlik (*excentricité*) düşüncesidir.

Oysa benin dünyaya doğru hareketi aslında kendisine zıt bir hareketin diğer yüzüdür: "bu dünyanın parçalarının ben olmadan var olmadığı da açıktır" (*GG*, 106). Merleau-Ponty, böylece fenomenolojin temel kavramlarından biri olan ve Husserl tarafından tanımlanan yönelimselliği kendi bakış açısından yeniden yorumlar: her bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Gelgelelim, bu tezde bir karşılıklılık söz konusudur: herhangi bir şeyin var olması için onun *herhangi bir şey için* var olması gerekir. Algı düzleminde bu şu anlama gelir: tüm algılar her zaman herhangi bir şeyin (kromatik değerlerden ziyade renkli bir nesne) algısıysa, şey ancak algılayan bir varlığa tezahür ediyorsa var olabilir. Diğer bir deyişle: eylem halinde algı olmadan algısal nesneden söz edilemez. Bu aslında Husserl'in 1898'de "*a priori korelasyonel*" (*universales Korrelationspriori*)[10] olarak tarif ettiği şeyin tanımıdır.

Eylemdeki tüm görüş bundan böyle görünürü karşılayacak bir özne içerir fakat onu karşılayabilmesinin yegâne koşulu kendisinin de görünürlük rejimine tabi olmasıdır, diğer bir deyişle: ancak görünür olan görendir, öyle olmasaydı görüşü bir görüş düşüncesi, zihinsel bir sezgi haline getirirdik. Görerek, her durumda sıra bana gelince görünür olurum zira benim görme koşulum görünürlük rejimi altında olmamdan ileri gelir. Ancak vücut bulmuş bir varlık için görüş söz konusudur ve vücut-bulma halihazırda görünüre katılmış olmamı varsayar. Kendimi gören yaparak görünür olurum.

10 E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Husserliana c. 6, La Haye, Nijhoff, 1954, s. 169.

Husserl'in *Ideen II*'de[11] vücut ile sınırlandırdığı gören-görünür yapısındaki bu tersine çevrilebilirlik, bizzat dünyanın kendisine doğru genişletilmeli. *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty "her görüşün temel narsisizminden" bahseder, öyle ki "gördüğüne tutulan gören, halihazırda bizzat onu görür" (*GG*, 183). Bu "narsisizm"in müspet anlamı üzerinde düşünülmeli: aslında narsist her şeyi kendisine mal eden değildir. Alberti'nin *Resim Üstüne*'de[12] tüm resmin kaynağı olduğunu iddia ettiği ve birçok sanatçıya ilham olmuş, aynaya karşı Narsisti canlandıran Yunan miti sahnesinde, narsisizm, öznenin başkası ile yüz yüze gelmediğini, kendisi ile yüz yüze geldiğini fark etmedeki yetersizliğine işaret eder (Resim 3).



Resim 3: Caravaggio (Michelangelo Merisi), Narcissus, yağlıboya tablo, 110 x 92 cm, Roma, Palazzo Barbarini, Galeria Naziomale d'Arte Antica.

11 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und zu einer phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (haz.). Marly Biemel, La Haye, Nijhoff, 1952, §35 ve 36.

12 L. B. Alberti, *Traité de la peinture* (1435), Fr. çev. Jean-Louis Schefer, Paris, Macula, 1992, s. 135.

Malum olduğu üzere, ekstaz üzerindeki ısrar, algılayan ile algılanan arasındaki ortak aidiyet ve ayırt edilemez doğa üzerine ısrar eden ters hareketin ancak ilk aşamasıdır. Bakışla kavramak, halihazırda kavradığımız tarafından ele geçirildiğimiz manasına gelir. Bakışımızın nesnesi, bizzat kendisi –halihazırda– bize bakan, bizi ilgilendiren, bize dokunandır. Söz konusu hareketin bütününü kat ederek, başlangıcını artık daha iyi anlıyoruz, böylece şu ifadenin sonu daha açık hale gelir: "Görüş, düşüncenin ya da kendine-bulunuşun belirli bir kipi değildir: Kendimden eksik olmamın bana verilen yoludur. Varlık'ın parçalanmasına içten tanık olmamın bana verilen yolu, öyle ki ancak bu parçalanmanın sonunda kendi üstüme kapanırım" (*GT*, 73-74).

4. Yoğunlaşma olarak sanat

Bu akıl yürütmede Merleau-Ponty sanata nasıl bir yer ayırır? Açılış epigrafı cümlesine geri dönelim: "Resim, görüşün kendisi olan bir sayıklamayı uyandırır, en yüksek gücünü verir ona..." (*GT*, 38). Burada Merleau-Ponty düşüncesinin kilit taşlarından birini buluruz: Merleau-Ponty, bir dil felsefesi, bilim felsefesi veya hukuk felsefesi gibi sanat felsefesi önermez. O sanat *üzerine* değil sanattan *itibaren* düşünür, öyle ki ona göre sanat, halihazırda bizzat duyusal dünyanın yapılarında mevcut olanın bir yoğunlaştırılmasını hayata geçirir. Bu anlamda, Heidegger'den farklı olarak, Merleau-Ponty estetiği, çıkış noktası olarak sanat eserinden ziyade duyumsayan ve duyulur arasındaki "estetik" ilişkiyi, yani *aïsthesis*'i alır. Eliane Escoubas ile birlikte, Merleau-Ponty estetiği iyice "eser dışına çıkan" (*désoeuvrement*) bir estetik olur zira, eserin nesnelliği, göz ve imge arasındaki dokuma, duyusal kesişme, iç içelik (*entrelacs*) üzerine bir akıl yürütme yararına ortadan kalkar.[13]

13 E. Escoubas, "La question de l'oeuvre d'art. M. Merleau-Ponty ve M. Heidegger", *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences* içinde, M. Richir ve E. Tassin (haz.), Grenoble, Million, 1992, s. 132-238.

Gören-görünürün kiazmatik, kesişmeli yapısı, baktığım şey tarafından bakıldığımı hissetmem olgusu, 60'lı yılların Amerikan *minimal sanat* teorisyenlerinin temel referansı haline gelmiştir. Öncelikle 1962'de tercüme edilen *Algının Fenomenolojisi*'ni referans almalarına rağmen, onları cezbeden her hâlükârda bu tersine çevrilebilirlik yapısıydı: Nesne, duyusal nitelikleri ve mekândaki konumu çerçevesinde, onu bir bakışta yakalayamayacak fakat çevresinde dolanıp bu sayede duyumsayan-duyulur varoluşunun bilincine varacak bir izleyiciyi çağırır.[14] Christine Buci-Glucksmann gibiler, Merleau-Ponty'yi esasen, vücut-bulmuş bir izleyiciye ve onun mekândaki yer değiştirmelerine bağlı olan bir sanat olarak Barok ile ilişkilendirir. Ondan önce, Michel de Certeau, görüşün eksatik hareketinin bana doğru açılan bir dünyanın ters hareketinin bağlılaşığı olduğunun altını çizer.[15] Merleau-Ponty'nin esteziyolojisi, korelasyonel bir estetiği aydınlatmak için gayet uygun görünüyor. Sanat eleştirisi söz konusu korelasyonel yoruma başka bir okuma getirir. Clement Greenberg çizgisinde ilerleyen Michael Fried, izleyicinin vücuduyla kurulacak hiçbir izomorfik yapıyla açıklanamadığını savunduğu eserin otonomisi üzerinde durur.[16] Amerikan minimal sanatına karşı tatsız eleştirilerinin arkasında belli bir modernizm yorumu ve güçlü bir otonomi kavramı yatar. Eser ve izleyici arasındaki çözülmez bir kesişme fikrine karşı, Fried, birçok defa, farklı okumalarında "tiyatroya özgülüğün emilmesi" paradigmasını ortaya koyar. Fried, tiyatronun açık bir sahne olmadığına ve görünmez bir dördüncü duvara karşı oynandığına ilişkin

14 F. Colpitt, *Minimal art. The Critical Perspective*, Seattle, University of Washington Press, 1990, s. 98-99. Ayrıca minimal sanatın anti-friedçi bir okuması için *bkz.* Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Minuit, 1992.

15 M. De Certeau, "La folie de la vision" Esprit n.66 ("Maurice Merleau-Ponty"), Haziran 1982, s. 89-99.

16 M. Fried, "Art and objecthood", Artforum no: 5, Haziran 1967, s. 12-23 (Fr. "Art et objectité", *Contre la théatralité. Du minimalisme à la photographie contemporaine*, Fr. çev. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 2007, s. 113-140).

Diderot'un metaforunu yeniden ele alıp, tüm imgelerin bir şekilde bakışın içselleşmesi, içkinleşmesi, kendi üzerine kapanması fikrinden hareketle modern ve modernlik-öncesi sanatı yorumlar. Bu durumda Greuze'in veya Chardin'ın portreleri tamamen iç mekânda emilmiş teatralliğin simgesi haline gelir. Fried, sadece Fransız sanatına aynı ilgiyi göstermeden, aynı dönemin Fransız resmini ve Hollanda resmini aynı düzlemde ele aldığında her ikisinde aynı şekilde "bir 'gerçeklik' kanıtı kuran doluluk ve kendi kendine yeterlilik izlenimi"[17] bulduğunu ifade eder. Hollanda resmindeki, sayısız iç mekân ve günlük meşguliyetleri tarafından ele geçirilmiş karakterler temsilinde gerçekten de yeni modern bir bireysel bilincin doğuşu okunur. Paul Claudel, Hollanda resmindeki aynalarda yeni bir yansımalı-refleksiyonun (*autoréflexion*) simgesini gördüğünde halihazırda bu duruma atıfta bulunmuştur.

5. Aynalar. Duyulurun yansımasallığı

Merleau-Ponty, tiyatroya özgülüğün emilmesi paradigmasına karşı sadece alternatif teorik bir model sunmaz –bugün herkes tarafından kabul edilen bir olgudur bu– tüm görüşlerin temel narsisizmi kavrayışı gayet iyi işlenmiştir fakat onu Hollanda resmi tarafından desteklenecek bir diyalogla okuma fikri pek yaygın değildir. *Göz ve Tin*'in yayımlanmamış notları ve hazırlık sayfaları üzerine bir çalışma, bu metnin oluşumunda, Paul Claudel'in *Hollanda Resmine Giriş* (*Introduction à la peinture hollandaise*) eserinin ne ölçüde etkili olduğunu gösterir, kitaptaki birçok tanım neredeyse kelimesi kelimesine yeniden ele alınmıştır.[18]

17 M. Fried, *Realism, writting, disfiguration. On Thomas Eakins and Stephen Crane*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, s. 43.

18 *Göz ve Tin*'in hazırlık notları, Merleau-Ponty Arşivi, BNF, c. V (bu ciltte tüm hazırlık aşaması muhafaza edildiği için kitabın oluşum süreci titizce izlenebilir). Ayrıca *bkz.* S. Menasé "Un aspect du probleme de la genèse. A partir d'une note manuscrite de M. Merleau-Ponty", *Genesis* n: 15 (2000), (ed.) Jean-Michel Place, s. 81-95.

Resmin bizzat görüşün deliliğini büyüttüğünü bize ne söyletir? Sanat bu deliliği yorumlamaz ama onu görünür kılar, onu göz önüne serer. Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de belirttiği gibi: "Tablonun kendine, görüşün figürlü bir felefesi ve sanki onun ikonografyası aranabilir. Eğer Hollanda resminde (ve başka resimlerde), ıssız bir iç mekân, çok kez 'aynanın yuvarlak gözü' tarafından 'hazmedilmekteyse', bu bir rastlantı değildir. Bu insan-öncesi bakış, ressamınkinin simgesidir. Işıklardan, gölgelerden, yansımalardan daha tam bir şekilde, aynasal imge şeylerde görüşün çalışmasının taslağını yapar. Bütün öteki teknik nesneler gibi, aletler gibi, işaretler gibi, gören vücuttan görünen vücuda açılan devre üstünde belirmiştir ayna. Her teknik, 'vücut tekniğidir'. O, tenimizin metafizik yapısını figürleştirir ve genişletir. Ayna belirir, çünkü ben gören-görünür'ümdür, çünkü duyulurun bir yansımasallığı vardır; ayna onu tercüme eder ve iki katına çıkarır" (*GT*, 42-43). (Resim 4)



Resim 4: Emmanuel de Witte, *Interieur avec une femme jouant de l'épinette* (v. 1660), yağlıboya tablo, 97,5 x 109,7 cm, Montréal Musée des Beaux-Arts.

Merleau-Ponty Hollanda resmi hakkında Claudel'i alıntılayıp onu iyice izlemesine rağmen, Claudel'in ayna ile ilgili yoru-

muna katılmaz. Claudel için, ayna halihazırda kendisi iç olan bir mekânın nihai içselleştirilmesinin simgesiyken, zira göz karşısında bulunanı sindirir ve içselleştirir, Merleau-Ponty'ye göre aksine ayna daimi bir dışsallaştırmanın, kendinin dışına çıkmanın aracısıdır, öyle ki ondaki küçük bir tutarsızlıkta, bütünüyle kendi kendini yakalamanın imkânsızlığında, anonim görünürlüğün doğumuna tanık oluruz.

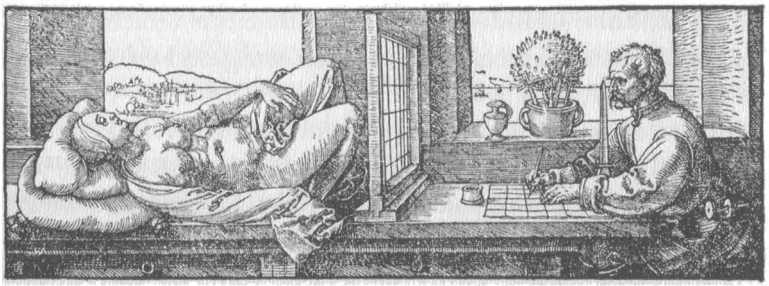
Öyleyse bu ifadeler görmenin uzaktan sahip olmak olduğunu savunan doğrulamayla nasıl uzlaştırılabilir? Hollanda resmi, kendisinde görünmeden görebileceğimiz bir sanatın doruk noktası değil mi? Karakterlerin izlenildikleri hissine hiçbir şekilde kapılmadıkları sahnelere, gören olarak tanık olmuyor muyuz?

6. Vermeer Yapısı

İlk bakışta, tüm izlenimler Hollanda resminde, bizzat egemenliğinde dokunulmaz olup uzaktan sahip olan bir görüşün, uzaktan hâkimiyetin kendini ele vermesini engellediği bir görüşün ayrıcalığını doğrular gibi görünür. Öyleyse Hollanda resmi, Dürer'in eskiz defterinde ortaya koyduğu bir görüş perspektifini izler: "Artık görünürler düşüp kalkmak istemeyen ve kendine onunla ilgili verdiği modele göre görünürü yeniden kurmaya karar veren bir görüştür" (*GT*, 45). Etkisinden korunmak için kendinden uzakta tutmak (Resim 5).

Svetlana Alpers, Hollanda resmi üzerine etkili okumasında, kuzey resminin belirgin niteliği olan "kartografik itkiden" söz eder. Söz konusu şey, insan bakış açısından daha ziyade o güne kadar yapılmadığı şekliyle betimsel bir bölgeselleştirmeden ileri gelen yeni (mikro ve makroskobik) bölgeler fethetmektir.[19] Norman Bryson, "bakışın mantığı" üzerine eserinde, Alpers'in teorilerini radikalleştirerek şunu öne sürer: Alpler'in güneyinde, perspektif özne mefhumu etrafında şekillenen rönesans sanatından farklı olarak, Hollanda resmi giderek *öznellik-dışı bir gösterim* ilkesiyle yapılandırılacaktır. Kartografik gösterim,

19 S. Alpers, *The art of describing*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.



Resim 5: Albrecht Dürer, *Le dessinateur de la femme couchée*, in *Underweyung zur Messung*, Nuremberg 1538 (Dürer'e göre: *Das gesamte graphische Werk*, (ed.) Wolgang Hütt, 2 cilt, Munich, Rogner&Bernhard, 1970, s. 1460).

öznellik-dışı, algısal-olmayan ve bedensiz, tabiri caizse keyfi bir tertip içerir.[20] Görünür artık tıpkı bir metni veya bir haritayı çözmeye çalıştığımız gibi çözmeyi öğreneceğimiz bir dil gibi tertiplenir. Böylece Hollanda resmi, genel incelikli bir çözümlemeye başvurarak betimlediği yere atıfta bulunur (Resim 6).

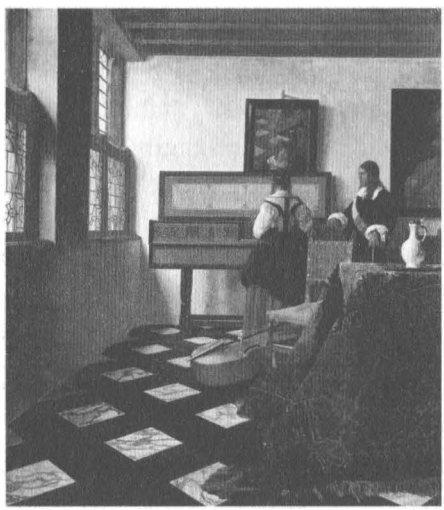


Resim 6: Jan Vermeer, Le soldat et la jeune fille riant (v. 1657), yağlıboya tablosu, 50,5 x 46 cm New York, Frick Collection.

20 N. Bryson, *Vision and Painting. The Logic of the Gaze*, London, Macmillan, 1983, özellikle s. 112.

Oysa Hollanda resimlerinde temsil edilen haritaların yinelenen mevcudiyeti böyle bir kartografik yoruma yol açıyormuş gibi görünse de, Merleau-Ponty'nin önerileri farklı ufuklar açmaktadır. Vermeer üzerine odaklanırsak bu durum daha belirgin gale gelir. Delftli ressamın tablolarının belirgin geometrik yapısı kendi kendini tasdik etmekten uzaktır ve düz yüzeylerde "Vermeer yapısı" kısmi oynamalarını faaliyete geçirir.

Örneğin *Müzik Dersi*'nde, genç kadının üzerindeki aynanın biraz eğik olduğunu fark ederiz. Gelgelelim, bu eğiklik sayesinde aslında görünmeyecek olan görünür hale gelir: kadının yüzü (Resim 7).



Resim 7: Jan Vermeer, *Müzik Dersi* (v. 1660), yağlıboya tablosu 7 3,6 x 64,1 cm, Londra, Buckingham Palace.

Platon'un aynalarda şeylerin gerçekçi yansımalarına hayranlığı ve bu yüzden onları resimdeki canlandırmalara tercih etmesi[21] bir açmaz, *apori* ile karşı karşıya gelir: Başın arkadan

21 *Devlet*, 10. Kitap, 596d9-e3.

görünüşü ve aynadaki yansıması arasında bir muğlaklık ortaya çıkar. Tüm vücudu bu oyuna ve önündeki alete odaklanmışken, bakışı vücuduyla ters istikamete yönelmiş gibi, neredeyse kübist bir sağa doğru bükülmeyle, fiziki yasalara göre neredeyse imkânsız olarak yüzünün yansıması yakalanır. Çizgisel perspektifi bu bozuluşu sadece bir sanatçının kaprisi değildir. Tam aksine bu Vermeer'in resmettiği her şeye yansıttığı, aynanın detayının husule getirdiği sık rastlanan (*ubiquitaire*) deformasyondur. Malum olduğu üzere, Merleau-Ponty modern sanatı André Malraux'dan ödünç aldığı şekliyle, zira o Cezanne'dan Picasso'ya modern resimde icra edildiğini düşünür,[22] "uyumlu deformasyon" kavramıyla yorumlar. Daha az aşikâr olan bir husus ise Merleau-Ponty'nin Vermeer'i söz konusu modernleri öncüsü olarak görmesidir.

Dünyanın Düzyası'nda,[23] hakiki bir "Vermeer yapısı" var diye yazar. Bu "Vermeer yapısı", "tablonun her momentinin, yüz akrebin yüz kadranda yaptığı gibi, aynı ve değiştirilemez sapmayı işaret etmesini sağlayan özel bir denklik sistemine"[24] ilişkindir. Vermeer, görenin ve görülenin otonomisini tasdik etmek yerine, tüm özdeşliklerde bir yırtık bir çatlama yaratır. Bir kez daha görüş, belli bir şekilde, "varlık'ın parçalanmasına içten tanık olmadır" (*GT*, 73). Vermeer görünürün tutasızlığını kışkırtır ve fark edilmeden, modern sanatın kendi programı yapacağı bu yansımalı dönüş hareketini gösterir.

7. Ele geçirilme: Bakışların kesişmesi

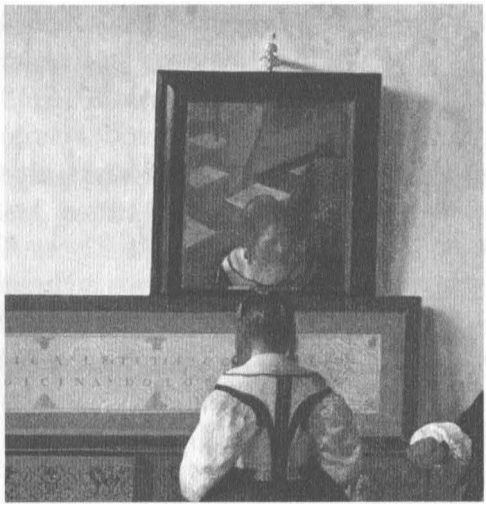
Müzik Dersi'nn aynasını bir kez daha ele alacak olursak, sadece kadının başının yansımasını değil, arkasındaki diğer nesnelerin de yansımalarını görebiliriz (Resim 8).

---

22 A. Malraux bu terimi şu eserde ele alır: *Le création artistique*, Genève, Skira, 1948, s. 152.

23 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, C. Lefort (haz.), Paris, Gallimard, 1969, s. 99.

24 *Agy*, J. Vermeer'deki ayna imgesi için *bkz.* "Le mirroir de l'art", D. Arasse, L'ambition de Vermeer, Paris, Biro, 1993, s. 66-75.



Resim 8: Jan Vermeer, *Müzik Dersi*, Detay.

Böylece, algısal mekânda yansıtıcı imgenin sabitlenmesini gerçekleştiren öne koyulmuş masanın yansımasını görürüz. Ne var ki masanın yansımasının yanında, mekânda gördüklerimizle yetindiğimizde aslında görünür olmaması gereken açık renkli bir masanın bir ayağının yansımasının tezahür ettiğini görürüz. Resmin Alegorisi'nden farklı olarak, ünlü mahremiyet izlenimini kışkırtarak, tablodaki mevcudiyetinin tüm izlerini bu sefer fiili olarak silse de, burada sağ iç ayağını gördüğümüz resim şövalesine ait yansımayı kaldırmayı unutmuş gibidir sanki. Bu durumda Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de yazdığı şu satırları akla getirmemek imkânsız gibidir: "İcra ettiği görüş, aynı zamanda şeyler tarafından maruz bırakıldığı görüştür, öyle ki birçok ressamın dile getirdiği gibi, şeyler tarafından bana bakıldığını hissederim, etkinliğim edilgenliğime özdeştir,- işte bu narsisizmin ikinci ve en derin anlamıdır: Dışarıda, diğerlerinin gördüğü gibi içinde ikamet ettiğimiz vücudun dış hatlarını görmekten ziyade özellikle onun tarafından görülmek, onda var olmak, ona göç etmek,

hayalet tarafından cezbedilip, esir edilip, yabancılaştırılmak, öyle ki gören ve görünür birbirine geçer ile artık kimin gördüğünü kimin görüldüğünü ayırt edemeyiz" (*GG*, 183).

Vermeer'in daha az yorumlanan (kendi kendine yeterlilik ilkesini alaşağı ettiğinden olsa gerek) başka bir tablosunda ressam bakışların karşılıklı kesişimini ortaya koyar. Bugün Londra Ulusal Galeri'de bulunan *Ayakta Duran Kadın*'da bir önceki sahnede ancak izini sürebildiğimiz mahremiyete, şimdi pervasızca girdik fakat bu durumun kendisi bir tersyüz olmaya maruz kalır: kadının bakışı artık dosdoğru şekilde önceden ayakta duran adamın kapladığı yerde bulunan izleyiciyi hedef alır (Resim 9).



Resim 9: Jan Vermeer, Ayakta Duran Kadın (v. 1670), yağlıboya tablo, 25,2 x 20 cm, Londra National Gallery.

Fransız mavisiyle kadife kaplanmış sandalyenin davetkâr tavrının yanında hafif eğik konumu, ancak bakışların aşabileceği bir aykırılığı (*écart*) gösteriyor. Duvara asılı tabloda Cupidon'un yayı, sanki okun halihazırda, ilk bakışta hedefine ulaşmış olduğunu haber verircesine yere indirilmiş. Bakışlar arası alışverişte, her iki konum da ne birleşmeye ne de ayrılmaya güçleri yetmediği için karşılıklı olarak mağlup duruyor. Aynı anda gören ve görünen olarak, Merleau-Ponty'nin kesişmesi gibi "*simultane olarak* ele geçiren ve ele geçirilendir" (*GG*, 319). Tıpkı Vermer'in tablolarının, kendilerinin karşısında konumlanmak için zaman geçiren göze sırlarını kademe kademe ifşa etmeleri gibi, son dönem Merleau-Ponty'nin, gayet eksiltili elyazmaları, genellikle kendisine yankı yapan eserlerde aydınlanıyor gibidir. Görmek eğer "uzaktan sahip olmaksa", tam tersine "görenin görünüre sahip olması için onun tarafından sahiplenilmesi gerekiyorsa" (*GG*, 178), hatta "*görünürse*" (*GG*, 178). İşte *ayrılmazlık ontolojisi* esas olarak budur.

Boyutun yansıtmalı, merkezdışı harekete dair seviyesi, hiçbir suretle görünürün kendi içine bükülmesine tezat olamaz. Tüm kendinden çıkış, ekstaz halihazırda kendine dönüşün, duyusalın kendi üstüne ilksel yansımasallığının (*reflexivité*) koşuludur. Tıpkı bir kısmının diğerini kapsamadan ilerleyemediği, kendi kuyruğunu ısıran yılan *Ouroboros*'da olduğu gibi, bu döngüsellikte de, Merleau-Ponty'nin "Resmin dünyası görünür –sadece görünür– bir dünyadır, neredeyse çılgın bir dünya, çünkü tamdır, ancak kısmi olmakla beraber" (*GT*, 38) dediğinde ne anladığını işaret edecek bir delil vardır.

KÖKENSEL AÇILMA: NIETZSCHE VE MERLEAU-PONTY[1]

Frank Chouraqui
İngilizceden çev. Reha Kuldaşlı

Giriş

Nietzsche'nin düşüncesi ile tüm fenomenoloji girişiminin arasındaki en göze çarpan bağlantılardan biri Husserl'in, kendinde-şeyin geçersiz bir kavram olduğunu öne süren temel varsayımında yatmaktadır. Husserl bunu asla açıkça formüle etmese de fenomenolojinin gelişimi bu geçersizliğin kökünü göstermektedir: Tanımı ve özü itibariyle, bir şeyin her zaman bir algı nesnesi olması ölçüsünde kendinde-şey bir çelişkidir. Bu elbette Nietzsche'nin en açık, en iyi kurulmuş ve en tutarlı şekilde tekrar edilen iddialarından biridir ve belki de düşüncesinin genel ekonomisi içerisinde diğerlerinden daha çok sonuca yol açmaktadır. Aslında, bu bağlantı Nietzsche'nin düşüncesi ve fenomenoloji arasında, ilk olarak bu tezin felsefi soruşturmanın nesnesine dair bir yeniden değerlendirme teşkil edecek, ikinci olarak ise bu yeniden değerlendirmenin fenomenolojinin doğum belgesini oluşturacak kadar radikal olması ölçüsünde rastlantısal ve hikâyesel olanın ötesinde bir akrabalığın bulunduğunu öne sürmektedir.

1 Frank Chouraqui, "Originary Dehiscence: An Invitation To Explore the Resonances Between the Philosophies of Nietzsche and Merleau-Ponty," *Nietzsche and Phenomenology* içinde, Christine Daigle and Elodie Boublil (haz.), Indiana University Press, Binghamton, s, 177-195 – Çeviri gözden geçirilmiştir, Merleau-Ponty'den ve Nietzsche'den yapılan alıntıların tercümesi yayına hazırlayana aittir.

Bir bakımdan, bu akrabalık kurulduğunda, Nietzsche'nin düşüncesi ile fenomenoloji arasındaki bağlantılar sorusu, Nietzsche'nin düşüncesinin ne tür bir fenomenolojiye işaret ettiğini sormak üzere bir adım daha ileriye götürülebilir. Bu makalede Nietzsche'nin fenomenolojik açıklamalarında, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine ait bazı spesifik noktalarla güçlü bir şekilde titreşen bazı özel durumların bulunduğunu göstermek niyetindeyim. Kabaca, bu spesifik noktalar, dünyayla ilişkimizi yapılandıran açılmanın bir eksiklik değil, aksine, varlığın kökensel ve temel bir özelliği olduğu iddiasına yapılan vurguya dayanmaktadır. Bu makaledeki görüşüm, bu temel ahengin her iki düşünür için de belirleyici olduğu ve bunun bir sonucu olarak titreşimlerinin de temel olduğu yönündedir.

Odağımızı kendinde-şey sorusu üzerine, Nietzsche ve Husserl arasındaki temel ve ilk bakışta görülebilen ahengin ötesine doğru keskinleştirmek istersek, iki düşünür arasında bir paralel çizme girişimlerimiz, Husserl'in kendinde-şeyin çelişkisine dair fikrinin öznenin bilince indirgenmesini savunan idealist bakış açısında yer alması sebebiyle ilk engelle karşılaşabilir. Husserl'in meşhur ilanı şöyledir:

> Kendi anlamları göz önüne alındığında, bilinç ile gerçeklik arasında hakiki bir uçurum yer almaktadır. Burada, anıştırılan, asla mutlak bir şekilde verili hale gelemeyecek olan, yalnızca rastlantısal ve göreli bir varlık; orada ise anıştırma ve fenomene binaen verili hale gelmesi özünde mümkün olmayan, zorunlu ve mutlak bir varlık söz konusudur.[2]

Başka bir deyişle, kendinde-şey eleştirisinin bir sonucu olarak nesnel dünyanın kaybettiği alan, tamamıyla, tek ba-

2 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, Fr. çev. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1950, s. 49. (Bundan sonra *Ideen I* olarak anılacaktır).

şına mutlak olan öznenin alanına geçiş yapar. Bu hamle, açık bir şekilde, aşkınsal idealizm yoluna koşarak Husserl'in fenomenolojisinin geleceğini (en azından orta vadedeki geleceğini) belirlemiştir. Aslında, zaman üzerine fikirlerinde bilincin kökenlerini maddi dünyanın dışında koyutlamaya çalışırken, Husserl dünya ile bilinç arasında özsel bir ayrımı koruma girişimini bilinç ile dünya arasındaki statü farklılığına dayandırır. Bilinci üreten bilinçsiz bir zemine yönelik bu tetkik kaçınılmaz olarak Husserl'in paradoksal "egonun kendini kurması" tezine yıkılmaktadır (*On the Phenomenology of the Consciousness of External Time* §39, *Cartesian Meditations*, V.).

Husserl gibi, Nietzsche de kendinde-şeyin yenilgisinden belli sonuçlar çıkarır ve bu sonuçlar Nietzsche'yi —Husserl gibi— bilincin kökenleri sorusuna yöneltir. Ancak, sonuç olarak vardığı savlar Husserl'in savlarına zıttır. Bu, Nietzsche'nin mutlaklığı özne tarafına yerleştirdiği anlamına gelmez (bu yalnızca yüzeysel anlamda zıt bir hamle oluşturacaktır). Bunun aksine, Nietzsche, kendinde-şeye yönelik tutarlı bir karşıtlığın zorunlu olarak öznel ve nesnel olan arasında Husserl tarafından korunan iki kutuplu ayrımın reddini gerektirdiği kanısındadır. "Son olarak, [der Nietzsche], 'kendinde-şey' de düşer çünkü en temelde, bu bir 'kendinde-özne' kavramıdır, ancak öznenin kurgusal olduğunu anlamış bulunuyoruz. 'Kendinde-şey' ve 'tezahür' antitezi savunulamaz bir iddiadır" (9 [91] 1887, KSA[3] XI, 126).

Yönelimselliğin Önceliği

Bir sonuç olarak, Nietzsche'nin dış dünya üzerinde bilince ayrıcalıklı bir statü atfetmediğini göreceğiz. Tam tersine, bilinç ile dünyanın aynı şeyden olduklarını olumlamaktadır. Nietzsche'yi natüralist bir şekilde okuyan pek çok kişi tarafından genel bir şekilde iddia edilenin aksine, bu konum,

3 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, (haz.) Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1980). (Bundan sonra *KSA* olarak anılacaktır).

Husserl'in bilinçsiz olanı bilinçli olana indirgemesini yansıtan bir hamlede Nietzsche'yi bilinçli olanın bilinçsiz olana indirgendiği bir konuma bağlamaz. Bunun aksine, Nietzsche, dünya ile bilincin birbirinin ufku olduğu ve yalnızca varlığın iki ufku olarak belirdikleri bir resim sunar.

Bu konumun detaylı olarak incelenmesi, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in önsözü ve 5. Kitabı (ŞB) ile *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* (*AS*) çalışmalarını sürdürdüğü 1885 ve 1886 yıllarındaki soykütüksel tetkikleri tarafından tetiklenmiştir. İkinci çalışmanın ikinci makalesinde, §16, Nietzsche bilincin kökeni sorusunu, kendi deyişiyle "ruhun" kökenini, yaygın olarak kabul edilenden daha radikal bir biçimde yönelterek şunları yazar: "Köken itibarı ile iki deri katmanı arasında ince bir şekilde gerilmiş gibi olan tüm iç dünya genişleyerek kendini uzatmış, genişlik, derinlik ve yükseklik kazanmıştır." (*KSA*, V, 321). Bildiğim kadarıyla, *AS*'deki muammalı "deri katmanları" metaforunun üzerine yalnızca iki yazar (ima yoluyla olsa da) eğilmiştir. Dikkat çekecek bir biçimde ikisi de natüralist ekole mensuptur. Bir dipnotta Mathias Risse şöyle yazar:

> Deri imgesi ilginçtir. Clark/Swensen bir soğanın iki kabuğunun düşünülebileceğini önermiştir. Nietzsche'nin 'küçük' bir iç dünyanın halihazırda bulunduğunu varsayması önemlidir. Bu varsayım, nasıl genişletileceğinin açıklanmasının karşısında onu herhangi bir iç yaşam şeklinin nasıl olabileceğini açıklamaktan kurtarmaktadır. [...] Makul bir biçimde, Nietzsche, bilincin gelişiminin bu parçasının toplum-öncesi bir aşamada gerçekleştiğini düşünmüştür. Bilincin toplumsal baskı altındaki gelişimi için ŞB §354 ve İKÖ §19'a bakınız.[4]

Ne yazık ki ne *ŞB* §354 ne de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (*İKÖ*) §19 bu "ön aşama" hakkında herhangi bir açıklama

4 Matthias Risse,"Origins of Ressentiment and Sources of Normativity", *Nietzsche-Studien*, 32 (2003), s. 142.

getirmemektedir. Bunun yerine, her iki metin de varsayılan kökensel ayrılığın sonrasından başlamaktadır. Gerçekte, Nietzsche bununla ilgili herhangi bir açıklama sunmamıştır. Risse'nin işaret ettiği gibi, Clark ve Swensen, *AS* çevirilerinde felsefi olarak pek vurgu yapmadan bu muammalı metafora bir dipnot ayırmışlardır.[5] Hem Risse'nin hem de Clark ve Swensen'in açıklamaları, Nietzsche'nin kendi yazılarının hiçbir yerinde yer almayan bir şeyi (yani bilincin doğada bir kökeninin bulunduğunu) düşündüğünü varsayarak zorluklardan kaçınmaktadır. Herhangi bir uzaklaştırma şu yüzden işe yaramayacaktır: öz-özdeşlikte bulunan bir köken (Nietzsche'nin yazılarında bulunmaz) ile öz-farklılaşmada bulunan bir köken (Nietzsche'nin yazılarında bulunur) arasındaki farkın Nietzsche'nin tüm felsefesinde yapısal sonuçları bulunmaktadır. Şu an için bu önemin, Risse tarafından hatırlatılan, buna göre "Halihazırda 'küçük' bir iç dünya bulunduğu [...] düşüncesinin Nietzsche'yi nasıl genişletilebileceğinin karşısında herhangi bir iç yaşamın nasıl var olabileceğini açıklama görevinden kurtardığı"[6] varsayımında ifade bulduğunu söylemek yeterlidir.

Bu hatırlatma, herhangi bir natüralizme ait problemin özünü barındırmakta, Nietzsche'nin kendisine defalarca sorduğu bir soruyu sormaktadır: farklı olanın özdeş olandan ortaya çıkışını veya bu vakada ruhsal olanın fiziksel olandan doğuşunu açıklamaya nasıl başlanabilir? Bunun Nietzsche'nin başlangıçta pozitif olarak çözmeye çalıştığı bir soru olduğu açık olsa da, Zerdüşt-sonrası yıllarında böyle bir köken bulmanın imkânsızlığını kabul ederek, insanlık tarihinin başlangıcında bilincin doğmamışlığını önermesi de o kadar açıktır. İnsan benliğindeki içsel açılmanın olumlamasından iki yıl önce, Nietzsche halihazırda "ince" bir iç bölünme olarak kökensel bi-

5 *Bkz.* Maudemarie Clark and Alan J. Swensen's "translator's note". *On the Genealogy of Morals*, Hackett, New York, 1998, s. 147.

6 *Agy.*

linci ortaya koymaktadır. Şöyle yazar: "tüm organik varlıkların hafızaya ve bir çeşit ruha sahip olduklarını onaylıyorum: tezahürleri o kadar zayıf ki bize var değilmiş gibi geliyor [...] küçüklükleri-organik doğmamışlık (*nicht anschanden*) yüzünden hayal kırıklığına uğramaya izin verilmemeli. (25, [403], 1884, *KSA*, XI, 117)"[7]

Husserl (bilincin kökenini —bir zemin olarak— aramaktadır) ile Nietzsche (böyle bir kökenin yokluğunu olumlamaktadır) arasındaki bu zıtlık kendinde-şeyin fenomenolojik eleştirisine dair orijinal mutabakatı iptal etmese de, bu anlaşmazlığın özellikle Nietzsche'nin materyalizm ile idealizm arasındaki zıtlığı aşmasına izin verirken Husserl'i bu zıtlığa boyun eğmeye zorladığı da hatırlanmalıdır. Bundan dolayı, söz konusu anlaşmazlıkta ima edilen radikal farklılıklar, bizi Nietzsche'ye daha fazla uyan bir fenomenolojik muhatap bulmak üzere Husserl'den başka bir yere bakmaya zorlamaktadır. Bu bakımdan, az önce sergilediğimiz gibi, Nietzsche'nin Husserl ile olan anlaşmazlığının Merleau-Ponty tarafından formüle edilen Husserl eleştirilerinde çarpıcı detaylarla karşılık bulduğunu belirtmek faydalı olacaktır. Sıklıkla işaret edildiği gibi, bu eleştiriler, iki Husserlci felsefeye ya da kendi deyimiyle Husserl'e ve "gölgesi"ne karşı çıkmayı tercih eden ve dolayısıyla kendi felsefesi tarafından yöneltilen soruları çözen nihai görüşlere ulaştığı noktasında Husserl'i cömert bir şekilde öven Merleau-Ponty tarafından nadiren açıkça ifade edilmiştir. Ancak, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki ünlü

7 *Nachlass*'ta bulunan bu nottaki "*nicht anschanden*" ifadesi farklı yorumlara açıktır. Nietzsche'nin bu pasajda aynı zamanda Ernst Häckel'in *Generelle Physiologie*'deki (1866) embriyo gözlemlerine atıfta bulunduğu düşünülürse, ifadeyi "doğmamış" olarak tercüme etmek daha doğrudur; böyle bir tercüme, benim Nietzsche'nin yaptığını düşündüğüm gibi bilincin doğmadığından ziyade embriyoların "doğmamış organizmalar" olduklarını öne sürer. Ancak bu olasılık, Nietzsche'nin yine Häckel'e örtük bir şekilde atıfta bulunarak söz konusu noktayı tekrarladığı, odağının bilincin doğuşu ya da doğmayışı sorusu üzerinde bulunduğunun şüphe götürmediği sonraki Defter'de ortadan kalkmaktadır (*bkz.* 26 [80], 1884, *KSA*, XI, 170).

önsöz kadar erken bir dönemde Merleau-Ponty'nin fenomenolojinin amacını kendisine göre ayarladığı da sabittir. Bu metinde, *epokhe* tarafından önerilen keşif artık mutlak bilinç değil, herhangi bir mutlağın yokluğudur. Merleau-Ponty için "indirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır" (*AF*, VIII), yani Husserl'in öznellikte bulduğu türden mutlakların yokluğudur. Ancak bu, indirgemenin yalnızca olumsuz olgulara ulaşmaya yaradığı anlamına gelmemektedir, çünkü Merleau-Ponty bu imkânsızlığı varlığın pozitif yapısının bir ifadesi, yönelmişlik olmadan bir dünya olamayacağının ifadesi olarak görmektedir. Bilincin önceliğini reddederken dahi yönelmişliğin önceliğini olumladığından Merleau-Ponty'nin hareketi inceliklidir. Merleau-Ponty'ye göre bu, yönelmişliğin (bir özneye bağlı olmadan düşünüldüğünde) ihtiyaç duymadığı bir öznenin varlığını ima ettiği ölçüde bilincin yönelmişliğin gereksiz bir üstbelirlenimi olmasından dolayıdır.

Merleau-Ponty'nin indirgeme ile hiçbir mutlak temelin açığa çıkarılmadığını olumlaması, Nietzsche'nin doğa ve bilinç arasındaki yarıkta yer alan dünya önerisiyle tamamen uyumludur. Ancak Merleau-Ponty'nin bilincin öznesinden kurtulmamız gerektiğine dair ikinci önerisi, en azından *AS* II, §16'da ortaya konulduğu kadarıyla Nietzsche'nin pozisyonundan bir esneme olarak görünebilir. Fakat 1885'ten başlayarak yazdığı defterlerde Nietzsche'nin ilerleyen bir şekilde hem öznel hem de nesnel kutuplardan kurtularak, yalnızca, ne öznel ne de nesnel olarak tanımladığı güç istenci formundaki yönelmişliği geriye bıraktığı görülmektedir. Şöyle yazar:

> Gördüğüm kadarıyla tezahür (*der Schein*) şeylerin hakiki ve yegâne gerçekliğidir (*Realität der Dinge*)... Dolayısıyla, "tezahür"ü "gerçekliğin" karşısına yerleştirmiyorum aksine, tezahür gerçekliktir, öyle ki söz konusu gerçeklik fantastik bir "hakiki dünya" fikrine direnir, onun için en yetkin terim "güç istenci"dir. (40 [53], 1885, *KSA* XI, 654)

Nesnelerin "gerçek" dünyasına neyin direndiğine dair bir testin bahsi Husserl'in *epokhe*'sini hatırlatmaktadır ancak Nietzsche öznenin önceliği konusunda Husserl'e yine katılmamaktadır. Aşağıdaki görüşün çağları aşarak Husserl'e hitap ettiğini düşününüz:

> "Her şey özneldir" dersin fakat bu kendilik yorumdur, "özne" için verili değildir hatta arkasına sıkıştırılmış, sonradan eklenmiş bir kurgudur — yorumun arkasında bir yorumcuyu varsaymak zorunlu mudur? Kurgu, hipotez olsa bile mi? (7, [60], 1886, *KSA* XII, 315)

Bu bakımdan, Nietzsche'nin elinde ne özne ne de nesne, fakat yalnızca burada yazdığı gibi "yorumlama"nın bulunduğu görülmektedir. Bu da Merleau-Ponty ile tamamen uyum içerisindedir çünkü Nietzsche ve Merleau-Ponty tarafından gerçekleştirildiği şekliyle, özsel olarak tarif edilmesi artık sorunun dışında kaldığı için, dünyadan tözlerin çıkarılmasının ardından geriye kaldıklarını ima ettikleri şey (Merleau-Ponty için yönelimsellik, Nietzsche için yorumlama) yalnızca kendi faaliyeti açısından tarif edilebilir. Nietzsche bu faaliyet şeklini "güç istenci" yani bir "yaratım, mantıklaştırma, kırpma, yanlışlama" olarak görür ve bununla ilgili olarak "kendisinin en iyi şekilde garanti edilmiş gerçeklik olup olmadığını," kısaca, "'şeyleri vazedenin' tek gerçeklik olup olmadığını" sormamız gerekir (9 [106], 1887, *KSA* XII, 395). Bu bakımdan, vazeden ya da vazedilen değil, vazetme tek gerçekliktir çünkü Nietzsche pek çok kez "kim yorumlar" sorusunun sorulmaması, aksine, bir güç istenci olarak yorumlamanın kendisinin varlığa (*Dasein*) sahip olduğu (ancak bir varlık (*Sein*) olarak değil, daha ziyade bir süreç, bir oluş olarak) konusunda ısrar eder. (2 [151], 1885, *KSA* XII, 140)

Bu, güç istencinin özünün kendisi için nesneler vazetmek olmasından dolayıdır ve bunun bir sonucu olarak, idealizmin özne dediği şey de güç istenci için bir nesnedir. Çünkü güç

istenci kutuplaşmış bir kuvvet değildir; tam aksine, karşılıklı bir şekilde güç istencinin öznesi ve nesnesi olan kutupları teşkil eder. Nietzsche güç istencini bir ilgi olarak tarif eder ve hem zapta, hem de kendimizi korumaya (çünkü benim ilgim ötekini tehdit etmekte, ötekinin ilgisi ise beni tehdit etmektedir) ilgimiz olduğu ölçüde, ilginin tersine çevrilebilir olduğunu ekler: "Agresif egoizm ve defansif egoizm bir tercih meselesi hatta "özgür irade" meselesi değildir, onlar yaşamın gerçek kaderidir." (14 [192] 1888, *KSA*, XIII, 379)

Nietzsche kendini korumayı "edilgenlik" (yahut "tepkisellik") ile tarif ederken, zaptı "etkinlik" olarak ele alır. Bu tarif, özne ile nesne arasında daha derin bir düzeyde bulunan yakın ilişkileri açığa çıkarır. Merleau-Ponty için olduğu gibi, Nietzsche için de aralarındaki ilişki kiazmatik, kesişmelidir: "Edilgenlikte," ilgi nesnesi benliktir ve özne ise bir tehdit teşkil eden dış dünyadır. "Etkinlik" halinde bu tam tersi olacaktır. Bu yüzden, özne ve nesneyi etkinlik ve edilgenlik kavramları ile anlamak gerekir: "Etkin ve edilgen ne demek? Egemen olan ve yenilgiye uğrayan olan mı? Ya özne ve nesne?"(7 [48] 1885, *KSA* XII, 311)

Bu, özne ve nesne kavramlarının, benlik ve dünyanın ayrılığı deneyiminden ziyade, bir aradalığının deneyiminden ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bakımdan, istencin herhangi bir eylemi hem etkinliği hem de edilgenliği ima ettiği için, söz konusu ilişki tersine çevrilebilir. Şu iki eşzamanlı savı düşününüz.

Birincisi: "Edilgin olan nedir? Direnmek ve tepki göstermek. Birinin ileri doğru erişim hareketinde engellenme: bu nedenle bir direniş ve tepki gösterme eylemidir. [...]. Etkin olan nedir? Güç için uzanmak." (5 [64], 1886,*KSA* XII, 209)

İkincisi: "Güç istenci kendisini ancak direnişe karşı ifade edebilir: Kendisine direneni arar – bu, protoplazmanın *pseudopodia*'yı gönderip yolunu kör topal izlemesindeki kendine mahsus eğilimdir." (9 [151], 1887, *KSA*, 12-424)

Gerçekliğin deneyimlenmesinde, birbirlerine direndikleri için, bahsi geçen iki karşıt itki neredeyse eşzamanlı olarak birbirinin öznesi ve nesnesidir. Bunun bir sonucu olarak, ilgi öznesinin ve nesnesinin belirsiz olarak değiştikleri bir temas hattı elde ederiz: zapt eden (özne) belli bir dirence karşı çıkar ve böylece direnen zapt nesnesi tarafından karşı koyulan direncin nesnesi olur. Diğer taraftan, bu nesne, kendi direnci dolayısıyla özne haline gelir.[8] Nietzsche için bu "temas hattı" iç ve dış, dahası özne ve nesne kavramlarımızı inşa ettiğimiz temeldir. Nietzsche bu süreci özünde hasmane bir karşılaşma olarak sunsa da, söz konusu süreç aynı zamanda algının yapısını da içermekte, bu yapı hakkında bilgi vermektedir. Aslında Nietzsche algıyı itkilerin direnç arayışının bir işlevi olarak görür (protoplazma örneğinde artış arayışını ve algının özdeşliğini hatırlayınız.[9]

Bu bakımdan, Nietzsche'ye göre, güç istenci tek ilksel gerçektir ve çift yönlülüğü ile belirlenir. Bu çift yönlülüğü en katı anlamıyla ele almak gerekir. Örneğin Nietzsche, güç istencinin iki yönü arasında herhangi bir sıralı değişimden bahsetmez, gerçekte güç istencinin iki yönünün öznel formları olan "baskı ve itme"nin, "onları bir arada tutacak itip baskı yapabilecek bir şeyleri (özne) varsayması ölçüsünde söz edilemez şekilde sonradan gelen, türemiş ve kendine has olmayan (*Unursprunglisches*)" olduğunu yazar (2 [105], 1885, *KSA*, XII, 112). Bu bakımdan, Nietzsche için gerçekten kökensel, "*ursprungliche*" olan yalnızca "türemiş bir formda" kutuplaşan bir etkinliktir. Kökensel formunda, "itme" ve "çekme"nin saf özdeşliği ilkesi, temel çift-yönlülüktür.

8 Topyekün zaptın nihai olarak mümkün olduğu ölçüde, bu hattın bir istikrar alanı olmadığı açıktır. Ancak, her buyruk altına alma süreci her zaman bir dirençle özdeştir. Bir direncin ortadan kalkması sürecin sonu ve yeni bir direncin ortaya çıkışıdır, çünkü güç istenci deşarj ile tanımlanmıştır ve bu deşarj yalnızca bir direnç karşısında gerçekleşebilir. *Bkz.* 2 [63],1885 *KSA*, V, 27 ve 14 [78], 1888, *KSA*, XIII, 257.

9 Aynı zamanda *bkz.* 14 [174], 1888, *KSA* XIII, 360.

Elbette, algının kesişmeli tasviri ve ardından varlığın tümüne genişlemesi Merleau-Ponty'nin felsefesinin çekirdeğini oluşturur. Nietzsche gibi, Merleau-Ponty de bu kesişme ile özne ve nesne arasındaki tersine çevrilebilirliği algının yapısı olarak karşılar ve yine Nietzsche gibi, algı ile artış istencinin (*will to increase*) çakışmasının etkinlik ile edilgenliğin çakışması ile bağıntılı olduğunu öne sürer.[10] Hatta çarpıcı bir şekilde Nietzscheci görüşlerle şöyle yazar: Özü kendisine direnenin deneyiminde yakalamamız gerekmez mi?[11]

Bu alıntı öyle daireseldir ki Merleau-Ponty'nin ne kast ettiğini anlamak dahi zordur: ona göre, "*eidos*" olarak öz, özün kendisine "akış" olarak direnen şeyin deneyimidir; başka bir deyişle, varlık kendisiyle olan karşıtlığı ile kurulmuştur. Algıda, kesişme figürü, algının her zaman tamalgı tarafından çiftlendiği ("astarlandığı") gerçeğini açıklar. Aynasal algıların yansıtıcılığında (*GG*) ve "dokunulmuş-dokunma" fenomeninde en çarpıcı şekilde örneklenmektedir: sol elime sağ elimle dokunduğum takdirde, dört terimden oluşan bir konfigürasyon elde ederim; bu terimlerin ilişkileri hiçbirine ait olmayan ve bir ufuk olarak dördüne birden ait olan bir noktadan geçer: dokunan sol elim dokunulan sağ elimle karşılaşırken dokunan sağ elim de dokunulan sağ elimle karşılaşır (*GG*, 253). Bu ilişkinin merkezi, dikkatli bir şekilde, yoğun bir ufuk anlamında alınan her iki elin yüzeyidir (bir elin doğrudan diğerine ilerlemesi nedeniyle temaslarının saf bir yüzeyi imkânsız kılmasından dolayı) (*GG*, 263, ayrıca *bkz. GG*, 148). Ancak Merleau-Ponty için, algı ile tamalgının bu deneyimsel eşzamanlılığı mutlak değildir, çünkü algının kalbinde bulunan ve tam da düşünümselliğin, dolayısıyla algının imkânı olan özsel bir "denksizlik," bir "açılma" tarafından yapılan-

10 Algı ve edilgenliğin özdeşliği için *bkz.* 24 [23], 1884, *KSA*, X, 658.

11 Merleau-Ponty, "Notes de Lecture et Commentaire sur Théorie du Champ de la Conscience de Aron Gurwitsch", Stéphanie Ménasé (haz.), *Revue de Métaphysique et de Morale* içinde 3 (1997), s. 329. (Bundan böyle *NL* olarak anılacaktır).

dırılmıştır. Bunu Nietzsche'nin kendi terimleriyle söyleyecek olursak: bilincin varlığı, "hiçbir şeyin dolayımsız olmadığı" anlamına gelir. Merleau-Ponty'nin tamamladığı gibi, bu kiasmatik yapı, yönelimselliğin kutuplarını ufka yansıtır ve yönelimselliği, yani ilişkisel ilkeyi varlığın kalbine yerleştirir.

Nietzsche'nin *AS* II, §16'da bahsettiği metaforik iç dünya anlayışının altında yatan yapı budur. Yeniden alıntılamakta fayda vardır:

> Aslında derinin iki katmanı (*zwei Häute*) arasında gerilmiş gibi bütün dünya, kendisini genişletip derinlik kazanmıştır. İnsanın içgüdülerinin dışa deşarjının engellenmesi seviyesine göre bir genişlemeden ve yükseklik kazanımından söz edilebilir. (*GM* II, §16, KSA V, 322)

Ayrıca, birkaç ay önce öne sürülen bu görüşü de dikkate almalı: "Bilinç her zaman ikili bir düşünüm içerir - hiçbir şey dolaysız değildir" (1 [54], 1885 *KSA*, XII, 23).

Burada Nietzsche, asıl iç dünyayı, ilginin düşünümselliğinin kaynağı olarak tarif eder: bireyin içinde bir boşluk (her zaman çok küçüktür) bulunduğu için, itkileri diğer "yarısına" yeniden yönlendirilebilme kabiliyetine sahiptir: benlik öyle bir şekilde yapılanmıştır ki içerisinde potansiyel bir tahakküm nesnesi bulunur. Bu kurgu kuvvetlerin dışsal ilişkisiyle aynı türden bir içsel ilişkiye izin verir: benlik içerisinde dışsallık vardır. Bu, benlik içerisinde etkinlik ve edilgenliğe, dolayısıyla da Nietzsche'nin *AS* II, §16'nın geri kalanında tarif ettiği öz saldırganlığa izin veren iki "deri katmanı" arasındaki boşluk tarafından mümkün kılınmıştır. Nietzsche'nin yazıları bu noktadan sonra dışsal güç ilişkilerindeki kuralların içsel olarak da mevcut olduklarını tutarlı bir şekilde öne sürer: "İç dünyanın da fenomenalliğini muhafaza ederim... 'tezahür eden iç dünya', "dış dünya'yı yöneten aynı formlar ve süreçlerle yönetilir" (11 [113], 1887, *KSA* XIII, 53, 1888).

Bunun bir sonucu olarak, Nietzsche hem öznenin hem de nesnenin yalnızca birbiriyle yer değiştirebilir ufuklar olduğunu baş döndürücü bir formül ile ilan eder: "Ufuk çizgisi olarak (*Horizont-Linie*) 'Ben' 'özne', perspektif bakışın tersi (*Umkehrung*) (2 [67], 1885-1886, *KSA* XII, 91).

Nietzsche, perspektifsel bakışın zorunlu olarak her zaman ufuksal olduğunu ortaya koyar (ayrıca bakınız, 5 [3], 1885-1886, *KSA* XII, 185) ve Husserl'in *Ideen*, 254'te ortaya koyduğu kendisine ait ufuk kavramını çarpıcı bir şekilde öngörür; ancak, Husserl'in aksine, bu perspektifsel bakışın tersine çevrilebilir olduğunu ve eğer nesneler yalnızca perspektifsel olarak belirleniyorsa, aynı şeyin özne için de geçerli olduğunu ekler. Şu hususta ısrar eder:

> Eğer kendisinden itibaren herhangi bir varlığı kurduğumuz veya kavradığımız yegâne varlık "Ben" ise: İşte bu muazzam! Öyleyse şüpheye düşmek gayet meşrudur: Burada bazı perspektifsel yanılgılarla uğraşmıyor muyuz – bir ufuk çizgisiymiş gibi her şeyin kendisinde bir araya geldiği beliren bir birlikten bahsedilebilir mi? (2 [91] 1885-1886, *KSA* XI, 282).

Nietzsche'nin 1885 ve 1886 yıllarına ait defterlerde dikkatli bir şekilde geliştirdiği bu ufuk kavramı, özneyi bir ufuk olarak farz ettiği ve böylece ufuksallığı mutlaklığın yerine koyduğu ölçüde Husserl'in anlayışından farklıdır. Dolayısıyla, ufuksallık, tüm bilgiyi ve kendindelikten yoksun bir dünyada fenomenalliğin özünü de betimler hale gelir. Nietzsche 'bizi ilgilendiren dünya' (algının ortamı sadece ilgi olduğunda yegâne dünyadır bu) hakkında şöyle yazar:

> Deyiş yerindeyse o yanlıştır, bir olgu meselesi (*ist kein Tatbestand*) değil şiirsel bir üretimdir (*Ausdichtung*), zayıf gözlemler (*Beobachtungen*) bütünün kabataslak toplamıdır: bir şeyin meydana gelmesi gibi veya bir türlü hakikati yakalayamayıp

> sürekli geri çekilen ki bu yüzden onun için " hakikat" yoktur, bir yanlış gibi "akış" halindedir (2 [108], 1885-1886, *KSA* XII, 114).

Dolayısıyla, Nietzsche için, var olan her şey sürekli elimizden kaçan bir ufkun ardında gerçekleşen bu sürekli yarıştır. Nietzsche'ye göre dünya, bilincin hiçbir yerde bulunamayacak bir hakikat için yarışından ibaret olduğundan "değişim" halindedir. Bunun bir sonucu olarak ise tüm bütünlükler, tüm belirli varlıklar "şiirden", hayalgücünün bir eyleminden başka bir şey değildir. Bir kez daha Nietzsche Husserl'den bir adım ileri gider, Merleau-Ponty Husserl'i eleştirirken Nietzsche'yi karşılamak üzere oradadır:

> Ufuk fenomeni noematik taraf için olduğu kadar noetik taraf için de oradadır... [Husserl için] İşaretlerin ait olmadıkları, katılmadıkları anlamlandırmaları iletmekten başka bir görevleri yoktur (bu, şiirin tanımına aykırıdır) (benim mevcudiyet fikrim veya Şekillenmiş Dünya = böyle bir dünyanın değil şiirsel dünyanın bilgisi vardır). (*NL* 332)

Bu ifadelerin Nietzsche'nin görüşleri ile olan akrabalığı çarpıcıdır: öznel kutbu da bir ufka dönüştürmenin yanı sıra, fenomenolojik dünyanın da yalnızca ifadelerini her zaman aşan dilbilimsel işaretlerle belirlenen ufuksal bir mevcudiyetten ibaret olduğunu da kabul etmemiz gerekir, "hayal et" (*NL*, 341) ve "yuvarla" (Nietzsche). Yani, işaretler, "şiirsel" hale gelerek "ufuksal bir terim" ile "çevreleyen bir terim" (*NL*, 330) arasındaki sonsuz boşluk üzerine bir köprü kurmakta başarılıdırlar. Aslında, hem Nietzsche hem de Merleau-Ponty kavramların kuruluşunu şiirsel bir eylem olarak görürler, çünkü her ikisi de bu kuruluşu dilin kendisini nesnesinden-işaretleneninden öteye yansıttığı andaki üstbelirlenimi olarak düşünür. Nietzsche şöyle der:

> Cahilliğimizin başladığı yere – daha ilerisini göremediğimiz yere sözcükler uydururuz, örneğin "Ben" sözcüğü, "şey" sözcüğü, "acı çekme" sözcüğü: onlar bizim bilgimizin "hakikati" değil ancak ufuk çizgisi olabilirler. (5 [3], 1885-1886, *KSA* XII, 185)

Daha önce gördüğümüz gibi, bilincin sürekli başarısız olan belirlenme sürecine rekabet ve "oluş" dilini tanıtırken, Nietzsche, ufukları, muazzam mesafelerinin erişimi pratikte imkânsız kıldığı sınırlar olarak düşünmediğini gösterir. Aksine, ufukları özünde erişilemez olarak görmektedir. Nietzsche'nin "bilginin" ufuksallığından hakikat ile ilgili bu kadar radikal sonuçlar (geleneksel anlamda var olmayışı) çıkarması da bu yüzdendir. Merleau-Ponty'ye göre de perspektivizm özünde erişilemez olarak anlaşılan sinoptik bir bakış arar. Pek çok yerde yazdığı gibi, "görünmez olan" "görünmesi mümkün olan" değil, "dünyada içerilen bir yokluktur." (*GG*, 227).

Tarih ve Oluş

Bu bakımdan, Nietzsche için, bilincin etkinliğinin ufuksal yapısı tüm yaşamın yapısının (belirliliğe yönelik sürecin güç istencinin özünün bir parçası olduğu ölçüsünde) dinamizm olduğu bilgisini verir. Merleau-Ponty'ye göre de bu sonsuz yarış algının "ileriye dönük faaliyeti" dediği şeyi teşkil eder.[12] Aslında, Merleau-Ponty'nin *AF*'deki ünlü beyanından beri, bu ileriye dönük faaliyetin ufuksal yapısı bilincin her zaman temel bir özelliği olmuştur: münferit bir nesnenin mutlak konumu bilincin ölümüdür (*AF* 71).[13]

12 Merleau-Ponty, *-Parcours deux*, 1951-1961, Jacques Prunair (haz.), Lagrasse: Verdier, 2000, s. 38. (Bundan böyle *P2*).

13 *AF*, 71/86. Rudolph Bernet bu savı bireyleşmenin imkânsızlığının olumlandığı yönünde anlamaktadır: "Bir şey yalnızca onu çevreleyen şeyler aracılığıyla ve onlara göre algılanabilir." Bunu söylerken, Bernet haklı bir biçimde Merleau-Ponty'nin nesneleri bağlamlarından soyutlamanın imkânsız olduğu görüşüne vurgu yapar ancak metinsel bağlama bakıldığında Merleau-

Çarpıcı bir şekilde, bir kez daha, Nietzsche'nin görüşü benzer terimlerle yankılanır: "Eğer biri perspektifsel dünyanın dışına çıkmayı göze alırsa, onlar çürüyecektir." (27 [41], 1884, *KSA* XI, 285)

Aynı şekilde, Nietzsche belirsizliği yaşamla özdeşleştirir: "Organik dünyayla belirsizlik ve tezahür başlar" (35 [53], 1885, *KSA* XI, 536) ve "en küçük organik yaratık bilince ve iradeye sahip olmalıdır" (25 [401], 1884, *KSA* XI, 116). Sonuç olarak, Nietzsche "temel sorusunu" sorup yanıtlayabilmektedir:

> Temel soru: Perspektif olan (*das Perspectivische*) VARLIK'IN (*WESEN*) parçası mıdır değil midir? Yoksa o yalnızca bir düşünce (*Betrachtung*) biçimi, farklı nelikler (*Wesen*) arasında bir ilişki midir? Farklı güçlerin ilişkide olması için, söz konusu ilişki perspektif bir bakışla (Wahrnehmungs-optik) mı belirlenmeli? Eğer tüm varolanlar (*Sein*) özsel olarak algılayan (*etwas Wahrnehmendes*) olsaydı bu mümkün olurdu. (5 [12], 1885-1886, *KSA* XII, 188)

Doğrusu, Nietzsche'nin güç istenci kavramını varoluşun tümüne genişletmesi "her varlığın özünde algılayan bir şey olduğundan" daha azını ima etmez. Nietzsche'nin "varoluş", "koşullama", "bilme" ve algılama arasında kurduğu denkliğin fenomenolojik imalarını düşününüz:

> Bir kimseyi ilgilendirmeyen aslında var bile değildir (*das Niemandennichtsangeht*), dolayısıyla o bilinemez de. — Bilmek "herhangi bir şey (*Etwas*) ile koşullu (*Bedingung*) bir ilişkide

---

Ponty'nin iddiasının daha geniş kapsamlı sonuçları bulunduğu görülebilir. Merleau-Ponty şöyle yazar: "Bir solüsyona atılan kristalin solüsyonu kristalize etmesi gibi, varoluşun tümünü kristalize ettiğinden beri, münferit bir nesnenin mutlak konumu bilincin ölümüdür". Merleau-Ponty için, kristal metaforunun gösterdiği gibi, yönelimsel nesnelerin zorunlu belirsizliği oluşu tesis eder: Bilinç dinamik bir süreçtir. Bernet, "The Subject in Nature," Patrick Burke ve Jan Van Der Veken (haz.) *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective* içinde, Dordrecht, Kluwer, 199, s. 64.

bulunmak" demektir: bir şeyle koşullanmış (*Bedingt*) hissetmektir. (2 [154] 1885-1886, *KSA* XII, 142)

ve

Şunu anlamalı ki var olmak (*Existent*) ve koşullanmamışlık (*Unbedingt*) birbirine tezat ifadelerdir. (26 [203], 1884, *KSA* XI, 203)[14]

Bu bakımdan, Nietzsche'nin de Merleau-Ponty gibi bilincin ufuksal ileriye dönük etkinliğini tarif ettiği ve bunu bilincin içinde sunarak "varlığın" da temel bir özelliği haline getirdiği görülmektedir. Aslında, Nietzsche'ye göre, hem yaşam hem de varlık, bir algılama (çift yönlü ilgiden doğmaktadır) ve belirleme sürecinden başka bir şey olmayan güç istencine indirgenmelidir. Çünkü Nietzsche bunların güç istencinin "özümseme" (*Einverleibung*) olarak tanımladığı etkinliğini oluşturan iki yön olduğunu onaylar: "büyüyüp dönüşmek canlı kavramına içseldir – gücünü genişletmek için yabancı güçlerle birleşmelidir" (14 [192], 1888, *KSA* XIII, 379).

Öznenin ya da nesnenin öncesinde gerçekleşen bu süreç, dolayısıyla herhangi bir bireye bağlı olmak yerine bizzat fenomenalliğin yapısını belirlemektedir. Bu bakımdan, Nietzsche, bu sürecin, özümsemeyi içeren (*incorporative*) olaylar olarak tanımlanan tüm olaylara uygulanabilir olduğu kanısındadır. Bunlar mikroskobik olaylar (Nietzsche'nin en sevdiği örneklerden biri amiplerin ve bakterilerin yaşam formudur) ile siyasal ve tarihsel olayları da içermektedir. Nietzsche şöyle devam eder: "Dolayısıyla, bu süreç bir bireye, canlı bir vücuda veya bir bütün olarak mücadele eden bir topluma doğrudan uygulanabilir" (14 [192], 1888, *KSA* XIII, 379).

14 *Tanı Kızıllığı*'ndaki 48. Aforizma, şeyleri algımızın sınırlarıyla tanımlayan bu düşüncelere muhteşem bir şekilde delalet etmektedir: "Kendini bilmek bilmenin tümüdür – tüm şeylerin nihai bilgisine ulaşınca insan kendini bilmeye başlar. Şeyler sadece insanın sınırlarıdır" (*KSA*, III, 49).

Dahası, güç istencinin yapısı eşit şekilde fiziksel ve ruhsal sahalara da uygulanabilir (güç istenci bunların ayrımına meydan okumaktadır) (bkz. 40 [33], 1885, *KSA* XI, 645) ve dolayısıyla temel hareket tarzı özümseme olan güç istencinin Nietzsche'nin defterlerinde neden birçok kez "tüm vakaların (*Geschehens*) yorumlanması" – buna "zekâmıza, istencimize, memnuniyetsizlik duygularımıza, algılarımıza" (40 [61], 1885, *KSA* XI, 661) ait olanlar da dahildir – olarak nitelendirildiğini anlamak kolaydır.

Tüm vakalara hâkim olan bu sürekli etkinlik, özümseme açısından, yani hâkimiyet ve yenilgi açısından tanımlanan tüm olaylarda vücut bulur. Ancak Nietzsche bunları hiçbir zaman "olaylar" (*Ereignisse*) olarak adlandırmaz, bunun yerine "vakalar" (*Geschehens*) ifadesini kullanır. Gerçekte Nietzsche olayların kendilerinin, yalnızca taciz eden ve –o ve Merleau-Ponty'nin yazdığı gibi– şiirsel bir üstbelirlenim aracılığıyla olayların tek üretken unsuru olan dünyadan ileri geldiğinin ve ayrıldığının farkındadır. Aslında, eğer dünya olayların üretkenliği ise, olayları içermez; çünkü bir "vaka" olay olarak belirlendikten sonra, otomatik olarak dünyanın akışından kaçmaktadır. Bu, Nietzsche'ye göre hem olayların hem de belirmelerinin özümseme eylemleri, yani ufuksal ve zorunlu olarak tamamlanmamış belirlenme süreçleri olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu belirlenim sürecinin özünde var olan tamamlanmamışlığı tam olarak ancak güç istenci düşüncesini genel bir açıklayıcı ilke olarak formüle eden temel bakış açısından anlayabiliriz. Dolayısıyla, "olayların" tarihin akışından ancak ufuksal olarak koptuklarını da yine bu bakış açısından görebiliriz.

Merleau-Ponty'nin olay nosyonunu defederek yerine Paul Ricoeur'ün "vuku bulma" (*advent*) nosyonunu koymasına yol açan da aynı problemler dizisidir (İşaretler) Merleau-Ponty için, olayların birbiri ardına sıralanması şeklindeki geleneksel tarih anlayışı "nesnel tarih olduğu sürece şüpheciliğe götürür

zira o momentlerinden her birini saf olay olarak sunar ve kendisini içinde tarihin yazıldığı tek bir momente hapseder".[15]

Başka bir deyişle, "nesnel tarih" tarihsel girişimini nesnel yöntemine teslim eder ve tarihten tarihsel olanı sıkıp çıkartır: Zenoncu bir hareket açıklamasının hareketten başka her şey hakkında konuştuğu gibi, nesnel tarih açıklaması kendi nesnesini (devamlı oluş) yabancılaştırır. Tarihi kendi dinamiklerinde yeniden kurmak için, Merleau-Ponty Husserl'in olaylar arasında bir çakışmaya (*empiètement*) izin veren yahut "olayları" (*évènements*) "vuku bulmalara" (*avènements*) dönüştüren zamansal geri yönelim düşüncesine dayanma ihtiyacındadır. Merleau-Ponty şöyle yazar:

> Aksine biz kültür veya anlam düzenini vuku bulmanın asli düzeni olarak görüyoruz, öyle ki vuku bulma basit olaylar düzeninden türetilmemeli veya basitçe olağandışı tesadüflerin etkisi olarak ele alınmamalı. Eğer kendi basit olgusal varoluşunun ötesini imlemek, bir anlam vermek, insanın kendine mahsus eğilimiyse, tüm eğilimler diğerleriyle karşılaştırılabilir ve onların hepsi tek bir sentakstan ileri gelir zira her biri, hem bir başlangıç hem de devamdır. Tekilliklerine hapsolmadıkları ve tıpkı bir olay gibi ilk ve son kez olarak husule gelmedikleri sürece bir devamlılığa veya yeniden başlamaya işaret ederler. Böylece her bir eğilim kendi mevcudiyetinin ötesine geçer, bu sayede diğer tüm ifade çabalarıyla halihazırda ittifak halindedir. (*İşaretler*, 68)

Tarihi "kıyaslanabilir," yani "eşsiz bir sentaks" temelinde aynı ölçüyle ölçülebilir olaylar arasında temel bir köprü olarak düşünmeyi içerdiği için bu iddia özellikle radikaldir. Elbette, buraya kadar söylediğimiz her şey, söz konusu sen-

15 Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, 31 (Bundan böyle PM). Kuşkusuz bu görüş dil tarihine yöneliktir; ancak tüm teşekkülü bir arada tutan dizi olarak beliren hakikatin uzatılması olan dilin nasıl yalnızca tüm tortulaşmanın ayrıcalıklı arketipi değil, aynı zamanda en genel belirlenimi de olduğunu görmüş bulunuyoruz.

taksın yönelmişliğin yapısından haberdar olduğunu göstermektedir. Dünyaya belirlenim dinamiklerini tanıttığı için, yönelmişlik, tarihin diyalektik hareketini tetikler; ancak dünyaya belirsizlik ilkesini tanıttığı için de tüm olayların, bilincin ve dahi bizzat tarihin hayati unsuru olan homojen belirsizlik ortamında bulunmalarını sağlar. Bu, yönelmişliğin kiasmatik öz-farklılaşma (benlik içindeki farklılaşma ve benliğin dünyadan farklılaşması) olan yapısının kalıtımını insanlık tarihi üzerine yüklediği anlamına gelir.

Şu halde Merleau-Ponty'nin komünizmi reddinin ardından, kısa bir süre içerisinde, neden, tarihe bir son vazeden Marksizmin bizzat kendisinin reddinin geldiğini anlayabiliriz:

> Artık kullanılmayan diyalektik değil onu, sürekli bir devrim veya kendi kendini inkâr eden bir rejim olarak, tarihin sonu vasfıyla tamamlaması savıydı, öyle ki o artık dışarıdan inkâr edilmeye ihtiyaç duymayacak ve aslında kendi dışından hiçbir şeye açık olamayacaktı.[16]

Gerçekte, oluşun teminatı hareket için alan açan olumsuzluk payıdır. Tarihin sonu böyle bir "saha"nın yok edilmesi olarak doğru anlaşılır, ancak, hatalı olarak, tortulaşma ve ondan doğan diyalektik bu sahayı zorunlu olarak kurarken, söz konusu sahayı zorunsuz olarak görür. Sonu olan bir diyalektik düşünülemez.

Merleau-Ponty'nin tarihi sıralı bir şekilde düşünmeyi tamamen bırakmış olduğu, olay kavramına getirdiği eleştiride açıkça görülebilir. Belli bir sentaksın bitmemiş bir şekilde açılması olduğu ölçüde, tarih oluşun ortamıdır. Ancak, yalnızca önceden var olan bir sentaksın açılması olduğu ölçüde zeminini Merleau-Ponty'nin olumlayacağı bir noktaya kadar var-

16 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, s. 206 (Bundan böyle *AD*).

lıkta bulur: "Belki de zaman gelecekten ya da geçmişten akmamaktadır" (*İşaretler*, 27). Başka bir deyişle, zaman, tarihin "sentaksı" olan zamansız bir yapıya sahiptir. Elbette, önceden var olan bu "sentaks" tarihin serüvenlerinin var olmayacağı anlamına gelecek şekilde anlaşılmamalıdır.[17] Aslında, tarih ve tortulaşma, varlıklarını haber veren ve dışlarında hiçbir yerde bulunmayan zamansız bir stil taşırlar; bu stil yalnızca onların ilkesi olarak vardır, çünkü "öyle bir yer vardır ki orada tüm şeyler vardır ve olacaktır ve kendilerini söylenmiş olmaya hazırlarlar" (*PM*, 6).

Bu bakımdan, hem Nietzsche hem de Merleau-Ponty için, kökensel açılmanın yapısı belirliliğe meydan vermeyerek aynı zamanda tarihin yapısını açık uçlu olarak belirler. Aslında, tek tek olayların güç istencinin (özümseme) belirleme etkinliği ya da ten (tortulaşma) tarafından asla tüketilemeyecek olması, "olaylar" kavramının "vuku bulmalar" (Merleau-Ponty) ya da "vakalar" (Nietzsche) kavramlarına doğru yeniden işlenmesinde bulunan yeniliktir. Nietzsche'ye göre, varoluşun güç istenci olan yapısı, tüm neşne, özne ve olayların onları önceleyen güç istencinin farklılaştıran etkinliğinin bir sonucu olarak ufuksal bir şekilde kurulmaları ölçüsünde farklılığı varlığın kalbine yerleştirir ve dolayısıyla, tarihin tek muhtemel kapanışı olabilecek olan kendiyle özdeşlik yalnızca bir çelişki olarak kalacaktır. Benzer şekilde, Merleau-Ponty de birçok kez tarihin sonsuz bir tortulaşma süreci olduğunu yazmıştır: "Geleceksiz bir bilinç ve düşünülemez bir tarihin sonu hipotezidir bu. Dolayısıyla insan olduğu süre, gelecek daima açık kalacaktır."[18]

Bu nedenle, Merleau-Ponty için, bilincin sonu (yani tortulaşmanın sonu) tarihin sonuyla özdeştir. Bunun bir sonucu

17 *İşaretler*, s. 68, 110, "Burada zor ve asıl nokta şudur: Olayların ampirik dizilişinden ayrı bir alan vazederek resmetmenin ruhunu vazetmediğimizi anlamak... Kültürün yaratımı dışsal koşullarda bir araç bulmazsa etkisizdir".

18 M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1947, s. 192.

olarak, bilincin yeri olarak insanın geleceğin açıklığının teminatı olduğunu önerir. Daha önce gösterildiği gibi, Nietzsche bilinç alanını tüm yaşama genişletse de (doğa üzerine dersinde Merleau-Ponty de bu hamleyi yapar), ona göre de bilincin yeri tarihin ufuksallığını doğurmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, yaşamın bütünü tarihin herhangi bir şekilde kapanmasına karşı çıkar. Aslında, *AS* II, §16'da tarihe başlamanın imkânsızlığının formüle edilmesi gibi, dünya ve bilincin aynı öneme haiz olmaları tarihin hiçbir zaman başlatılmadığı anlamına gelmektedir; Nietzsche ünlü sözleriyle şöyle yazar: "Eğer dünyanın hareketi son bir durumu hedeflediyse, o duruma ulaşılacaktır" (11 [72], 1888, *KSA* XIII, 34).

Yani, bir nihai durum oluşa götüremez ve dünyanın mevcut durumu oluş olduğu için, hiçbir zaman bir istikrar durumu yaşanmamıştır. Gerçekte, kendiyle özdeş bir doğanın bilince yol açamayacağı gibi, herhangi bir tarih öncesi yoktur, bu anlayış Nietzsche'yi ve Merleau-Ponty'yi –Husserl'e karşı olarak– bilincin her zaman dünyanın özünün bir parçası olduğu sonucuna sevk eder. Merleau-Ponty, psikolojik temayülleri esrarengiz bir şekilde Nietzscheci görünen bir formül ile aynı fikri beyan eder:

> Tarihin sonu nedir? O geri dönülemez bir sınırdan sonra insanoğlunun nihayet anlamsız bir kıyametle sona ereceğini ve doğanın sabitliğine geri döneceğini varsayar. Tarih, bu tarz bir mutlak tasfiyesi, hiçbir durağanlık, şans ve risk içermeyen bir rejim fikri, yalnızlığımızın ve ıstırabımızın tersine çevrilmiş refleksiyonudur. (*AD*, 12)

Merleau-Ponty, hayal edilen bir istikrara doğru bir hareketin çok uzağında, tarihi vahşi ve çalkantılı bir üretkenlik, şiirsel ya da sembolik bir süreç içerisinde gelişleri fazla belirleyerek olayları *yaratan* bir "sembolik olaylar matrisi" olarak görmektedir (*GG*, 192 ayrıca bkz. *İşaretler*, 122). Benzer şekilde, Nietzsche de tarihi, belirsiz ancak belirleyici güç istenci

tarafından "nesnelerin" sürekli yaratımı ve katılaştırılması olarak düşünür: Koşullanmamış yaratıcı olamaz Ancak koşullanmış [bir şeyi] koşullayabilir... Eğer var olsaydı koşullanmamışın dünyası üretken-olmayanın dünyası olurdu (26 [203], 1884, *KSA* XI, 203).

Dolaylı Ontolojiye doğru Soybilim ve Arkeoloji

Bu bakımdan, hem Nietzsche'nin hem de Merleau-Ponty'nin tarihin yapısını ufuksal, özünü ise "özümseme" (Nietzsche) ve "tortulaşma"nın zamanı olarak tanımlanan zamanın üretkenliği şeklinde olumlayarak, algının ve kuruluşun kalbine açılmayı yerleştirmenin sonuçlarını benzer sonuçlara götürdükleri görülmektedir. Hem Nietzsche hem de Merleau-Ponty için, "vuku bulmalar" ya da "vakalar" lehine olaylar kavramının reddine dayanan bu tür bir tarihsel gelişim görüşü, zaman içerisindeki noktalar arasındaki ilişkinin, Merleau-Ponty'den alıntı yapmak gerekirse "*partes extra partes*" olmadığı fakat özümseme ve tortulaşmanın her mevcut anın her geçmiş ve gelecek anı harekete geçirdiği bir tür tarihsel gelişimi haber verdiği anlamına gelmektedir. Merleau-Ponty'ye göre, tortul tarih, geçmişi şimdide koruyan, birikimsel bir şekilde anlaşılmalıdır:

> Böylece inşa etmeyle ilerlerim. [bir zamanlar] ben olan bir zaman piramidinin tepesinde dikiliyorum (İşaretler, 14) ve Algıyı farklılaşma olarak anlamak ve farklılıktan-uzaklaşmayı unutmak. Artık hatırayı aklımızda tutamamamız = duyusal bir psişik maddenin yıkımından değil hafızanın artık bir denksizlik (*écart*), bir rölyef sunacak şekilde eklemlenmeyi bırakmış olmasına tekabül eder (*GG*, 250).

Başka bir deyişle ve pek çok Merleau-Ponty okuru tarafından da vurgulandığı gibi, unutma *Gestaltik* açıdan anlaşılmalıdır, anının geleneksel görüşün anladığı şekliyle yok olmakta değil, arka plandan ayrıştırılamaz bir şekilde görünmez hale gelmekte olduğu düşünülmelidir. Yani, bir anının unutulma-

sı, yokluğunu değil, o anının tam varlığını göstermektedir.[19] Nietzsche tekrar çarpıcı bir şekilde buna katılır. Açıkça ve tutarlı bir şekilde belli bir *Gestaltik* öncesi kurguyu önererek şöyle yazar: Bellek (*das Gedächtniss*), başımızdan geçen (*erlebt*) her şey canlıdır (*lebt*), tekrar edildi, düzenlendi, bir araya getirildi (*einverleibt*) (25 [409], 1884, *KSA* XI, 119). Ve:

> Bellek ile ilgili öğrendiğimiz şeylerin tümünü yeniden düşünmeliyiz: söz konusu olan yaşamaya devam eden tüm organik hayatın yaşanmış deneyiminin bütünüdür... İçsel bir süreç olmalı...: Belirli özellikleri bir kenara bırakırken rölyefi daha da ısrarlı bir şekilde genel arka plana yerleştirme olgusu –Herhangi bir şey belli bir olgu olarak anımsanmaya müsait olduğu sürece, henüz diğerlerinin arasına karıştırılıp eritilmez (*eingeschmolzen*): en yakın yaşanmış olaylar hâlâ yüzeyde bulunur (26 [94], 1884, *KSA* XI, 175).

Dahası, Nietzsche anıyı zorunlu *Gestaltik* mesafeyi bir anı olarak durması için devam ettiren kısıtlanmış bir eşitleme içgüdüsünün sonucu olarak tanımlamaktadır: Hatırlama, (*Erinnerung*), geç fenomen, eşitleyici içgüdü kendisinde sınırlanmış olarak tezahür ettiği kadar, farklılık (*die Differenz*) muhafaza edilir (5 [65], 1885-1886, *KSA* XII, 209).

Son olarak, sahip olduğumuz ancak farkındalığını yitirdiğimiz temsiller "ortadan kaldırılmaz, sadece bastırılırlar veya itaat ettirilirler. Ruhsal alanda yıkımdan söz edilemez" (7, [53], 1885-1886, *KSA*, XII, 312).

Dolayısıyla, Nietzsche ile Merleau-Ponty geçmişin yok edilemezliği ve bir geçmiş olaylar piramidi üzerinde oturan bir şimdide korunması noktasındaki ortak kanıları bakımından hafıza ve unutkanlık hususunda tam bir uyum içerisindedir. Bu uyum tarihsel alana da uzanır. Nietzsche şöyle

19 Elbette, Merleau-Ponty'nin tam varlık eleştirisi mutlak unutmanın yalnızca ufuksal açıdan düşünülmesini önerir.

yazar: "İlke: yaşanmış her deneyimin (*Erlebnisse*) kaynağına doğru izi sürüldüğünde, dünyanın tüm geçmişini varsayar" (25 [358], 1884, KSA XI, 107). Biraz ileride And further: "İlke: geriye dönük (*rücklaüfigen*) hipotez yerine, bir *epokhe* durumu!" (26 [82], 1884, KSA, XI, 170).

Epokhe hali Husserl ile Merleau-Ponty için elbette fenomenolojinin Kutsal Kâsesi ve kendilerinin savaş sebebidir. Nietzsche'nin düşüncesinde, *epokhe*'ye müracaat "geriye dönük" hipotezlere, yani geçmişin eylemleri, olayları ve olgularıyla ilgili tarihsel hipotezlere bir alternatif olarak sunulmaktadır. Bunların karşısında Nietzsche olgusal hipotezlerden kaçınmamız konusunda ısrar eder ve bizleri geçmişe dair bilgi sağlayacak belli bir hale erişmemiz konusunda teşvik eder. Bu bilginin olgusal olmayacağı (Nietzsche'yi tarihin gerçeklerine bir tür batıl erişim öneren bir şekilde resmetmek cezasıyla) açıktır. Bu tam da Merleau-Ponty'nin *epokhe* anlayışıdır; bundan geçmişe değil doğrudan zamansallığın yapısına erişmeyi ummaktadır:

> Mevcudiyette (dolayısıyla geçmişte değil) dünyanın tenini, "her zaman yeni"yi ve "her zaman aynı"yı bulmak gerekir –[...] Duyusal, Doğa, geçmiş ve gelecek ayrımını aşar, birinin diğerine içeriden geçişini gerçekleştirirler. Yok edilemez eksistansiyal ebediyet. (*GG*, 320)

Bu bakımdan, dönemsel (*epochal*) arkeolojinin ortaya çıkardığı şey geçmişe ait herhangi bir olgunun yerine, geçmişin nüfuz ettiği şimdiki zamanın salt yapısıdır. Şimdi bir olaydan ziyade (bir olay tamamen belirli ve bu yüzden görünmez olacaktır) bir mevcudiyetin örneği olan bir şimdidir. Dolayısıyla, tortul oluşun birikimsel yapısı, mevcudiyet olarak varlığın yapısına, yani sonsuz tortulaşma etkinliğinin bizzat yapısına erişim sağlar. Bundan dolayı, Merleau-Ponty'ye göre, sonsuza bir bakış sunan şey şimdiyle olan bu tam angajmandır ve Merleau-Ponty'nin "varlıklar aracılığıyla varlığı arayan"

"dolaylı ontolojisine" sevk eder (*GG*, 225). Merleau-Ponty bu varlığın her anın kalınlığında hem sergilenen hem de örneklenen tortulaşma etkinliğinden başka bir şey olmadığını ilan eder. Bu bakımdan "öz, herhangi bir pozitifliğe sahip olmak değil, bir yarılmadır", "tutarsızlık-dışılık, mahiyetten ziyade eklemdir" ve böyle olduğu için pozitif olsa da negatif olarak daha iyi ifade edilen bir varlıktır (NL 329).

Dolayısıyla, *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde ortaya çıkarıldığı gibi, Merleau-Ponty'ye göre bulunan öz "*denksizlik*" yani kökensel açılmadır ve eğer bu öze erişimimiz olumsuzsa, engellediği olasılıkları gözlemlememiz gerekir: "Açık imkân hiçlik değildir. Doğruluğundan emin olmak için neyi dışladığını kavramamız gerekir" (*NL*, 332).

"Engellediği" şey, özellikle herhangi bir mutlak belirlilik ya da kendiyle özdeşlik, yani herhangi bir kapanış ve herhangi bir "tamamıyla belirli varlıktır" (*NL*, 332). Bu bakımdan, Merleau-Ponty için varlığın nihai yapısı, uygun şekilde ortaya çıkarıldığında, algının kökensel açılmasının intikalidir: açıklıktır.

Benzer şekilde, yerine oluşu teşvik etme kaygısıyla "varlık" olarak adlandırmayı reddetse de, Nietzsche *epoklw* halinin içinden kaderin yapısını açıklık olarak açığa çıkarır: "Her şey muhakkak zorunludur (*absolutnotlwendig*), insanlığın kaderi önceden belirlidir zira o daima oradaydı" (26 [82], 1884, *KSA* XI, 170).

"*Epoklw* hali" sayesinde Nietzsche gelecek, şimdiki zaman ve geçmişin tümü olan bir kaderin sonsuzluğunu ortaya çıkarır. Elbette, bu kadere şimdiki zamanda olgusal gelişmelerin bir kestirimi (Nietzsche kendi kaderciliğiyle *AS* II, §24'ün muhtelif yerlerinde "dar görüşlü olgusalcılık" olarak adlandırdığı şeye sürekli karşı çıkmaktadır) olarak erişilmemekte, bunun aksine, şimdiki zaman varlığın mukadder doğasına, yani kökensel farklılaşma olarak güç istencinin yapısına dair bir kavrayış sunmaktadır.

Sonuç

Hem Merleau-Ponty'nin hem de Nietzsche'nin algının kalbinde bulduğu kökensel açılmanın intikalini tarihe ve dahası nesnelci olmayan herhangi bir ontolojiye dair yapısal statüsü aracılığıyla incelerken amacımız iki düşünür arasındaki bağlantılara dair teferruatlı bir bakış sunmak değildi. Her iki düşüncenin hem zenginliği, hem esrarengiz bağlantıları, semantik, felsefi ya da her ikisi de geçerli olmak kaydıyla çok fazla ve karmaşıktır ve bazen böyle bir görevin bir makaleye ayrılan alanda gerçekleştirilebilmesi epey zordur. Her durumda, eğer amacımız bu olsaydı, her iki düşünürün hakikatin, algısal inancın, dilin, kavramların oluşturulmasının ve sanatın kökeni hakkındaki düşünceleri arasındaki anlamlı ve ümit verici paraleller neredeydi? Bu makalenin amacı da zaten iki yazarın birlikte okunmasında vaat edilen şeye bir bakış sunmak ve bunun anlamlılığını saptamaktı.

Bu ümidin, iki filozof arasında bulunan aşağı yukarı çok sayıda ve spesifik uyum noktalarının ötesinde, felsefelerinin genel hareketleri arasında çizilebilecek paraleller tarafından garanti edildiği düşüncesindeyim. Her iki düşünür de mesafe ve yakınlığın müphem bir karışımı, her iki durumda da nihai ontolojik mülahazaları ile felsefelerinin gelecekteki gelişimini belirleyen, Merleau-Ponty'nin varlığı varlıklar aracılığıyla aradığını tarif ettiği dolaylı bir ontolojiye, ontoloji için geleneksel olmayan bir zemin açan bir karışımda en iyi şekilde nitelendiğini düşündükleri insanın dünyaya katılmasını gözlemleyerek başlamaktadır. Burada, ikisi de birbirinin orijinalliğini yansıttığı için, iki düşünür arasındaki spesifik bağlantılar en parlak şekilde ışıldamaktadır: elbette, Merleau-Ponty ve Nietzsche varlığı açık bir şekilde "varlıklarda", ontolojik olanı ontik olanda temellendirdiği için böylesi bir dolaylı ontolojinin kendisini tamamen metafizikten koparamayacağının farkındadır ve bu anlamda, bunun Heideggerci bir şekilde bir kusur olduğunu iddia etmeden, her ikisinin de

metafiziğin zirve noktası olduğunu önermekteyim. Belki de her iki düşünür tarafından sunulan en önemli ders, fenomenolojinin zorunlu olarak "madde, zihin ya da töz" arayışından ziyade, Merleau-Ponty'nin yazdığı gibi "uzay-zamansal bireysellik ve *idea*ya eşit mesafede, genel bir şey anlamında, her nerede bir varlık kırıntısı varsa ona bir varlık tarzı atfeden vücut-bulmuş bir ilke" (*GG*, 139) olarak anlaşılması gereken fenomenallik unsuru arayışı olduğudur.

Kesişmeli ten ya da güç istenci, nasıl anarsak analım, bu unsur hem Nietzsche hem de Merleau-Ponty tarafından sonsuz ancak kökensel bir açılmanın salt yapısı olarak anlaşılmaktadır.

MERLEAU-PONTY'NİN BİTMEMİŞ FELSEFESİ

Ahmet Soysal

Merleau-Ponty, bitmemiş, erken ölümüyle yarım kalmış son yapıtında (*Le visible et l'invisible*), eskilerin "ilk felsefe" (*philosophie première*) dedikleri bir projeyi yüklenmiş görünüyor. Ölümün olumsallığından da öte, böyle bir projenin büyüklüğünün, dolayısıyla iddiasının, onu bir bakıma tamamlanmamaya mahkûm ettiği belirtilebilir. Biz burada projenin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Projenin somutlaşmış olan bölümleri, notları ve planları postüm yayın olan *Le visible et l'invisible* toplamında yer almakta (Gallimard, 1964). Biz bu incelemede Merleau-Ponty'nin "ilk felsefe" çabasının ana çizgilerini ortaya koymak istiyoruz. Bu konudaki kapsamlı çalışmaları tekrarlamaktan kaçınarak, çabanın fenomenolojik ve ontolojik boyutunun özgünlüğünü vurgulamak istiyoruz. Gerçekten de kanımızca, bu yarım kalmış çabada, Merleau-Ponty, felsefenin hep hayalî düzlemde kalmış bir "son sözü" olasılığına en çok yaklaşmış düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmakta. Felsefenin bir "son sözü" ya da düşüncenin yeni bir başlangıcı... Bu ifadeler, hemen Heidegger'i çağrıştırmakta ve bu çağrışım da geçerlilik taşımakta. Merleau-Ponty'nin, bu son çabasında, Heidegger'e belli bir yakınlık içinde olduğu haklı olarak vurgulanmıştır. İşte bizim buradaki amaçlarımızdan biri de bu yakınlığın sorunsallaştırmasına dolaylı da olsa katkıda bulunmak olacaktır.

Merleau-Ponty'nin son felsefesini belli formüllerde özetlemenin indirgeyici riskleri olduğunu öne sürmek istiyoruz.

"Görünür ontolojisi", "kesişme (*chiasme*) düşüncesi", "Ten (*chair*) felsefesi"... Bu formüllerin, Merleau-Ponty'nin son felsefesinde öne çıkan kavramları adlandırdıkları ölçüde doğruluk payına sahip olmakla birlikte, tekrarlana tekrarlana "klişeleşip" Merleau-Ponty'nin "ilk felsefe" projesinin açıklığını ve "bütüncül" boyutunu gizlemeye katkıda bulunduğunu düşünmekteyiz. Merleau-Ponty'de görünür, kesişme ya da iç içelik (*entrelacs*: "girişiklik" karşılığı da uygundur), ten gibi kavramlar bir son oluşturmamaktadırlar: onlar, olsa olsa "ilk felsefe"nin ufkundaki bir "son söz"ün oluşum durumundaki odakları, adımları ya da merhaleleridir...

Merleau-Ponty'nin "ilk felsefe"sinin sorusu, dünya ve varlık (olmak) sorusudur. Bu aynı zamanda, sorunun sorusudur, soru soran düşüncenin sorusudur. Kitabın tamamlanmış bölümünün genel başlığı *Felsefî Sorgulama*'dır. Metnin ilk sözlerini analım: "Şeylerin kendilerini görüyoruz, dünya gördüğümüzdür..." (*GG*, 17). Ve hemen dünya sorusu dile getiriliyor: "Bizim için önemli olan, tam da dünyanın varlık anlamını bilmektir..." (*GG*, 21) Dünya, hakkında deneyimimiz olandır. Merleau-Ponty için, dünya deneyiminde algı öne çıkmaktadır. Algı, "şeyin kendisi"ni vermektedir (*GG*, 21). Bu noktada, Merleau-Ponty, başkası sorunsalını devreye sokmakta gecikmiyor. Algı, benim algım, ama başkasının da algısı. Duyusal dünya (*monde sensible*), ben ile başkası için ortak bir dünyadır. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*'in girişinde yer alan *refleksif* düşünce eleştirisinde, algı ile algılama düşüncesini (*pensée de percevoir*), dünyaya aidiyet ile dünyayı tepeden görmek (*survol du monde*) olgusunu ayırıyor. Algılar gerçektir ve onlar "aynı dünyanın değişkenleri"dir (*GG*, 65). Merleau-Ponty'ye göre, "refleksif felsefe, bir çırpıda etkinsel (*effectif*) dünyayı, transandantal alana dönüştürmektedir" (*GG*, 68). Transandantal yaklaşımın bu eleştirisi, Kant'a da değmektedir: "Olanaklılık koşullarının araştırılması, ilke olarak, edimsel (*actuelle*) bir deneyimden sonra gelmektedir (*postérieure*)"

(*GG*, s. 69). Bu noktada, alan (*champ*) teriminin altını çizmeliyiz, çünkü bu terim metnin devamında, özellikle Not'larda, önemli bir ol oynayacaktır ("olumlu" anlam içeren bir terim olarak); öyle ki bu terim, kanımızca, Merleau-Ponty'nin son felsefesini aydınlatmak için kilit terimlerden biridir. Böylece dikkat, Merleau-Ponty'nin dünyanın ufku (*horizon du monde*) dediğine yönelik olacaktır. Yansıma-düşünce'den (*réflexion* terimini böyle çevirebiliriz) önceki (onun *berisindeki*) bir ortamın açığa çıkarılması söz konusu olmaktadır. Merleau-Ponty, öznellik kavramının bir "arındırılması"ndan söz etmektedir. Henüz bu aşamada, algı fenomenolojisi eksenli bir dünya ontolojisi, nefs-vücut, özne-nesne gibi ayrımlara (ikiliklere) dayanan bir özne düşüncesini sarsma çabası içinde görünmektedir. İşte tam bu aşamada Merleau-Ponty, Sartre'ın felsefesiyle burada ayrıntılarını vermemiz olanaksız ve gereksiz olan uzun bir tartışmaya girişiyor. Sartre'ın negatiflik felsefesi, "bizim olgusal (*de fait*) durumumuzu hiç olmadığı kadar keskinlikle betimliyor, oysa bu durumun tepeden görüldüğü (*survolée*) izlenimini korumaktayız" (*GG*, 120). Sartre'da düşünce, bir tepeden-görme (*survol*). Tepeden-görme olarak düşünce ile deneyim arasında bir mesafe söz konusu: "*varlık vardır, hiçlik yoktur* formülü, bütüncül durumun bir idealleştirilmesidir, bir yaklaşık-ifade'sidir (*approximation*), ki bu bütüncül durum, bizim *ne* söylediğimizden başka, onu edindiğimiz dilsiz (*muette*) deneyimi kapsamaktadır" (*GG*, 120-121).

Bu an'da, Merleau-Ponty, belirlediği "başlangıç noktası"nı tanımlıyor: "Başlangıç noktamız...: varlık (olmak) var (*il y a*), dünya var, *bir şey* var; Yunancanın *to legein*'den söz ettiği güçlü anlamda, tutarlılık (*cohésion*) var, anlam var... İlk olan, hiçlik temelindeki dolu ve pozitif varlık değil, bir görünümler alanıdır ki bunların her biri, ayrı ayrı alındığında, ileride belki patlayacaktır ya da onun üstü çizilecektir (bu, hiçliğin payıdır), ama onun konusunda tek bildiğim, onun yerini, ilkinin hakikati olacak bir diğerinin alacağıdır, çünkü

bir şey, bir dünya, bir birşey vardır, olmak için önce hiçliği iptal etmeleri gerekmeyen". Bu başlangıç noktası, Merleau-Ponty'nin ön adım olarak, bir "dünyaya indirgeme" işlemini gerçekleştirme deviniminde olduğunu göstermektedir. Dünya sorusu, ön adım olarak, dünyanın "bulunmasını" gerekli kılıyor. Dünyanın "bulunması", bir çeşit "dünyaya yolculuk" ile rastlaşıyor. Felsefenin başlangıç noktası, başlangıç olarak varlığın –ve varlığın tek boyutu olan fenomenal dünyanın– sorusuyla örtüşüyor. Bu yaklaşımda, dünya bir *ufuk*. "Ufuk" terimi, Merleau-Ponty'nin son felsefesinde, tıpkı "alan" terimi ve karşımıza çıkacak başka birkaç terim gibi, birincil bir önem taşıyor. Ufuk, hem dünyaya açılmayı, hem de dünyanın açılmasını belirten bir terim. Fenomenal dünya, varlığı edimsel (*actuel*) ya da effectif (*etkinsel*) varlık olarak vermekte. Fenomenal dünya ile bağ, duyumsamada ve algıda düğümleniyor. Algı fenomenolojisi projesi bu noktada bir dünya ontolojisi projesiyle eklemlenmekte. Algıda ise *görme* paradigmatik bir öneme sahip. Merleau-Ponty'nin son felsefesindeki ontolojik yaklaşım, önceki fenomenolojik çizgisinin temeline dayanıyor. Ontolojik soru, varlık sorusu, Husserl'in *Krisis*'inde öne çıkan *Lebenswelt* (yaşam dünyası) kavramının belirttiği temel üzerinde ve bu temel ile ilgili bir soru olarak soruluyor. Oysa bu yaklaşım, Husserl'e (öncelikle son Husserl'e) Heidegger'i eklemekten ibaret olmayacak. Merleau-Ponty'nin son felsefesinde fenomenoloji ile ontoloji eklemlenmesi, Merleau-Ponty'nin Husserl'e ve Heidegger'e olan borcunu ortaya koymakla birlikte, onun, bu iki ünlü öncüsüne göre farkını, özgünlüğünü de gösterecek.

Merleau-Ponty, varlığı, deneyimin dünyasından yola çıkarak (ya da ona dönerek) sorunsallaştırıyor. Ontolojik soruyu, fenomenolojik düzlemin tabanından soruyor. Bu konumlanmada, varlığın bir çeşit ön figürü beliriyor: ham (*brut*) olarak, vahşi (*sauvage*) olarak varlık. Böyle bir varlık figürü, ilkin özler ile ilgili tartışmada ortaya çıkıyor. Merleau-Ponty'ye

göre, "nihaî ontolojik erk", özlere değil, onların temeli olan deneyime ait. Bu deneyim de ham varlık ile özdeşleşiyor. "Tek (*seul*) bir Varlık" (*GG*, 148), "aynı ontolojik titreşim" (*GG*, 155): Metinde, sürekli olarak *univoque* ("teksesli") bir varlığın vurgusu var. Bu varlık, benim karşımda değil, ama beni çevreliyor, hatta benim içimden geçiyor (bkz. *GG*, 154). Bu, benim *gördüğüm* bir varlık: "...Varlık'ı görüşüm başka yerden değil, ama Varlık'ın ortasından (ya da ortamından: *milieu*) gerçekleştiğinden..." (*GG*, 154). Bu aşamada, Merleau-Ponty'nin başka bir fikri öne çıkıyor: bu, "birbirinin-sınırını-çiğnemek" (*empiètement*) fikri. Bu fikrin başka ifadeleri de var: "Birbirine-karışma" (*promiscuité*), bunların başlıcalarından biri. *Empiètement* ya da *promiscuité* terimleri, dizisel bir uzay ile zaman anlayışının ve dizilerle ilgili bir salt fikrin egemenliğini söz konusu etmenin bir aracılığı (bkz. *GG*, 155). Deneyimin temelinde, öz ile varoluşun ayrılmadığı bir düzlemdeyiz; dolayısıyla, ham bir öz, ham bir varoluş söz konusu. Merleau-Ponty'de ham varlığın fikri, *univoque* varlık yaklaşımını bir çeşit *fenomenolojik monizm*'e dayandırıyor. Başka deyişle, bu yaklaşımda, monizm *ontolojik* olmadan önce *fenomenolojik*. Merleau-Ponty, "ham varoluş ve özün ortamı"ndan söz ediyor (*GG*, 156). Metinde, uzay ile zamanın iç içeliği (*entrelacs*) tema'sı, vücudumun düzü ile tersinin bağlantısı (*cohésion*; tutarlılık anlamını da taşıdığını anımsayalım) tema'sına bitişiyor (bkz. *GG*, 157). Bu noktada, Merleau-Ponty'nin "biricik" (*unique*) Varlık dediği, boyutsallık (*dimensionnalité*) olarak tanımlanıyor (bu terim, türevi "boyut" *–dimension–* ile birlikte Merleau-Ponty'nin öne çıkardığı terimlerden biri).

Le visible et l'invisible'in yazılmış son bölümü (*L'entrelacs–le chiasme*), yarım kalmış yapıtın da en özgün bölümü. Merleau-Ponty'nin son felsefesine değinenler, genellikle bu bölümdeki yaklaşımları öne çıkarmaktalar. Bunda haksız olmamakla birlikte, sıklıkla, çeşitli alıntıları ve kavramları tekrarlamaktan öteye zor geçmektedirler. Bunun belki de başlıca nede-

ni, bölümün içeriksel ve yapısal yoğunluğu, düşünürün öne sürdüğü formüllerin yoruma gerek bırakmayan yetkinliğidir. Burada yansıma-düşünce'nin ve sezginin sunduğu bildik aygıtlarından arınmış felsefe, yeni bir başlangıcının ilk sınamasını yapmaktadır (bkz. metnin ilk paragrafı, *GG*, 172). "Dünyaya indirgeme" dediğimiz olgu, bize deneyimi sunmakta ve deneyimin içinde "görme işi"ni (*exercice du voir*, bkz. *GG*, 172) öne çıkarmaktadır. Dünya, *görünür* (*visible*) olarak belirmektedir. Ben ise *gören*'dir (*voyant*). Algı fenomenolojisinin görme eksenli yeni bir başlangıcına dönmüş olduğumuz ileri sürülebilir. Bu doğrudur ama sonu kendisi olmayan, yeni bir ontoloji olan bir algı fenomenolojisi söz konusudur. Bir algı fenomenolojisinin gerektirdiği betimlemeler, varlık sorusuna yeni bir zeminin hazırlanışına açılmaktadırlar. Bu zemin, aynı zamanda bazı yeni ontolojik aksiyomların ifadesi olacaktır.

Algı fenomenolojisi, görme eksenine hemencecik dokunma eksenini ekleyecektir (görme ile görünür terimlerinin Merleau-Ponty'de hem görme algısıyla ilgili tikel, hem de algının bütünüyle ilgili genel ya da paradigmatik anlamları olduğunu burada yeniden vurgulamalıyız). Buna göre görünür ile dokunulur temel bir bağ içindedir: "Her çeşit görünürün, dokunulurda yontulduğunu, her dokunulur varlığın belli bir tarzda görünürlüğe vaat edildiğini düşünmeye alışmamız gerekir..." (*GG*, 177). Algı fenomenolojisi, kaçınılmaz olarak bir vücut fenomenolojisine dönüşmektedir. Bu, aynı zamanda, ontolojik yaklaşımın bir ilk adımıdır. "Vücut bizi dolaysız olarak şeyler ile birleştirir..." (*GG*, 179): bu birleşme, "benim vücudum" ifadesinden "görünürün teni" (*chair du visible*) ifadesine geçişi olanaklı kılmaktadır. *Chair* kavramı, Merleau-Ponty'nin son felsefesinin amblemi olmuştur. (Bu terimin Türkçeye çevirisi sorun oluşturmaktadır; *chair*, özellikle Hristiyan düşüncesinde vücut yerine kullanılan ve bu bağlamda ambivalan bir anlam taşıyan bir terimdir: *chair*, hem vücudun deyim yerindeyse "günâha meyilini", hem de Tanrı'nın İsa'da

vücut bulmasına gönderdiği ölçüde belli bir kutsallığı belirtmektedir. Husserl'in kullandığı Almanca *Leib*'ın karşılığı olarak, "canlı olarak vücut" vurgusunu taşır – cisim anlamına da gelebilecek basit "vücut" –*Körper, corps*– terimine karşılık olarak. Zorlanırsa, *chair*'in "et" anlamını da içerdiği belirtilebilir – sadece hayvan eti anlamında değil ki bunun bildik "bayağı" karşılığı *viande*'dır ama meyvelerin maddesini de kapsayan genel bir anlamda: öyleyse canlılık, yaşam taşıyan cisim anlamında. *Chair*'i vücut'tan –ve eşanlamlısı beden'den– , ayrıca et'ten ayırmak için, ona *ten* demek bir çözüm gibi gözükse de, bunu da ten'in "deri" anlamı sınırlamaktadır.)

"Tensel varlık" (*être charnel*), "Varlık'ın bir prototip'idir", der Merleau-Ponty (*GG*, 179). Algı fenomenolojisi, böylece bir antropolojiye değil, bir ontolojiye ulaştırır (bkz. *GG*, 179). Buna göre görünürlük, yalnızca insanın değil, varlığın belirlenimidir. Bu anahtar terim –*chair*– Merleau-Ponty'de, Sokrates-öncesi düşüncede karşımıza çıkan "ilkelere" benzer bir işlev görmekte: "Ten, madde değildir, ruh (*esprit*) değildir, töz değildir. Onu belirtmek için, eski "öge" (*élément*) terimi gerekirdi, bunun, sudan, havadan, topraktan ve ateşten söz etmek için kullanıldığı anlamda, yani *genel* bir *şey* anlamında, uzaysal-zamansal birey ile fikrin orta yolunda, bir çeşit tenleşmiş (*incarné*) ilke..." (*GG*, 184). Algı fenomenolojisinin ontolojiye açılması, *genel şey* olarak varlığı, genel bir Duyumsayan ile genel bir Duyumsanır (*Sentant en général, Sensible en général*) birlikteliği olarak ortaya koyuyor (bkz. *GG*, 187). Ten düşüncesinde, görünürlük ile vücutsallık (*corporéité*), genel olgular olarak, aynı varlık birliğini belirtiyor. Varlıksal kesişmeyi ya da iç içeliği belirten başka bir terim de *réversibilité* (tersine çevrilebilme). Görünür ile dokunulurun tersine çevrilebilirliğinden sonra, Merleau-Ponty, ses-çıkarma (*phonation*) ile işitme'nin tersine çevrilebilirliğini ele alıyor (bkz. *GG*, 189-190). Varlık birliği, yukarıda da değindiğimiz gibi, düşünceyi ya da fikri de içeriyor: "bizim tarafımızdan bilinen her düşün-

ce, bir ten'e olay-olarak-geliyor (*advient*)" (*GG*, 191). Metnin bir yerinde, Merleau-Ponty, görüşün "ikincil ya da mecazî (*figuré*)" bir anlamı olarak fikir'den, ten'in bir süblimasyonu olarak ruh ya da düşünceden söz ediyor (bkz. *GG*, 191). Bu bakış açısına göre, görüş ile ten, fikir ile düşünceye göre yine de birincil ya da temel.

Kesişme ya da iç içelik düşüncesinin ortaya koyduğu varlık birliğinin bizi değişik bir içkinlik anlayışına götürdüğü ileri sürülebilir. Metinde açıkça ifade bulmayan bu anlayışı, Merleau-Ponty'nin refleksif felsefe eleştirisinin özneci içkinliğin eleştirisi anlamına geldiğini unutmayarak kurgulamaya çalışabiliriz. İçkinlik kavramı, *genel şey* olarak varlığı belirtebilir. Bu, dışı olmayan, daha kesin olarak: Dışı içeren, iç ile dışı, içsel ile aşkın'ı birbirinden koparmayan ortam olarak varlıktır. Merleau-Ponty, "dağınık görüşleri birbirine bağlayan bu merkezî görüşün, vücüdumun bütün dokunsal yaşamını toptan (*d'un bloc*) yöneten bu biricik dokunmanın, bütün deneyimlerimize eşlik edebilmesi gereken bu *düşünüyorum*'un" sorusunu soruyor (bkz. *GG*, 191). Varlık birliği olarak varlık sorusu, duyumsanır düzlemlerin ayrı ayrı birliğinin ile düşünce düzleminin kendi birliğinin ve bunun ötesinde, bunların hepsinin birliğinin sorusudur. Varlık birliği, bütün düzlemlerin bir araya geldiği ortak bir düzlemi varsaymaktadır. İşte düzlemlerin bu bir aradalığına –bunun aşkınlıkları kapsadığının iyi vurgulanması koşuluyla– içkinlik denilebilir. (Kanımızca, son Merleau-Ponty'nin Heidegger'e bağının dışında, onun Deleuze düşüncesini çağrıştıran bir yanı da vardır ve bunun ayrıca incelenmesi gerekir. Ayrıca, bu konuyla ilgili olarak yapıtın Not'larındaki bir bölüm aydınlatıcı niteliktedir: "Nedensel düşüncenin yerine geçen, aşkınlık fikridir, yani bir dünyanın fikri – bu dünyaya içerilişte (*inhérence*), bu içeriliş sayesinde görünen bir dünyanın fikri, bir İç (*Intra*) ontolojinin, bir kapsayan-kapsanan Varlığın, bir dikey, boyutsal, boyutsallık Varlığın fikridir..." (*GG*, 280-281) Merleau-Ponty'nin

aşkınlıktan söz ederken ve tam da "idealistlerin içkinliğine" karşı çıkarken dile getirdiği bu "iç" vurgusu, öne sürdüğümüz içkinlik anlayışını destekler nitelikte görünmektedir.)

"Bizim ten dediğimizin, içten çalışılmış bu kütlenin, hiçbir felsefede adı yok" (*GG*, 193). Merleau-Ponty bitirmiş olduğu son bölümün sonlarına doğru, tersine çevrilebilirliğin bir sınırından söz ediyor. Buna göre, "hep olmak üzere olan (*imminente*), olguda hiçbir zaman gerçekleştirilmemiş" bir tersine çevrilebilirlik söz konusu. Dokunan ile dokunulan arasında tam örtüşme olmaması, aralarında bir mesafenin (*écart*) olması bir "başarısızlık" değildir; bunun nedeni, iki elimin dünyada devinen aynı vücuda ait olmalarıdır. Tersine çevrilebilirliğin bir sınırını ifade eden "ayrılık" (*hiatus*), "ontolojik bir boşluk, bir var-olmama (*non-être*) değildir: o, vücudumun ve dünyanın bütüncül varlığı tarafından kat edilmiştir (*enjambé*: "atlanmış") (*GG*, 195). Böylece, Merleau-Ponty'nin son felsefesi, son ifadesinde aydınlık bölgelerin (*zones claires*) yanında karanlık bölgeleri de (*zones opaques*); ilksel bir görünürlüğün yanında ikincil bir görünürlüğü de ("güç çizgilerinin ve boyutların" görünürlüğü); şeylerin dışsal ufkunun yanında şeylerin içsel ufkunu da hesaba katmakta ve "en zor nokta" dediği soruya değinerek *durmaktadır*: "Burada en zor noktaya dokunuyoruz, yani ten ile fikrin, görünür ile onun açığa vurduğu ve gizlediği içsel çatının (*armature*) bağına" (*GG*, 195).

Hiçbir felsefede adı olmayanın: Ham ya da vahşi varlığın yaklaşımı olarak ten düşüncesinin *durduğu*, yarım kaldığı, bitmeden bittiği son noktanın bir *soru* olması, düşüncenin meditatif heyecanının bir uç noktada *durması* biz okurları da bir son söz söylemekten alıkoyacak bir olaydır. Bitmemiş bir düşünceyi eleştirmek ya da tamamlamaya kalkışmak veya bitmiş bir düşünceymiş gibi sahiplenmek akademizm kurallılığıyla hareket eden yaklaşımların tuzaklarıdır.

Olanaklı olan belki ancak başka sorular sormaktır: Algı zemini, varlık sorusu için ne kadar zorunlu ya da birincil

bir zemindir? Ham ya da vahşi varlık ile algılanan dünyayı özdeşleştirmek kaçınılmaz mıdır? Ham ya da vahşi varlık tasarımının hayali bir yanı yok mudur? Varlık sorusu kendi tarihinin ekonomisini ne ölçüde yapabilir? Fenomenolojik çizgi, ne ölçüde öznel kutbun, bir öznenin yaşamının, bir öznenin biricik ego olarak yaşamının ötesine geçip ruh-madde, gören-görünen vs. karşıtlığının aşıldığı bir çeşit nötr ontolojiye erişebilir? Felsefe için fenomonoloji, ontoloji ya da fenomenoloji-ontoloji eklemlemesi olmaktan başka yol yok mudur? Yoksa felsefe, maddî türeyişin yaşamsal-dilsel –dolayısıyla insansal– an'ının ruh ve düşünce odaklı bir belirlenimi olarak kendiliğinden sınırlı ya da sonlu tarihsel bir olgu mudur? Oysa, bu son soruyla ilgili olarak, Merleau-Ponty'nin, bütün yapıtında, bilimsel gelişmeden, tarihsel oluş(um)'dan, etik ve politik edimlerden, estetik edimden kopmamış, dolayısıyla kendi sınırlarının bilincinde ve *açık* bir felsefenin güçlü örneğini sunduğu ileri sürülemez midir?

MERLEAU-PONTY VE LACAN: FENOMENOLOJİYİ PSİKANALİZLE BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

Zeynep Direk[1]

Lacan ile Merleau-Ponty arasında Merleau-Ponty'nin 1961'deki ölümüne dek bir arkadaşlık vardı. Merleau-Ponty Lacan'ın birkaç seminerini izlemişti. Elizabeth Roudinesco'nun da belirttiği gibi, Lacan'ın anlaşılması zor stili bu takibin oldukça kısa sürmesinin sebebiydi. Merleau-Ponty yazılarında Lacan'a seyrek de olsa gönderme yapar. Emmanuel Saint Aubert'in *Dolaylı Bir Ontolojiye Doğru* başlıklı kitabında belirttiği gibi, 1949-1951 Sorbonne derslerindeki Lacan göndermeleri esas olarak ayna evresine ilişkindir.[2]

Lacan ve Merleau-Ponty üzerine yapılan en önemli çalışmalar fenomenoloji ile psikanaliz arasındaki tuhaf yakınlığa odaklanmıştır. Bernard Baas, Merleau-Ponty'nin Husserl'in *Ideen II* başlıklı eserinin etkisi altında ontolojiyi tenden bağımsız olarak ele almayı reddederken fenomenolojiyi Lacan'ın psikanalizine yaklaştırdığını ileri sürer.[3] Gerçekten de fenomenoloji ile psikanaliz arasında tuhaf bir ilişki vardır, hatta Merleau-Ponty

1 Koç Üniversitesi.

2 Emmanuel de Saint Aubert, *Vers Une Ontologie Indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, 2006, s. 224.

3 Bernard Baas, "L'élaboration phénoménologique de l'objet a: Lacan avec Kant et Merleau-Ponty", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, c. IV, Phénoménologie et Psychanalyse, 1997, s. 13-41 ve "Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie", *Phénoménologie et psychanalyse: étranges relations*, Colloque des 3 et 4 mars 1995, yay. Jean Claude Beaune, Champ Vallon, 1998, s. 32-40.

felsefe ile psikolojinin ayrı şeyler olmadığını düşünür gibidir. Lacan'ın 1936 yılında kaleme aldığı "Ben İşlevini Oluşturucu Ayna Evresi"nde de *Algının Fenomenolojisi*'nin 1945 yılında sözünü edeceği algıya ilişkin yapılar ben işlevinin oluşmasıyla bağlı bir biçimde ele alınmıştır. "Ayna Evresi", algısal alanın ortaya çıkışı olayı ile ben'in kurulmasını yapısal bir biçimde ilişkilendirdiği için algıya odaklanan fenomenolojinin onu mutlaka dikkate alması gerekirdi. Dahası, Lacan'ın metni algılayan bedenin bedensel şemasının birliğini kuran şeyin imago'nun başarılı bir biçimde üstlenilmesi olduğunu söyler. Bedenin parçalanmasını da bu imago'yla çakışamamakla açıklar. Böylece bedensel varoluş sorunsalı ile imgesel düzen ve narsisizm sorunsalı arasında, fenomenoloji ile psikanaliz arasında kolay kolay göz ardı edilemeyecek bir ilişki kurulur.

"Ayna Evresi"'yle Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki bakış fenomenolojisi ve Husserl'in *Descartesçı Meditasyonlar*'ı arasında yoğun çağrışım ilişkileri kurabiliriz. Bunlar şüphesiz birbirlerini daha da aydınlatacak metinlerdir. Bu yazı bu metinler arası ilişkileri açıklamaya girişmeyecek. Amacımız Merleau-Ponty ile Lacan arasındaki benzerlikleri vurgulamak değil sadece, anlaşamadıkları, ayrıldıkları noktayı da tespit etmek. Bu iki düşünür dil hakkındaki fikirlerinde farklı yönlere giderler. Merleau-Ponty ile Lacan öznenin özne olarak ortaya çıkması, özneleşmesi sürecinde sembolik düzene, dile farklı işlev verir, onu farklı yerlere koyarlar. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi, sanatın dili gibi, henüz nesnel olmayan ve hatta dilsel olmayan bir varoluş deneyimini dile getirmeye uğraşır. Bu varoluş tenseldir, dünya-ben-başkası sisteminin esası olan kesişime, iç içe geçmeye, ilksel bir iletişime dairdir. Lacan'da ise imgesel boyutta açılan fenomenolojik dünya zaten çoktan sembolik düzenin algoritmalarının, gösteren zincirlerinin, gösteren tarafından bölünmenin sızdığı, ele geçirmeye hazırlandığı bir dünyadır. Merleau-Ponty dili ve beraberinde gelen tinsel dünyayı hâlâ bir personalist gibi, fenomenolojik bir

tarzda kavrar; oysa Lacan için dil insanı kişileştirirken kendi olmaktan çıkarır; anonimleştiren bir normatifliğin, Öteki'nin alanına sokar.

Fenomenoloji ve Ayna Evresi

Bu bölümde Merleau-Ponty'nin fenomenolojide ben sorununu nasıl ele aldığından söz edeceğim. Bu bize Merleau-Ponty'nin düşüncesinin genel çerçevesi hakkında bilgi verecek ve Lacan'ın ayna evresi tartışmasına Merleau-Ponty'nin neden çok önem verdiği hakkında fikir yürütmemize imkân tanıyacak.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty kendi fenomenolojisinin doğal tavrın olumlamalarını, onları anlamak için askıya aldığını söyler. Felsefe için dünya, düşünümden evvel, yabancılaştırılamaz bir mevcudiyet (*présence*) olarak zaten çoktan oradadır. Fenomenolojinin çabası dünyayla naif teması yeniden bulmak ve bu dünyaya felsefi bir statü kazandırmaktır. Önsöz'den itibaren Husserl'in fenomenolojisinin Heideggerci bir yorumuyla karşı karşıya olduğumuzun farkına varırız. Ancak Merleau-Ponty Heidegger'i Husserl'i eleştirmek için değil, sanki Husserl'i okuduğumuz açıyı genişletmek, onun farklı bir biçimde anlaşılmasını sağlamak için kullanmaktadır. Bu yeni Husserl okumasıyla ilgili ilk işareti şunu vurgulamak suretiyle verir: Husserl'i okurken acele edip de onda her şey hakkında sözünü hiçbir muğlaklık içermeyen bir biçimde söylemiş, sınırları katı bir biçimde çizilmiş bir felsefe bulmaya çalışmayalım, çünkü karşımızda açık, henüz tamamlanmamış, iç gerilimlerle dolu bir düşünce vardır. Merleau-Ponty'ye göre fenomenolojiye ancak fenomenolojik yöntemle erişilir. Bu da demektir ki fenomenolojinin birliğini ve gerçek anlamını kendimizde bulacağızdır. Fenomenolojinin ünlü izleklerini birbirine bağlarken onların yaşamın içinde nasıl bağlandıklarını görmeye çalışmalıyız. O zaman neden fenomenolojinin uzunca bir zamandır başlangıç aşa-

masında kaldığını da anlarız. Fenomenoloji bir doktrin değildir Merleau-Ponty için, birden fazla vücuda gelişi, tecelli edişi olabilecek bir yöntemdir. Elbette, Husserl'in metinlerinde bu yöntemi bir yorumunu bulmak mümkündür. Ama yöntemi onun idealist yorumuyla karıştırmamak gerekir. Husserl bir sürü yol açmış ve bir sürü yolu izlemeyi bırakmıştır; araştırma tek bir yönde ilerlememiştir.

Merleau-Ponty için fenomenoloji, hem bilimin açıklamalarından hem de idealizme özgü çözümleme (*analyse réflexive*) yönteminden[4] kaçınarak, dünyayla üstü örtülü ilişkimizi veya naif temasımızı yeniden ortaya çıkarmak için deneyimin betimlenmesidir. Bilimsel açıklama dünyayla naif temasımızın gerçekleştiği deneyimi açıklayamaz zira bilim neden sonuç ilişkilerine dayanır. Burada Merleau-Ponty'nin *Ideen II* çerçevesinde düşündüğünü hatırlamak gerek. Bu eserinde Husserl katmanlı bir ontoloji modeli kurmuştur. İlk katman nedensellik ilişkilerine dayalı, matematiksel olarak betimlenebilecek fiziksel ve kimyasal olayların dünyasıdır. İkinci katmanda organik beden, canlılık, hayvanlık âlemi vardır. Hareket ve algı yetilerine sahip canlı çevreleyen dünyasıyla motivasyon ilişkileri kurmuştur; algıladığı dünya, birinci düzeyden fiziksel ve kimyasal süreçlerle açıklanabilse dahi, bizzat o canlı için sahip olduğu anlam bütünlüğünün fenomenolojik düzlemde ayrı bir katman olarak ele alınması, betimlenmesi gerekir. Bunu yapmadığımız takdirde natüralizmden çıkamayız. Husserl çifte doğa kavramıyla çalışmaktadır; fiziğin ve matematiğin nesnesi olarak doğa ile biyoloji ve psikolojinin nesnesi ola-

4 Fenomenoloji yalnızca bilimsel açıklamaya mesafe almakla kalmaz, düşünümsel çözümlemeye (analyse réflexive) de mesafe koyar. (*AF*, III) Birşeyin varlığını yakalamak demek, yakalama ediminde ben'in kendi varlığını da yakalaması anlamına gelir. Bağlama edimi bağlananın temelidir. Dünya böylece benim temsilim, benim düşüncem haline gelir. Düşünümsel çözümleme dünya tecrübemizden yola çıkar ve o tecrübenin koşulu olan özneye ulaşır — evrensel bir sentezin dünya tecrübemizin koşulu olduğunu gösterir. Bu, tecrübeye sadık kalarak onu betimlemek değil, onun yerine bir rekonstrüksiyonu koymaktır.

rak doğa, bir tek doğanın birbirine indirgenemez katmanlarıdır. Husserl ünlü yaşayan beden (*leib*) kavramını da bu ikinci doğa mefhumuna bağlı olarak geliştirir. Bu düzeyde beden kişisel değildir, canlı bir kişi olarak ele alınmaz; henüz dünyada var olan, hisseden ve algılayan beden bir kişi tarafından üstlenilmemiştir. Bu düzey yaşamın içkinliğinde bir iletişim, kesişme, iç içe geçme olarak tarif edilmeye elverişlidir. Üçüncü katmana geldiğimizde ise tam manasıyla insani bir dünyaya bulunuruz: Burada insanlar canlı oldukları halde, yaşayan beden veya canlı olarak değil, ahlaki, hukuki, politik bir statüye sahip olarak, "kişi" olarak belirirler. Bu dünya da pratik olarak betimlenebilecek bir dünyadır. X kişisi bir işçi, Y kişisi bir öğretmen, Z kişisi bir bahçıvandır. Bunların hepsi kendi ilişkilerinde, ortamlarında, anlam dünyalarında yönelimsel bir biçimde hareket eden; değerleri olan, çeşitli kurumlarda, görev ve sorumluluklarla eyleyen, içinde yaşadıkları dünyayı şu veya bu şekilde değiştiren öznelerdir. Canlı bir varlık olduğumuz katmanda da, bir kişi olduğumuz katmanda da doğal tavırdayızdır; dünyaya inanarak, felsefi düşünüm tavrına geçmeden yaşarız. Merleau-Ponty dünyayla naif temasımızı aradığında, betimlemek istediği hem ikinci hem de üçüncü düzeylerdir. Onu en çok ilgilendiren sorunlardan birisi de kişi olarak varlığın yaşayan, hareket eden, algılayan bedende nasıl temellenmiş olduğu sorunudur. Kısacası, kişisel varlık katmanı ile kişisel olmayan varlık katmanı arasındaki temellenme (*fundierung*) ilişkisini betimlemek ister.

Neden bilimsel açıklama dünyayla naif temasımın yeri olan deneyimi açıklayamaz? Bilime göre ben, birçok neden sonuç ilişkisinin iç içe geçmesidir; psişeyi de bedeni de nedensel ilişkilere odaklanarak kavramaya çalışmak gerekir. Husserl natüralist psikolojiyle mücadele ederken bilincin doğa biliminin nesnesi olarak kavranamayacağı üzerinde durur. Beyin süreçleri fiziksel doğanın bir parçasıdır fakat psişe'nin varlığı manayla ilgili olduğu sürece natüralist bir biyoloji, psikoloji,

sosyoloji onu kavramaya yetmez. Ontolojik sıra fizik doğanın önceliğine dayansa bile metodolojik veya fenomenolojik sıra dünyanın verilişinden yola çıkmalıdır. Merleau-Ponty bilimci değil, fenomenolojik bir bakış açısı önerirken Husserl'deki ontolojik sırayı, fenomenolojik bir perspektife göre tersten ele almak gerektiğinin altını çiziyor. Bilimin anlamını ve getirisini anlamak istiyorsak onun yaşam dünyasının üstüne kurulmuş olduğunu, onda temellendiğini görmeliyiz. Ünlü "Bilim, yaşam dünyası tecrübesinin ikincil bir ifadesidir" sözü işte buna işaret eder.

Bilim insana doğanın veya tarihin bir ürünü olarak bakar ve bunu yaparken ben'in mutlak kaynak olduğunu, varoluşumun onu önceleyen her neyse ondan çıkmadığını, bunlara doğru gittiğini ve hatta bunları ayakta tuttuğunu unutur. Bilincin bakışı sayesinde etrafımda bir dünya açılır ve benim için var olmaya başlar. Şeylerin kendisine dönelim demek, bilgiden önceki bu dünyaya dönelim demektir. Bilim de aslında bu dünyadan konuşur, fakat bilimin bu dünya hakkında konuşması, bu dünyanın kendisine kıyasla, ona dayanan bir soyutlamadır. İşte tam da bu noktada Merleau-Ponty'ye göre Husserl, Descartes ve Kant'tan ayrılmaktadır, zira noetik çözümlemenin yerine noematik bir çözümlemeyi geçirir. Noetik çözümleme aşkın ben'i nesnenin birliğinin koşulu olarak ele alır; oysa noematik çözümleme, nesnenin ilksel birliğini nesnede kalarak açıklar (*AF*, IV).

Burada felsefe tarihçisi gibi davranarak Merleau-Ponty için iki Husserl olduğunu söylemeliyiz. Bunlardan ilki *Descartesçı Meditasyonlar*'ın Husserl'i, ikincisi de *Ideen II* ve *Deneyim ve Yargı*'nın Husserl'i.[5] Ayrıca *Descartesçı Meditasyonlar*'da da Merleau-Ponty bir yarılma, bir gerilim hattı bulmuştur. İlk dört meditasyonda fenomenolojik yöntemin idealist metafizik yorumu hâkim iken Beşinci Meditasyon'da Husserl başkası sorununu ortaya koyuşuyla – beden ve durum iz-

5 *Bkz.* "Philosophe et Son Ombre", *Signes*, s. 259-295.

leklerinin açtığı yeni ufuklarla Descartes ve Kant'ın ötesine gider (*AF*, VI). Buna rağmen, dünyanın bilinçte belirmesini, bilincin akışındaki yaşantının deneyimini *Ideen* II "içkin bir algı" olarak nitelerken *Descarteşçı Meditasyonlar* için bu "aşkın bir deneyim"dir. Doğrusu Merleau-Ponty Husserl'de sadece ilk ipucunu takip etmek, geliştirmek, ikincisinden vazgeçmek ister gibi görünür.

Husserl'in felsefesi Merleau-Ponty için *Algının Fenomenolojisi*'nden itibaren bir gerilimin yeri, yeni okumalara açık bir şantiyedir. Bunu vurgulamak suretiyle ayna evresini Merleau-Ponty'nin Husserlci mirasının içine yerleştirmeye çalışacağız. Husserl felsefesi, "Filozof ve Gölgesi"nin de altını çizdiği gibi, tamamlanmamış bir miras olarak devralınmıştır. Bir mirasın tamamlanmamış olması, neyin miras olarak alındığının henüz tam olarak belli olmaması, kesinleşmemiş olması demektir. Merleau-Ponty yaptığı felsefeyi Husserl'in düşüncesinin bir uzantısı (*prolongement*) olarak görür, fakat bu uzantıda yön değiştirmeler, hatta eğilip bükülmeler de vardır. Husserl'de bulunan bazı izleklerin peşine düşülmüş, bazıları öne çıkarılmış, canlandırılmış, vurgulanmıştır; diğerleri ise sanki silinmiş, terk edilmiştir. Husserl'in bu okunuşu çifte yönlenimlidir (*double orientation*): Bir Husserl vardır ki bir dizi indirgeme vasıtasıyla üst birleştirici, anlam verici (*donateur de sens*) bir ilkeye, aşkın ego'ya ulaşmaya uğraşır. Oysa diğer Husserl bunun tersi bir yol izler: Doğal ben'in (*moi naturel*) dünyaya kaydolmuşluğundan yola çıkar ve anlamın nasıl oluştuğu sorusunu tartışmaya girişir.

Merleau-Ponty'nin yorumuna göre işte tam burada dünyanın birey öncesi (*préindividuelle*) boyutu açılır. Bu boyutta dünya olağanüstü karmaşıktır, anlam ifade eden (*signifiante*) fakat açıkça izlekleştirilmemiş gerilim ağlarıyla doludur. Kendi içinde bir uyumu (*cohérence*) olmadığı söylenemez, ama bu uyum kavramsızdır; soy kütüğü bakımından ego'nun mantıksal etkinliğine dayanmaz; bu etkinliği önceler. Merleau-Ponty

için *Deneyim ve Yargı* da *Ideen II* kadar önemli bir eserdir çünkü her iki eserde de mantıksal nesnellik ile nesnellik öncesi, predikasyon öncesi (*antéprédicatif*) düzen arasında bir ayrım yapılmıştır. Dünyanın birey öncesi boyutunda, kavramsal anlamlardan önce, mantıksal etkinlik olmadan yaşanabilecek fenomenolojik anlam birlikleri vardır. Husserl dünyanın predikasyon öncesi deneyimin bir ufuk olduğunu düşünür; mantıksal yeniden inşa (*reconstruction*) bu ufukta yapılır. Bunun ne demek olduğunu anlamak için *Deneyim ve Yargı*'nın "Ufuk Deneyimin Yapısının Bir Parçasıdır. Tekil Tecrübenin Her Nesnesinin Tipik Ön-Bilgisi" başlığını taşıyan 8. paragrafına bakılmalıdır. Bu bölümde Husserl şöyle yazar: "Dünya bizim için öyledir ki bilgi onda çok çeşitli biçimlerdeki eserini çoktan tamamlamıştır; ve şeyin onu ilk kez bilince taşıyan basit ve ilk deneyimi anlamında hiçbir deneyim yoktur ki kuşkusuz, o böylece bilince gelen şey hakkında daha fazlasını bilmesin". Burada Husserl gizil bir önbilmeden söz ediyor; bilginin açığa çıkarılan ön bilme olduğu bir yapıdan bahsediyor. Bu önbilmede bilinen henüz belirlenmemiş olduğu halde hiçbir zaman tamamen boş değildir ve eğer o olmasaydı deneyim de birliği ve özdeşliği içerisindeki şu şeyin deneyimi olamazdı. Bu izleği *Deneyim ve Yargı*'nın 15. paragrafındaki algı çözümlemesini ele alarak bir adım daha ileriye götürmek de mümkündür. Burada karşımıza "*Vorgegebenheit*" (*önverilmişlik*) kavramı çıkar. Bizi algılamaya kışkırtan o algı nesnesi (*Gegenstand*), yaşam dünyamızda önceden verilmiştir; daha öne çıkmadan evvel, bizi bu dünyanın gerisinden, zemininden etkilemeye başlar.

Predikasyon öncesi düzlemi gizil (*latent*), belirlenmemiş bir önbilme ve henüz sabitlenmemiş, durağan olmayan bir olanaklar alanı olarak düşünelim. Burada bilmenin kendisini bana edilgin bir biçimde dayatan bir öngörü vardır, henüz bu kökensel, ilksel inanç (*Urglaube*) bilinç tarafından, etkin bir biçimde izlekleştirilmemiştir. Predikasyonun mantıksal

kurallarına göre düzenlenmemiştir. Bilginin izlekleri ve nesneleri ancak böyle bir etkinliğin sonucunda ortaya çıkmış olabilirler. Predikasyon öncesi olanın karşısına Husserl hem kuramsal bilgiyi hem de pratik eylemi koyar. Hem kuramda hem de eylemde, edilgin olarak verilen bilincin kendi kendini aşması (*auto-dépassement*) hareketi içinde aşılır. Merleau-Ponty aşkın ben'e dayalı düşünümsel bir çözümleme yapmayı reddeder ve deneyimi predikasyon öncesi bir yaşam dünyasına geri dönerek açıklayan Husserl'le ilgilenir. *Algının Fenomenolojisi*'nde bu deneyimin özne kutbuna düşünümsel olmayan, gizil, *latent* bir *cogito*'yu yerleştirmiştir.

Merleau-Ponty "*cogito tacit*" terimini kullanırken bu cogito'nun henüz cogito olmadığını ima eder; zaten o çoktan çevreleyen dünyaya ve oradaki başkalarına bedensel yönelimler aracılığıyla örülü vaziyette bulunur. Yine de bu ben nüvesinin, bu ilkel cogito'nun ortaya nasıl çıktığı sorusu karşımızda durmaktadır. Merleau-Ponty'nin Lacan'ın ayna evresine ilgisi bu soruya bir yanıt olabilir. Ben işlevinin ortaya çıkması için başkasıyla ilişki ve imgesel düzeyde yansıtmanın doğurganlığı gerekir. Merleau-Ponty'nin bedenin, her an kişisel olmayan varoluşa gark olabilecek, neredeyse uyuyan, henüz uyanmamış, mahmur, gizil öznesine, yine kartezyen bir biçimde "cogito" adını vermesi manidardır. Böylece Merleau-Ponty kartezyen ontolojik ve epistemolojik varsayımlar yapmaktan, yani aştığı çerçeveye yeniden düşmekten kaçınamaz hale getirecektir. Zaten *Algının Fenomenolojisi*'nin en çok eleştirilmiş yanıdır bu: henüz cogito haline gelmemiş, ama kartezyen bir cogito'yu muştulayan bu cogito'nun yeterince açık olmayan bir biçimde başlangıç noktası olarak kabul edilmesi. Oysaki bu ilksel ben'in doğumu veya varlığa gelişi, Lacancı ayna evresi çerçevesinde açıklanabilirdir ve bu Merleau-Ponty felsefesinin ruhuna çok daha uygun bir yol olabilirdi. *Algının Fenomenolojisi*'nin "Cogito" bölümünde Sartre'ın *L'imaginaire*'ine bol miktarda gönderme yapıldığı

halde Lacan'ın ayna evresine gönderme yapılmıyor olması ilginçtir. Oysa Sartre'ın bu metni ile Lacan'ın ayna evresi aynı dönemde kaleme alınmıştır, çağdaş metinlerdir. Merleau-Ponty Lacan'dan çok daha geç tarihlerde 1958-1951 Sorbonne derslerinde söz edecektir. Cogito bölümü Sartre'ın düşünümsel olmayan cogito tartışmasıyla işaretlenir, onun algı bağlamında bir yeniden yazılması gibidir. Deneyimlerimizin ve düşünümlerimizin kökeninde kendi kendisini dolaysızca tanıyan, hem kendisinin hem de şeylerin bilgisini haiz bir varlığın, cogito'nun bulunduğunu öne sürer Descartes (*AF*, 426). Merleau-Ponty'nin amacı bu varlığın ilksel, birincil olmadığını, onun dayandığı zeminde içkinlikte bir aşkınlık, varlığımla dünyanın varlığı arasında zaten çoktan kurulmuş bir aşkınlık ilişkisi olduğunu söyler (*AF*, 432). Sessiz bir cogito vardır konuşan bir *cogito*'dan evvel, *cogito* kendini ifade etmeden evvel (*AF*, 461). Bu sessiz *cogito*'nun dünyayı bir düşüncede sabitlemek yerine onda kayıp gitmesi, düşünülmek isteyen karmaşık bir dünyanın önünde kendini buluvermesi, sevgi, aşk, nefret ve öfke duygulanımlarıyla bağı, varoluştaki birliğinin kırılganlığı bu bölümün adını anmadığı Lacan'a bir yanıt olabileceği kuşkusunu da uyandırmalıdır.

Ayna Evresine gelelim: Altı aylık ile on sekiz aylık civarındaki bir bebeği, annesi veya başka bir büyük kucağına alarak aynanın karşısına götürür. Yetişkin ile bebek bu bedensel yakınlık, yanyanalık, temas, dokunma, sarılma, ses ortamında, Merleau-Ponty dilinde buna "kesişim" de diyebilirdik, aynadaki görüntülerine bakarlar. Yetişkin aynadaki görüntüyü ikiye bölerek kendisinin ve çocuğun görüntüsü olarak algılamaktadır. Oysa bir görüntüyü kendisinin olarak algılamak çocuğun zaten bildiği bir şey değildir, onun aynaya böyle bakmayı, onda kendisini aramayı, bulmayı öğrenmesi gerekir. Bebeğin bunu yapabilmesi için yetişkinin aynada bebeğe baktığını, bebeğin aynadaki görüntüsüyle bedeni arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğunu fark etmesi, "bilme"si gere-

kecektir. Burada "bilme" derken mantıksal bir faaliyet veya tekrar inşadan söz etmiyoruz. Husserl'in "önbilme" dediği şeyin işlerliğe geçtiği bir andan söz ediyoruz. Bebek kendisini aynadaki imgede bulmadan önce yetişkinin bakışında bulur. Ayna evresinde, çocukla ayna arasında üçüncüyü dışlayan bir ilişki yoktur; aksine, çocuğun imgeyi kendisinin olarak üstlenmesi bir görülme deneyimi yaşamasına bağlıdır. Burada bakışın öznesi öteki veya üçüncüdür (anne veya herhangi bir yetişkin); görülmenin nasılını, çocuğun nasıl göründüğünü o belirler. Çocuk onun tarafından görülmeyi deneyimleyerek kendi imgesini kendisi olarak algılayabilecek, kendisiyle özdeşleşebilecek, ben işlevi de bu imgesel özdeşleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Lacan da Sartre gibi, görülmeyi başkasının bakışında kendi imgenle karşılaşmak olarak düşünür ve kendimizle özdeşleşmemizin başkası sayesinde, başkasının dolayımıyla meydana geldiğine inanır. Bunda elbette Lacan'ın ayna evresinin bir bakış fenomenolojisi tarafından yeniden ele alınması görülebilir. Sartre bunu özgürlük bağlamına taşıdığı ve bu imgesel özdeşleşmeyi özneliğe bütünsel bir biçimde yaydığı için "Başkaları cehennemdir" gibi bir cümle kurabilmiştir. Başkalarının cennet veya cehennem olmaları bize nasıl bir imgemizi sunduklarına, bu imgeyi üstlenirken bizim ne yaşadığımıza bağlıdır. Özdeşlik, kimlik bundan ibaret olsaydı, kendilik bütünüyle başkalarının bakışına bağlı olurdu, ama Lacan'ın altını çizdiği gibi özdeşlik veya kimlik yalnızca imgesel boyutta kalınarak açıklanabilecek bir şey değildir. Öznelerarasılığın, öznenin varlığa gelişini öncelediği imgesel bir düzlem olsa bile, ne olduğunu ve nasıl yaşandığını sadece bu düzlemde kalarak anlayamayız.

Lacan ayna evresinde egonun oluşmasında imgeselin rolünden bahseder. Ego çocuğun bir imgeyi kendi imgesi olarak üstlenmesi sayesinde oluşur. Bende bir özdeşlik veya aynılık biçiminde bir kendiliğin kurulması insanın başkalarıyla ve hatta kendisiyle kurduğu ilişkinin omur-

gasıdır. Bu omurgayı ayakta tutan şey, öznenin kendisine ve başkalarına bir imge, kendi imgesini göstermesidir. Ayna evresinde egonun ilksel özdeşleşmesi sorusu egonun özdeşliğini de aşan, genel bir özdeşlik sorusuyla bağlıdır. Zira ayna evresinde çevreleyen dünyanın algılanmasının imkânına ilişkin yapılar da ben'in ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olarak meydana gelir. Başka deyişle, "ayna evresi" algının fenomenolojisine değerli katkılarda bulunur. Lacan, bebeğin altıncı aydan itibaren bir imagoyu üstlenmesinden söz ettiğinde sadece ilk kez bir kendilik deneyiminin yaşanmasından bahsetmez; kendi bedeninin belirişinin koşullarına ve hatta dünyanın algıdaki belirişinin yapısal koşullarına ilişkin çok önemli saptamaları vardır. "Speküler imge görünür dünyanın eşiği gibidir" diye yazar Lacan.[6] Burada Merleau-Ponty'ninkine benzer bir algı fenomenolojisinin temel yapısal ilkeleri de gündeme gelmektedir. İmagonun üstlenilmesi olayı içerisinde algılayan bedenin algılanması ve algının öznesi olarak bedenin temel bir *Gestalt* yapısına kopmaz bir biçimde bağlanması da söz konusudur. Bu kısa metinde dünyada herhangi bir şeyin bir özdeşliği olabilmesinin koşulları da ortaya koyulur. Anneden ayrılık, anneyle ayrışmamış bir birlikten, Levinas'ın "il y a" [vardır] diyebileceği bir halden çıkış imgesel düzendeki özdeşliğin, kendiliğin temelinde "ötekiyle diyalektik bir özdeşleşmenin"[7] de koşuludur. Daha doğrusu, ötekiyle bu diyalektik özdeşleşme sayesinde anneyle gerçeğin düzenine ait o ayrışma içermeyen birlik bozulur. Lacan'a göre özneleşme süreci ben ile çevreleyen dünya arasındaki ayrılmayla başlar. Bu ayrılma olayı, belirişiyle ve gösterenle ilişkisinin ortaya çıkmasıyla birlikte ele alınmalıdır. Fakat ben'in bir nüvesinin ortaya çıkışıdır bu sadece; esas özneleşme süreci sembolik sisteme girişle ve orada konuşan

6 Jacques Lacan, *Écrits*, s. 77.
7 *Agy*, s. 76.

özne olmakla tamamlanır. Özneye evrensel anlamda özne işlevini kazandıran dildir.[8]

İmgesel ve sembolik düzenleri özdeşliğin kurulduğu iki boyut, iki katman, iki düzen olarak düşünelim. Bunları net bir biçimde birbirinden ayırmak da bir sorun oluşturmaktadır, çünkü ayrılık ontolojik değil, metodolojiktir, anlatım ve açıklama düzlemine aittir. Elbette, başkasının bana yansıttığı imge özdeşliğimin, kimliğimin, kendiliğimin bir parçasıdır ama bunlar hakkındaki tartışmayı da sadece imgesel düzenle sınırlı tutamayız. Şimdiye kadar meramımızı anlatmaya çalışırken "*identité*" sözcüğü için üç karşılık birden kullandık. Özdeşlik (*identité*) ilkin "aynılık" (*mêmeté*) anlamında kullanılır; bu kullanım, bizi felsefe tarihi geleneği içinde farklı ve değişen özelliklere rağmen aynı kalan bir altta yatan (*hypokeimenon, substratum*) fikrine geri götürür. Lacan elbette Hegel ve Heidegger'den sonra bu aynılığı metafizik bir altta yatan gibi göremezdi. Ona göre ben'in, kendine ilişkin bir farkındalığın ortaya çıkması anlamında özdeşleşme (*identité comme ipséité*) bir başkasıyla ilişkide, onun dolayımıyla bir imagonun üstlenilmesiyle başlayan bir süreçtir. Fakat "identité" teriminin bugün bizim kullandığımız manada "kimlik" olarak açıklanması için bu da yeterli değildir. Kimlik, sosyal ve tarihsel toplumsal bir kurgu olduğu için, sembolik düzen içerisindeki öznelikle ilişkilendirilmelidir. Lacan'da sembolik düzen tarihsel dünyaya dayandırılarak değil, tarihsel dünya sembolik düzene bakılarak açıklanır. Sembolik düzeyde meydana gelen, kimlik sahibi olma, kimlik kazanma, kimliklenme olarak özdeşleşme olayı ile imgesel düzeydeki özdeşleşmeyi birbirlerinden ayırt etmek gerekir. Sembolik düzlemde kimlik kazanan özne, konuşan, anlam ifade eden bir öznedir ancak bunu belli bir sembolik konumdan, o konumu zaten çoktan üstlenmiş olarak ve Öteki ile bir ilişki içerisinde yapar. Bu açıdan her kimlik kazanma süreci aynı zamanda sistem tarafın-

8 *Agy.*

dan, sistemin konumları, yasaları, normatif denklemleri vs. tarafından bir kimliklendirilmedir.

Ayna evresine fenomenolojik bir gözle baktığımızda, başkasıyla ilişkinin ilkin bir spekülarizasyon olduğunu görürüz. Bu spekülarizasyon içerisinde başkasının bedeni ile benimki arasında Husserl'in *Descartesçı Meditasyonlar*'ın beşincisinde sözünü ettiği bir ikileşme (*paarung*) meydana gelmektedir. İşte Lacan'da ben ile başkası arasındaki ayrımın kökünde bu ikileşme vardır. Burada speküler ilişki, ilişkide olan terimleri meydana getirmektedir. Bu ilişkiden önce ayrı olan ne bir ben vardır ne de bir başkası. Bu ilksel ben özdeşlemenin ilk ben'idir. Bireyin hayatı boyunca gireceği başka özdeşleşme ilişkilerinin yatan odur ve ondan başka bir töz de yoktur. Bu felsefenin kişisel özdeşlik sorunsalına verilmiş Hegelci bir yanıttır aslında. Husserl'in Beşinci Meditasyon'u buna göre hâlâ Decsartesçı solipsizmin riskleriyle karşı karşıyadır.

Ne var ki sözü edilen speküler ilişkide bir ikilik, dahası bir salınım bulunur: Eğer imago bebek tarafından başarılı bir biçimde üstlenilmişse narsistik bir yatırım yapılmış, bedensel bir bütünlük hissedilmiş ve bir kendinden memnuniyet duygusu yaşanmıştır. Fakat başkasıyla kurulan speküler ilişki bu etkiyi yaratacak şekilde çalışmaz, kesilir veya işlevini yerine getirmezse ben bedensel diyebileceğimiz bir kırılma, parçalanma yaşayacaktır; ilişkideki aksaklık beni tahrip olmayla karşı karşıya bırakacak ve bu da bir saldırganlığa yol açabilecektir. Öznenin bu kırılmayla başa çıkacağı düzen sembolik-tir ve bu da arzunun diyalektiğine girmeyi gerektirir.

Lacan bir Freud yorumcusudur, Freud'un yapısalcı dilbilimi kullanan bir okuru: Ona göre, insana özgü olan arzu, dürtülerin yanı sıra, yasaya girmeyi, iğdiş edilme korkusunu, sembolik düzeni ve dolayısıyla da gösterenle özgül bir ilişkiyi gerektirir. Cinsiyet farkı da Lacan tarafından işte bu noktada yeniden yorumlanır. Merleau-Ponty sembolik edimi bedensel ifadenin bir devamı olarak ele aldığı için bedeni

cinsiyetli olarak düşünmeye kalkıştığı halde cinsiyet farkını düşünmeyi tam olarak başaramayacaktır. Kanımca bu onun fenomenolojisini Lacan'ın psikanalizinin gerisinde bırakan en önemli eksikliklerden birisidir. Lacan'a göre sembolik düzendeki özne, bir "ego", bir "bilinç", bir "cogito" değildir artık: Onu, toplumsal olarak cinsiyetlendiren, belli bir somut durumda rolünü oynamanın birtakım imkânlarına sahip birey yapan sembolik ilişkiler tarafından kurulmuştur. Ayna evresi, başkasıyla ilişki yoluyla ego'nun bedenli bir varlık olarak, bir özdeşlik veya kimlik olarak oluşması hakkındadır. Tartışmanın yanıtını aradığı soru, hangi anlamda, hangi ölçüde bu ego oluşumunun sembolik düzen tarafından özneleştirilmeyi veya bireyleştirilmeyi öncelediğidir. Lacan gerçeği askıya alır, imgeselin rolünü sınırlandırır ve öznelliğin temel olarak sembolik düzen tarafından kurulmuş olduğunu iddia eder. Lacan için özneler sembolik sistemde konumlanmışlardır; hem bu konumlanmışlıkları hem de gösteren, gösterenlerin dolaşımı ve bunun otomatik tekrarı sayesinde sembolik mübadelelerini sürdürürler.

Lacan'ın öznellik kuramı anlam ifade etmeyle ilgilidir ve eksiklik olarak arzu mefhumuna bağlıdır. Arzunun imkânı, bilinçdışının oluşumu ve gösterenle ilişki birbirinden ayrılmaz. Lacan gösteren hakkındaki kuramını, 1956 tarihli "Çalınmış Mektup Üzerine Seminer"inde açıklamıştır.[9] Kaba hatlarıyla tarif edersek, dili, ne şeylerden, ne kavramlardan ne de adlardan yola çıkarak kavrayabiliriz. Gerçek (*real*) her ne ise, ki aslında ne olduğu hiç fark etmez, bizim öznelerarası biçimde ikamet ettiğimiz bir dünya olması ve orada öznenin bireysel bir hakikatinin hasıl olması, gösterenin maddeselliği, gösterenler arasındaki farklılaşma ilişkisi, gösterenlerin oluşturduğu algoritmik zincir sayesindedir. Lacan, özneyi insan olarak değil, insanı özne olarak tanımlamaktadır. Her halükârda bir insan olduğunu düşünmeden edemediğimiz

9 Jacques Lacan, "Seminar on the Purloined Letter", *Écrits*, s. 6-50.

öznenin özü, onun biyolojik türdeki varlığı değil, kendisini gerçeğin düzeninin ötesinde var olan bir düzende, "sembolik düzen" adını verdiği düzende ifade edebilmesidir. Sembolik düzen gerçek düzenin üstüne koyulmuştur ve ona katılmadan bağlı kalır ve onu karmaşıklaştırır[10] Merleau-Ponty bu sembolik düzen düşüncesinde Lacan'ı takip etmiyor, bir ten ontolojisi yönüne gitmeyi tercih ediyor, dili ve semboliği bu ontoloji içinden kurmaya çalışıyor *Görünür ve Görünmez*'de. Ancak bunun bir sonucu da onun iktidar, tahakküm, şiddet gibi etik ve siyasi açıdan önemli meseleleri düşünmeye pek de elvermeyen, tenin ontolojik şiirinden dokunmuş bir algı dünyasına hapsolmasıdır.

Merleau-Ponty ilksel bilincin sessizliğinden söz ediyor, yalnızca sözcüklerin değil, şeylerin de demek istedikleri şey (*Meinen*) bu zeminde belirmektedir — bu belirme "ilksel anlamlandırmanın çekirdeği (*le noyau du signification primaire*) olarak tespit edilmiştir. Diğer adlandırma ve ifade etme edimleri bu çekirdeğin etrafında örgütlenirler. Merleau-Ponty bu "sessiz" veya "dilsiz" dediği bilincin içindeki sesleri duymaya çalışacaktır. Dünyanın özü, dünya idesinde (söylemde bir izleğe indirgenen dünyada) bulunmaz, tüm izlekleştirme öncesinde dünyanın aslında ne olduğuna bakılmalıdır. Duyumculuk dünyayı indirger çünkü nihayetinde kendi hallerimizden başka bir şeye sahip değilizdir. Aşkın idealizm de dünyayı indirger, eğer dünyanın bir kesinliği olacaksa dünya düşüncesi ya da bilinci sıfatıyla olacaktır bu. Aşkın idealizm dünyayı bilince içkin kılar ve bilginin yalın bağlılaşığı haline getirir — bu yaklaşımın sonucunda şeyler belirişlerinin nasılında betimlenemezler; yani şeylerin *aséité*'si iptal edilmiş olur. Merleau-Ponty'nin istediği şey ise kendi üstümüze dönüp, düşünme öncesi dünyanın belirişini söyleyen noematik bir çözümleme yapmaktır. Merleau-Ponty Lacancı anlamda

10 Jacques Lacan, Le Séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, Paris: Editions du Seuil, 1998, s. 461.

gerçek'in (*réel*) bir betimlemesini yapmak ister. Ona göre bizim hakikatimizi (*vérité*) kuran ilk katman budur. Lacan buna itiraz eder; çünkü ona göre gerçeğin öznenin hakikatiyle böyle bir ilişkisi yoktur. Öznenin hakikati sembolik düzlemdedir. Sembolik düzlemden bağımsız olarak gerçeğe herhangi bir temas olsa olsa "travma"dır. Merleau-Ponty ayna evresi öncesi düzeni söylemeye, şeylerin dilsizce konuştuğu, ben, başkası, dünyanın ayrı olmadığı tensel bir dünyaya geri dönmeye çalışmaktadır. Fakat Lacan'ın psikoz üzerinde yaptığı çalışmaları bilmediği için olsa gerek, bu dünyanın aslında parça parça, parçalanmış, dağılmış bir dünya olduğunu fark etmez gibi görünür.

Biz algının dünyasında "gerçek"in içinde olabiliriz ama "hakikat"in dünyasının içinde değilizdir. Hakikati düşünebilmek için algı sorunun aşılması gerekir. Bu bizim Hegel'den beri bildiğimiz bir şeydir esasında. Algı düzlemini aştığımızda düşüncelerin mutlak açıklığına ulaşacağımız sanılmasın sakın. Öteki'nin, bireyi aşan bir normativitenin, dekonstrüksiyonun sürekli işlemesi gereken etik ve siyasi bir mücadele alanına girmiş oluyoruz algı düzlemini aştığımızda. Dünya tecrübeme sadık kalmamak anlamına gelmiyor bu, yaşadığım dünyayı daha iyi anlamam ve değiştirmem anlamına geliyor.

Kaynakça

Bernard Baas, "L'élaboration phénoménologique de l'objet a: Lacan avec Kant et Merleau-Ponty", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, c. IV, Phénoménologie et Psychanalyse, 1997.

Jacques Garelli, "Héritage husserlien et expérience merleau-pontienne" dans *Merleau-Ponty Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF.

Edmund Husserl, *Les méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953.

Edmund Husserl, *Expérience et jugement*: *Recherche en vue d'une génélogie de la logique*, Paris, PUF, 1970.

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philo-*

sophie phénoménologique pures. - Tome 2, Recherches phénoménologiques pour la constitution, PUF.

Emmanuel de Saint Aubert, *Vers Une Ontologie Indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, 2006.

Jacques Lacan, Le Séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, Paris: Editions du Seuil, 1998.

Jacques Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York, London: W.W. Norton and Company, 2006.

Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Éditions Gallimard, 1960.

Jean Paul Sartre, *L'imaginaire*, Folio Essais, Gallimard, 1986.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1976.

SÖZLÜK

FRANSIZCA

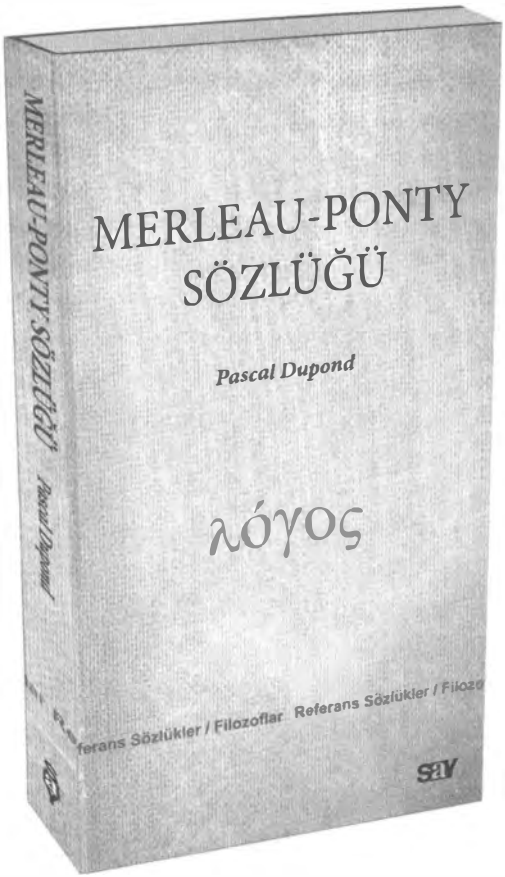
Absence: namevcudiyet, mevcut olmama
Affecter: etkilemek, duygulandırmak
Affection: etkileniş, duygulanış
Affectivité: duygulanım, etkilenme
Altération: başkalaşım
Altérité: başkalık
Ambivalent: müphem
Antéprédicative: yüklem öncesi
Apparaitre: tezahür
Association: çağrışım
Attention: dikkat
Authenticité: otantiklik
Autre: başka
Chair: ten
Charnel: tensel
Charniere: menteşe
Chiasme: kesişme
Comportement: davranış
Connaissance: bilgi
Conscience de soi: öz-bilinç, kendinin bilinci
Contingence: zorunsuzluk
Corps: vücut
Corps propre: öz-vücut, kendinin vücudu
Corps vivant: yaşayan vücut
Corporéité: vücudiyet
Creux: oyuk, çukur
Déhiscence: açılma, çatlama
Dévoilement: ifşa olma, gizli olanın örtüsünün kaldırılması
Différentiation: farklılaşma

Différence dans l'idéntité: farklılıktaki özdeşlik
Dimension: boyut
Diplopie: ikili bakış
Dualité: ikilik
Ecart: denksizlik, taşkınlık
Empietement: sınırı ihlal etmek, birbirinin-sınırını-çiğnemek
Enjambement: taşma
Epaisseur: kalınlık
Eternité existentielle: varoluşsal bengilik
Etre brut: ham varlık
Etre charnel: tensel varlık
Etre-dans-le-monde: dünya-içinde-varlık, dünyada-olmak
Etre de déflation: çökme varlığı
Etre vertical: düşey varlık
Expérience: deneyim
Expression: ifade
Extériorité: dışsallık
Facticité: olgusallık
Finitude: sonluluk
Foi: inanç
Fondation: kuruluş, temellendirme
Immanence: içkinlik
Immédiat: dolaysız
Immédiateté: dolaysızlık
Imminente: hep olmak üzere
Incarnation: vücut bulma, ete kemiğe bürünme
Indifférenciation: farklılaşmamışlık
Inhérence: ayrılmazlık
Intelligible: anlaşılabilir
Intentionnalité: yönelimsellik
Intentionnalité intérieur à l'être: varlığa dahili yönelimsellik
Intentionnalité opérante: işlevsel yönelimsellik
Intersubjectivité: öznelerarasılık
Intériorité: içsellik
Invisible: görünmez
Manifester: ortaya çıkarmak, ifşa etmek
Membre fantôme: hayalet uzuv
Mienneté: benim-olma
Néant: hiçlik
Négation: olumsuzlama

Niveau: seviye
Omniprésence: her yerde mevcut olma
Ontique: ontik
Opacité: matlık, saydamsızlık
Parole parlante: konuşan söz
Parole parlée: konuşulan söz
Passivité: edilginlik
Perception: algı
Phénomène: fenomen
Positivité: olumluluk
Présence à soi: kendine mevcut olma
Promiscuité: geçişlilik, birbirine karışma
Rayon du monde: dünya ışını
Réflechi: üzerine düşünülmüş
Réflexion: düşünüm
Rien: hiç, hiçbir şey
Réversibilité: tersine çevrilebilirlik
Sedimentation: tortulaşma
Sensation: duyum
Sentiment: his
Sensible: duyusal
Simultaneité: eşzamanlılık
Structure: yapı
Survol: tepeden bakış
Synthèse de transition: geçiş sentezi
Temporalité: zamansallık
Totalité: bütünlük
Transcendance: aşkınlık
Transitivisme: geçişlilik
Vérité: hakikat

ALMANCA
Abschattung: eskiz, profil, siluet, Merleau-Ponty perspektif olarak da tercüme eder.
Auffassung: kurma, inşa etme
Bemerken: fark etmek
Erlebnis: yaşantı
Darstellung: temsil, sunum
Einfühlung: empati, duygudaşlık
Empfindung: duyum

Entgegenwartigung: mevcudiyetten çıkma
Erscheinung: görünme, görünür olma, fenomen, tezahür
Fundierung: kuruluş
Gestalt: form, biçim veya dinamik konfigürasyon.
Gestaltung: formun yaratılış süreci
Inhalt: içerik
In-der-Welt-sein: dünya-içinde-varlık, dünyada-olmak
Lebensführung: yaşam tarzı
Lebenswelt: yaşam dünyası, yaşantı dünyası
Meinung: anlam yönelimi
Offenheit: açıklık
Selbstaufhebung: kendi kendini aşma
Selbsheit: kendilik
Sinngebung: anlam verme
Stimmung: halet-i ruhiye, ruh durumu
Sinngenesis: anlam oluşumu
Umwelt: çevre, çevreleyen dünya
Urdoxa: kökensel kanı
Urglaube: kökensel inanış
Wahrnehmung: algı
Wesen: öz, eidos



Bu sözlük, Merleau-Ponty'nin metaforik ve karmaşık gibi görünen ama aslında ince bir şekilde işlenmiş üslubunu aydınlatmak için hazırlanmıştır. Bu üslup, halihazırda bizim yerimize düşünen eskimiş felsefi kategorilerden çıkarak fenomenolojinin betimleyici gücünü yeniden ortaya koymaya çalışır. Söz konusu anlatım, dilin kullanımıyla kemikleşmiş kategorileri kırarak, onları birbirleriyle kesişecekleri bir dünyaya yerleştirir. Yazarın metaforik anlatımı, eskimiş felsefi kavramların keskin ayrımlarını bir kenara bırakıp bizi algının kökensel mevcudiyetine davet eder. Böylece karşımıza Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu felsefi eserden daha fazlasını içeren bir program çıkar, öyle ki bu program artık yazara ait olduğu kadar bize de aittir.

Merleau-Ponty, Çağdaş Fransız felsefesinin temelindeki akımları anlamamız için mükemmel bir örnektir. Filozofa göre bugünün felsefesi ne görkemli klasik rasyonalizm gibi hakiki bir fikri mutlak bir varlıkla çakıştırabilir ne de kendini hakikatin yıkıcısı olacak bir göreceliğe indirgemeyi onaylar. O daha çok, sonluluk ve olgusallık ufkunda, hakikatin öne çıkışını düşünmeyi önerir. Söz konusu girişim varoluşun hakikatinin ve sonluluğunun (ve hatta felsefenin imkânının) kökensel biçimde birbirine düğümlendiği yere yavaş bir çıkıştır.

Hazırlanan bu seçkide Merleau-Ponty'nin düşünce dünyasının fenomenoloji ile ilişkisinin yanında, felsefe dışı alanların sorularını da içine alan eksenini betimlemek hedeflendi. Dolayısıyla, Fransız filozofun, psikanaliz, *Gestalt* psikolojisi, doğabilimleri ve hiç şüphesiz resim ve sinema ile olan etkileşimi ortaya koyuldu.

Emre Şan

internet satış:
saykitap.com
30 TL
ISBN 978-605-02-0403-2
9 786050 204032
SAY YAYINLARI