

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK
ONTOLOJİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME: ALGI VE
DİLDE TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK TEZİ

Burcu BAŞARAN

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

2024

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME: ALGI VE DİLDE TERSİNE
ÇEVİRİLEBİLİRLİK TEZİ

Burcu BAŞARAN

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

İZMİR – 2024

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : BURCU BAŞARAN
Öğrenci No : 2016800799
Tez Başlığı : Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme: Algı Ve Dilde Tersine Çevrilebilirlik Tezi

Savunma Tarihi : 24/04/2024

Danışmanı : Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Kubilay AYSEVENER	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr.R.Levent AYSEVER	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç. Dr. Özcan YILMAZ SÖTÇÜ	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	
Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ	- Mimar Sinan Üniversitesi	
Doç. Dr. Seyit COŞKUN	- Ankara Üniversitesi	

BURCU BAŞARAN tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği() / oy çokluğu() ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Asuman ALTAY
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Merleau-Ponty’nin Fenomenolojik Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme: Algı ve Dilde Tersine Çevrilebilirlik Tezi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15/04/2024

Burcu BAŞARAN



ÖZET

Doktora Tezi

Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme: Algı ve Dilde Tersine Çevrilebilirlik Tezi

Burcu BAŞARAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Maurice Merleau-Ponty, felsefi serüveni boyunca Kartezyen geleneğin ve onun takipçileri olan empirist ve entelektüalist geleneklerin neden olduğu zihin-beden, özne-nesne, içkinlik-aşkınlık düalizmlerini eleştirmiş; felsefesini bu geleneklerin karşı karşıya kaldığı skeptizm ve solipsizm tehdidinden korumaya çalışmıştır. Bu doğrultuda orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde empirist ve entelektüalist geleneklerin indirgemeci yaklaşımlarına alternatif olarak bedenselliği merkezine aldığı fenomenolojik yöntemini sunar. *Algının Fenomenolojisi*'nde öne sürdüğü özne-beden kavramının geleneğin miras bıraktığı ikilikleri aşmakta başarısız olmasının ardından Merleau-Ponty son eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de felsefesini kalbine ten ve tersine çevrilebilirlik kavramlarını yerleştirdiği bir ontolojiye doğru genişletir. Merleau-Ponty'nin eserleri arasında bir süreklilik, terminolojik değişim ve gelişme vardır. Henüz *Algının Fenomenoloji*'sinde dahi son eserinin ontolojik izlerine rastlamak mümkün olduğu için onun fenomenolojisi bir fenomenolojik ontolojidir.

Bu çalışma Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisinden hareketle ortaya koyduğu ben, başkası ve dünya arasındaki içsel ve karşılıklı ilişkiyi açığa çıkaran tersine çevrilebilirlik kavramının incelenmesini amaçlamaktadır. Görünür dünyada ikamet eden algı ve görünmez dünyada işlev gören dil olmak üzere iki veçhesi bulunan tersine çevrilebilirlik tezinde Merleau-Ponty görünür dünyada ben, nesneler/dünya ve başkası; görünmez dünyada ise dil ve dünya

arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini göstermeye çalışır. Bu doğrultuda çalışmamız görünür ve görünmez ile algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin gösterilmesiyle geleneksel monizmin yol açtığı özdeşlik probleminin ve geleneksel düalizmin neden olduğu özne-nesne, içkinlik-aşkınlık karşıtlığının Merleau-Ponty'nin 'farklılık-içinde-özdeşlik' fikriyle nasıl aşılabileceği sorusunu konu edinecek ve onun monist ve düalistik olmayan bir fenomenolojik ontoloji ortaya koyma çabasını açıklamaya çalışacaktır. Çalışmamız nihayetinde görünür ve görünmez, algı ve dil, dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin düğüm noktasında metaforik/yaratıcı dil edimlerinin yer aldığına dair bir yorum sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Merleau-Ponty, Fenomenolojik Ontoloji, Tersine Çevrilebilirlik, İç İç Geçme, Kesişme, Farklılık-İçindeki-Özdeşlik, Özne-Beden, Ten, Algı, Dil, Metafor.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
An Inquiry on Merleau-Ponty's Phenomenological Ontology: The Reversibility
Thesis in Perception and Language
Burcu BAŞARAN

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

Throughout his philosophical journey, Maurice Merleau-Ponty criticized the dualisms of mind-body, subject-object, and immanence-transcendence caused by the Cartesian tradition and its followers, the empiricist and intellectualist traditions. He attempted to protect his philosophy from the threat of skepticism and solipsism faced by these traditions. In this regard, in his mid-period work *Phenomenology of Perception*, he presented his phenomenological method, centering on embodiment, as an alternative to the reductionist approaches of empiricist and intellectualist traditions. After the concept of body-subject he proposed in the *Phenomenology of Perception* failed to overcome the dualities inherited by tradition, Merleau-Ponty expanded his philosophy towards an ontology in which he placed the concepts of flesh and reversibility at the heart of his last work, *The Visible and the Invisible*. There is continuity, terminological change, and development among Merleau-Ponty's works. Since it is possible to encounter ontological traces of his last work even in the *Phenomenology of Perception*, his phenomenology is a phenomenological ontology.

This study aims to examine the concept of reversibility introduced by Merleau-Ponty, which reveals the internal and reciprocal relationship between the self, the other, and the world, and is based on his phenomenological ontology. In the reversibility thesis which has two aspects, i.e., perception inhabiting in the visible world and language functioning in the invisible world,

Merleau-Ponty attempts to demonstrate the reversibility relationship between the self, the objects/world and the other in the visible world, and between language and the world in the invisible world. In this line, our study will focus on the question of how the problem of identity arising from traditional monism and the opposition of subject-object, immanence-transcendence caused by traditional dualism can be overcome through Merleau-Ponty's idea of 'identity-within-difference', by showing the reversibility relationship between the visible and the invisible, perception and language, and will try to explain his effort to put forward a non-monist and a non-dualistic phenomenological ontology. Our study will ultimately offer an interpretation that metaphorical/creative language acts are at the crux of the reversibility relationship between the visible and the invisible, perception and language, and language and world.

Keywords: Merleau-Ponty, Phenomenological Ontology, Reversibility, Intertwining, Chiasm, Identity-within-Difference, Body-Subject, Flesh, Perception, Language, Metaphor.

**MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME: ALGI VE DİLDE TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK TEZİ**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

**MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİNİN TEMEL
KAVRAMLARI VE FELSEFİ KAYNAKLARI**

1.1.KARTEZYEN GELENEĞİN YOL AÇTIĞI ZİHİN-BEDEN DÜALİZMİ	7
1.2. EMPİRİST VE ENTELEKTÜALİST GELENEKLERİN YOL AÇTIĞI BİLİNÇ-BEDEN DÜALİZMİ VE SKEPTİSİZM İLE SOLİPSİZM PROBLEMİ	10
1.3. GELENEĞİN BİLİNÇ-BEDEN DÜALİZMLERİ KARŞISINDA MERLEAU- PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ÖZNE-BEDEN KAVRAYIŞI	12
1.3.1. Husserl’in Yaşayan Beden Kavramı	12
1.3.2. Merleau-Ponty’nin Yaşayan Beden Kavramı	15
1.4. ALGININ ÖNCELİĞİNİN EPİSTEMOLOJİK TEZİ VE FENOMENLERİN ÖNCELİĞİNİN ONTOLOJİK TEZİ	20
1.4.1. Algının Anonimliği	24
1.5. DESCARTES’İN <i>COGITO</i> ’SU KARŞISINDA MERLEAU-PONTY’NİN SESSİZ <i>COGITO</i> ’SU	26
1.6. MERLEAU-PONTY’NİN TEN KAVRAMI	32

İKİNCİ BÖLÜM

ALGININ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ

2.1. TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK TEZİNE GİRİŞ	37
2.2. ALGI VE DÜNYA ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ	38
2.2.1. Çifte duyum Fenomeni: Bedenimin Kendi İçindeki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi	38
2.2.1. Bedenim ve Nesneler Arasındaki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi	43
2.2.2. Bedenim ve Başka Beden Arasındaki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MERLEAU-PONTY'NİN DİL FELSEFESİ

3.1. MERLEAU-PONTY'NİN DİL FELSEFESİNİN DÖNEMLERİ	54
3.2. MERLEAU-PONTY'NİN ERKEN DÖNEM DİL FENOMENOLOJİSİNDE İFADENİN JEST TEORİSİ	62
3.3. FUNDIERUNG TEORİSİ	72
3.4. MERLEAU-PONTY'NİN ORTA DÖNEM DİL FELSEFESİ	79
3.5. İÇ-REFERANSLILIK VE DIŞ-REFERANSLILIK TARTIŞMASI	92

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİLİN TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ

4.1. GÖRÜNÜR VE GÖRÜNMEZ ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ	103
4.2. ALGI VE DİL ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ	109
4.3. METAFORİK DİL VE DÜNYA ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ	115
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	151
EKLER	

GİRİŞ

Fransız bir filozof olan Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), felsefi serüveni boyunca eserlerinde¹ bir yandan monizmi reddederken diğer yandan Kartezyen geleneğin ve bu geleneğin takipçileri olan empirist ve entelektüalist geleneklerin yol açtığı zihin-beden, özne-nesne, içkinlik-aşkınlık düalizmlerini eleştirmiş; felsefesini bu geleneklerin karşı karşıya kaldığı skeptizm ve solipsizm tehdidinden korumaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde (*Phénoménologie de la perception*) empirist ve entelektüalist geleneklerin indirgemeci yaklaşımlarına çözüm olarak algının bedensellikten bağımsız düşünülemeyeceğini ileri sürdüğü fenomenolojik yöntemini ortaya koyar.

Merleau-Ponty'i felsefe tarihinde özgün kılan nokta onun bedenselliği algı fenomenolojisinin kalbine yerleştirerek ilk defa tam anlamıyla beden felsefesi yapan bir filozof olmasıdır. O, *Algının Fenomenolojisi*'nde öne sürdüğü özne-beden/yaşayan beden ve sessiz *Cogito* kavramlarının geleneğin miras bıraktığı ikilikleri aşmakta başarısız olması nedeniyle felsefesini gözden geçirerek son eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de (*Le visible et l'invisible*) merkezine ten kavramını aldığı bir ontolojiye doğru genişletmiş ve geleneğin monizm ve düalizmlerine karşı mücadelesini ten ontolojisi üzerinden sürdürmeye devam etmiştir. Merleau-Ponty'nin en başından beri projesi bir ontoloji ortaya koymaktır. Henüz *Algının Fenomenoloji*'sinde bile son eserinin ontolojik izlerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi aslında bir fenomenolojik ontolojidir.

Algının Fenomenolojisi'den *Görünür ile Görünmez*'e kadar geçen süreçte Merleau-Ponty rotasını dil felsefesine doğru çevirerek yazılarında dil meselesini

¹ Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology* adlı eserinde Merleau-Ponty'nin eserlerini “erken, orta ve geç” dönem olmak üzere “üç dönem”de inceler: “1944’e kadar olan” ve yoğun bir şekilde “psikolojik kuram” üzerine yazdığı özellikle 1942 tarihli *Davranışın Yapısı*’nı (*La Structure du comportement*) içeren “erken dönem”, 1945’te *Algının Fenomenolojisi*’nin (*Phénoménologie de la perception*) yayınlanmasıyla başlayan ve sonrasında 1958’e kadar özellikle yapısalcılıkla birleştirdiği dil fenomenolojisini merkeze aldığı makalelerini (özellikle “Le Langage” ve “Le Langage Indirect et Les Voix Du Silence”) ve ders notlarını içeren “orta dönem”, 1959-1960’da başlayan ve 1961 senesindeki beklenmedik ölümüyle sona eren geleneksel ontolojiler karşısında kendi ontolojisini bariz bir şekilde ortaya koyduğu, 1961 tarihli *Göz ve Tin* (*L’Œil et l’esprit*) ve ölümünden sonra 1964 yılında yayınlanan *Görünür ile Görünmez*’i (*Le Visible et l’invisible*) içeren “geç dönem” (Dillon, 1988: 254). Bu bağlamda çalışmamız onun orta ve geç dönem eserleriyle sınırlı tutulacaktır.

merkezi konuma getirir. Onun bu hamlesi önceki düşüncelerini terk etmekten ziyade bir tavır değişikliğidir. Zira onun eserleri arasında radikal bir kopuştan ziyade bir süreklilik, terminolojik bir değişim ve gelişme vardır. Bu nedenle o *Algının Fenomenoloji*'sinden sonraki orta ve geç dönem eserlerinde sessiz *Cogito* terminolojisini terk ederek *Algının Fenomenolojisi*'nde tanıştırdığı ve geçiş dönemi makalelerinde vurgusunu arttırdığı konuşma (*parole parlante*) kavramı ile düşüncesini yaratıcı, sanatsal, şiirsel ve metaforik bir dille sessizlik kavramı üzerinden sunacaktır. Bu noktadan sonra onun felsefi sorgulaması sessizlik ve dil arasında kurduğu karşılıklı ilişki olacaktır.

Görünür ile Görünmez'in merkezi öneme sahip bir diğer kavramı ise Merleau-Ponty'nin ten ontolojisini üzerinde şekillendireceği ancak ani ölümü nedeniyle tamamlanmamış bir proje olarak kalan ve yorumcular arasında birtakım tartışmalara yol açmış olan tersine çevrilebilirlik (reversibility) kavramıdır. Onun tersine çevrilebilirlik kavramı Martin C. Dillon, Claude Lefort, Anya Daly, Rosalyn Diprose gibi pek çok Merleau-Ponty yorumcusu tarafından 'tersine çevrilebilirlik tezi' (reversibility thesis) olarak problematize edilmiştir. "Tersine çevrilebilirlik tezi; ben, başkası ve dünyanın özünde ilişkisel olduğu tezidir." (Daly, 2016a: 161).

Bu çalışma Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisinden hareketle ortaya koyduğu ben, başkası ve dünya arasındaki içsel, karşılıklı ve süreklilik içeren ilişkiyi açığa çıkaran tersine çevrilebilirlik tezinin incelenmesini amaçlamaktadır. Dillon tersine çevrilebilirlik tezinin iki veçhesi olduğunu ileri sürer: görünür dünyada ikamet eden algı ve görünmez dünyada işlev gören dil. Merleau-Ponty görünür dünyada ben, nesneler/dünya ve başkası arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini; görünmez dünyada ise dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini göstermeye çalışacaktır. Nihayetinde o tersine çevrilebilirlik tezi ile görünür dünyadaki algı ile görünmez dünyadaki dil arasındaki iç içe geçme ve kesişmeyi açığa çıkarmayı hedefler. Bu minvalde çalışmamız görünür ve görünmez, algı ve dil, dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin gösterilmesiyle geleneksel monizmin yol açtığı özdeşlik probleminin ve geleneksel düalizmin neden olduğu özne-nesne, zihin/bilinç-beden, içkinlik-aşkınlık karşıtlığının Merleau-Ponty tarafından nasıl aşılabileceği sorusunu merkezine alacak; onun monizm-düalizm kutuplaşması karşısında tersine çevrilebilirlik teziyle ortaya koyduğu 'farklılık-

içinde-özdeşlik' fikriyle hem monist olmayan hem de düalist olmayan bir ontoloji kurma çabasını açıklamaya çalışacaktır. Nihayetinde çalışmamızda Renaud Barbaras, James M. Edie, Jerry H. Gill, Glen Mazis gibi Merleau-Ponty yorumcuları rehberliğinde algı ve dil, dil ve dünya, görünür ve görünmez arasındaki tersine çevrilebilir ilişkinin kurulmasında metaforik/yaratıcı dil edimlerinin anahtar rolü oynadığına dair bir yorum sunulacaktır.

Çalışmamızın ilk bölümünde tersine çevrilebilirlik tezini tartışmaya zemin oluşturmak için Merleau-Ponty'nin altta yatan temel kavramlarını ve onun fenomenolojik ontolojisini ortaya koymaya iten felsefi kaynakları açıklayacağız. Bu doğrultuda öncelikle Kartezyen geleneğin ve onun ardılları olan empirist ve entelektüalist geleneklerin neden olduğu zihin-beden, özne-nesne, içkinlik aşkınlık düalizmlerinin karşı karşıya kaldığı solipsizm ve skeptisizm tehdidi altında zihni/özneyi bedenden ve yaşam dünyası deneyiminden kopardığını belirtecek; Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde geleneğin düalizmlerini aşmak için ileri sürdüğü beden merkezli fenomenolojisi ile zihni/özneyi bedenselliğine kavuşturarak yeniden yaşam dünyasına nasıl döndürdüğünü göstereceğiz. Ardından öznellik ve bedensellik kavrayışları bakımından Merleau-Ponty ve Husserl fenomenolojilerinin yöntemsel, amaçsal ve terminolojik benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyacağız. Onun *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'in *Ideen II*'de maddi/cismani beden (*Körper*) karşısında yaşayan bedene (*Leib*) yaptığı vurguyu takip ederek felsefesine tanıştırdığı özne-beden, yaşayan beden, benim bedenim kavramlarını açıklayarak bu kavramların Kartezyen geleneğin zihin/bilinç-beden düalizmine karşı nasıl bir çözüm sunduğunu detaylandıracağız. Sonrasında onun ontolojik düalizmleri aşmak için ortaya koyduğu tersine çevrilebilirlik kavramının kalbinde algının önceliği tezinin yer aldığını ileri sürerek onun algı fenomenolojisini açıklayacağız. Merleau-Ponty'nin algının düşünceye olan önceliğini savunarak ortaya koyduğu *Fundierung* (temel) teorisini, refleksif özellikteki Kartezyen *Cogito*'ya alternatif olarak felsefesine tanıştırdığı -refleksiyona tabi olmamış ve anonim nitelikteki- sessiz *Cogito* kavramını mercek altına alarak inceleyeceğiz. Bedenselliği merkeze aldığı algı fenomenolojisinde sessiz *Cogito* kavramının Kartezyen düalizmi aşmakta yetersiz kaldığını fark etmesinin ardından terminolojik bir değişikliğe giderek geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de düşüncesini

tersine çevrilebilirlik, kesişim, iç-içe geçme, yarıma kavramları üzerinden bir ten ontolojisine doğru nasıl genişlettiğini açıklayacağız. Son olarak onun ten kavramının detaylı bir betimlemesini sunacağız.

İkinci ve dördüncü bölümleri tersine çevrilebilirlik tezinin iki veçhesi olan algının tersine çevrilebilirliği ve dilin tersine çevrilebilirliği bağlamında ele alacağız. Merleau-Ponty'nin hem geleneksel düalizmden kaynaklı zihin-beden, özne-nesne, içkinlik-aşkınlık ayrımlarını hem de monizmden kaynaklı özdeşlik problemini aşmasının tam da tersine çevrilebilirlik tezinin 'farklılık-içinde-özdeşlik' fikriyle mümkün olacağını ileri süreceğiz.

İkinci bölümde tersine çevrilebilirlik tezinin ilk veçhesi olan algının tersine çevrilebilirliğini bedenin kendisiyle ilişkisi, bedenin cansız nesneler ve dünya ile ilişkisi ve bedenin başka bedenlerle ilişkisi olmak üzere üç aşamada inceleyeceğiz. Tersine çevrilebilirliğin ilk aşaması olan bedenimin kendisi ile olan ilişkisini göstermek için Merleau-Ponty'nin Edmund Husserl'den devraldığı bedenin kendi içinde hem özne/dokunan hem de nesne/dokunulan olma niteliği taşıyan ikili bir yapısı olduğunu ileri süren çifte duyum fenomenine başvuracağız. Öncelikle Husserl ve Sartre'ın çifte duyum fenomenini açıklayacak; ardından Merleau-Ponty'nin çifte duyum fenomenini *Algının Fenomenolojisi*'nde dokunma duyusu, *Görünür ile Görünmez*'de ise dokunma ve görmenin birleşik duyusu üzerinden nasıl ele aldığını göstereceğiz. Merleau-Ponty'nin bedenin kendisiyle olan ilişkisini, bedenin cansız nesneler/dünyayla ve bedenin başka bedenlerle olan bedenlerarası ve öznelarası ilişkisine doğru nasıl genişlettiğini -tersine çevrilebilirlik kavramının muammalı ve çelişkili doğasından dolayı- Dillon, Daly, Stawarska gibi yorumcular arasında ortaya çıkan simetri-asimetri tartışması eşliğinde takip edeceğiz.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilir ilişkinin gösterilmesine zemin hazırlamak için Merleau-Ponty'nin erken, orta ve geç dönem dil felsefesinin gelişim aşamalarını, temel kavramlarını ve temel problemlerini ortaya koyacağız. Öncelikle Barbaras, Dillon, Silverman, Low gibi yorumcuların Merleau-Ponty'nin dönemleri arasında radikal bir kopuşun ya da bir süreklilik, devamlılık ve gelişmenin olup olmadığına yönelik görüşlerini aktaracağız. Ardından Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'sinde erken dönem dil felsefesini varoluşçu fenomenolojik bir bakış açısıyla ortaya koyduğunu belirterek onun hem

empirist ve entelektüalist geleneklerin hem de pozitivist geleneğin dili kavramsal bir iletişim biçimi olarak alan yaklaşımları karşısında dilin daha ziyade kavram-öncesi, dil-öncesi, sessiz, duygusal, bedensel anlamı açığa çıkaran bir iletişim biçimi olduğunu ileri sürdüğü ifadenin jest teorisini açıklayacağız. Merleau-Ponty'nin bir jest teorisi ortaya koymaktaki amacının dilin kökenine ilişkin bir araştırma olduğunu belirttikten sonra onun köken meselesine ilişkin tartışmasını yürüteceği tortulaşmış dilin temelinde algının yattığını ileri süren *Fundierung* teorisini inceleyeceğiz. Merleau-Ponty'nin geleneksel düalizmin içkinlik-aşkınlık problemini aşmak için erken ve orta döneminde ortaya koyduğu *Fundierung* teorisinin geç döneminde tersine çevrilebilirlik tezine dönüşeceğini vurgulayacağız.

Merleau-Ponty'nin orta dönem dil felsefesinde Saussure'ün yapısalci dilbiliminden etkilenecek onu kendi dil fenomenolojisinde ortaya koyduğu ifade edimiyle birleştireceğini söyledikten sonra Saussure'ün konuşma (*la parole*) ve dil (*la langue*) ve Merleau-Ponty'nin konuşan dil (*parole parlante*) ve konuşulan dil (*parole parlée*) kavramlarını açıklayarak bu kavramlar arasında bir paralellik olduğunu ancak bu iki düşünürün bu kavramlara verdikleri önceliklerin farklı olduğunu belirteceğiz. Ardından Merleau-Ponty'nin Saussure'ün ortaya koyduğu farklılık teorisini benimseyerek onun fenomenolojik bir yorumunu sunduğunu göstereceğiz. Nihayetinde Dillon'ın Saussure'ün farklılık teorisi ile Merleau-Ponty'nin *Fundierung* teorisinden hareketle yaratıcı dil edimlerine öncelik veren fenomenolojik yaklaşımı arasında çıkan gerilimden kaynaklı olarak dilin çifte referansı olduğuna ilişkin iç-referanslılık ve dış-referanslılık tartışmasını, Merleau-Ponty'nin orta dönem makaleleri olan “Dolaylı Dil” ve “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri”nde resim ve yazma sanatı üzerinden kurduğu analogi, geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de ise müzikal notasyon ve dilin kuralları arasında kurduğu analogi üzerinden takip ederek orta dönem eserlerinde iç-referanslılık (tortulaşmış dil) ve dış-referanslılık (algı dünyası; yaratıcı dil) arasında bir paralellik, geç dönem eserinde ise asimetrik bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi olduğunu ileri süreceğiz.

Son bölümde ise tersine çevrilebilirliğin ikinci veçhesi olan dilin tersine çevrilebilirliğini; görünür ve görünmez, algı ve dil, ben ve dünya, dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilir ilişkilerin açığa çıkarılması doğrultusunda ele alacağız. Bu bağlamda öncelikle algının ikamet ettiği görünür dünya ile ifade, anlam, dil ve

kültürün geliştiği ideal görünmez dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koyacağız. Ardından algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin erken ve orta döneminde ortaya koyduğu *Fundierung* ilişkisinden bağımsız düşünölemeyeceğini, dolayısıyla tortulaşmış dilin temelinde algı dünyasının yer aldığı bu tersine çevrilebilirlik ilişkisinin asimetrik bir karakterde olduğunu vurgulayacağız. Metaforik dil ile dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini ele alacağımız son alt bölümde ise görünür dünya ile görünmez dünya ve algı dünyası ile dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin kesişim noktasında metaforik dil/yaratıcı dil edimlerinin yattığını ileri süreceğiz. Metaforik dilin Merleau-Ponty'nin geç dönem ontolojisinin ten, derinlik, boyutluluk ve farklılık kavramlarından bağımsız olarak düşünölemeyeceğini göstereceğiz. Buradan hareketle Merleau-Ponty'nin hiçbir zaman bir metafor teorisi geliştirmemiş olmasına rağmen eserlerinde yoğun bir şekilde metaforik dil kullanması nedeniyle Barbaras, Gill, Mazis, Edie gibi Merleau-Ponty yorumcularının farklı bakış açılarıyla ortaya koydukları metafor teorilerini tersine çevrilebilirlik kavramı çerçevesinde tartışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE FELSEFİ KAYNAKLARI

Çalışmamızın bu ilk bölümünde Merleau-Ponty’nin felsefi düşüncesinin seyrini anlaşılır kılmak için onun bedensellik, özne-beden/yaşayan-beden, sessiz *Cogito*, ten, anonimlik gibi temel kavramlarını açıklayacağız. Kartezyen geleneğin ve bu geleneğin önünü açtığı empirist ve entelektüalist geleneklerin zihin-beden, özne-nesne, içkinlik-aşkınlık düalizmlerini aşmak için onu *Algının Fenomenolojisi*’nde beden merkezli bir fenomenoloji, *Görünür ile Görünmez*’de ise ten ontolojisi ileri sürmeye iten temel meseleleri göstererek ilerleyen bölümlerde tersine çevrilebilirlik tezinin tartışılmasına zemin hazırlayacağız.

1.1. KARTEZYEN GELENEĞİN YOL AÇTIĞI ZİHİN-BEDEN DÜALİZMİ

Merleau-Ponty’nin Kartezyen geleneğin zihin-beden ya da ruh-beden düalizmi karşısında kendi özne-nesne ilişkisini nasıl ortaya koyduğunu merkeze alarak hareket edeceğimiz bu alt bölümde öncelikle Descartes ve Merleau-Ponty’nin öznellik kavrayışlarını değerlendirmekte fayda vardır.

Modern felsefenin kurucusu olan René Descartes’ın ileri sürdüğü düşünceler sonucunda ortaya çıkan zihin-beden ve içkinlik-aşkınlık probleminin temelinde *Cogito* kavramı yatar. Descartes felsefi araştırmasına epistemolojik bir sorgulama ile başlar. O, kesin ve kendisinden şüphe edilemeyecek bilginin üzerine inşa edileceği bir temel bulmak amacıyla Kartezyen yöntemi ortaya koyar. Bu yöntemle Descartes, *Cogito* ya da öznen hareketle hangi doğrulardan şüphe edilemeyeceğini sorgulayarak dünyanın hakikatini sunacak olan açık ve seçik idelere ulaşmayı hedeflemektedir.

Buna paralel olarak o, ontolojisinde Varlığı *res cogitans* (düşünen töz) ve *res extensa* (uzamlı töz) olmak üzere birbirinden radikal bir şekilde ayrılmış iki töz olarak tanımlar. *Res cogitans*’ı uzamsız, düşünen ve aktif olan zihin ile betimleyip ona öznellik atfederken; *res extensa*’yı ise uzamlı ve pasif olan beden ile betimler ve

ona nesnellik atfeder. Descartes, *Meditasyonlar*'da bu iki töz arasındaki ayrımı şu şekilde ifade edecektir:

(...) bana sımsıkı yapışmış bir bedenim var, ama bir yandan da yer kaplayan bir şey değil de, yalnızca düşünen bir şey olduğum sürece kendimle ilgili açık ve seçik bir fikrim de olduğundan, diğer yandan düşünen bir şey değil de, yalnızca yer kaplayan bir şey olduğum sürece bedenimle ilgili bir fikrim olduğundan, benim gerçekten bedenimden ayrı olduğum ve onsuz varolabileceğim kesindir (Descartes, 2015: 110).

Düşünen töz ve uzamlı töz birbirlerini dışlar, ancak yine de aralarında düşünen tözün uzamlı tözünü öncelediği bir nedensel bağ olduğu düşünülür. Dolayısıyla bu iki töz arasındaki ilişki asimetrik, düşünen tözün uzamlı töze göre bir üstünlüğü vardır. Descartes 'Düşünüyorum, öyleyse varım' düsturuyla varoluşu ve hakikati düşünen töze, yani bilince/özneye yüklerken bilinci bedenden soyutlar. Bedeni arka plana atarak onu cisimsel, kimyasal, fiziksel bir mekanizma olarak ele alarak nesneleştirir ya da şeyleştirir. Zihinden soyutlanarak dış dünyanın bir nesnesi haline getirilen beden artık özneliği taşıyamadığı için düşüncenin bedensellik ile ilişkisi hiçbir şekilde kurulamaz. Descartes'in ön plana aldığı zihin ve arka plana ittiği beden arasındaki teması bu şekilde koparması zihin ve beden arasında derin bir yarığın açılacağı düalizm problemi ile sonuçlanacaktır.

Merleau-Ponty orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde Kartezyen düşüncenin yol açtığı zihin/ruh-beden² düalizmini şu şekilde ifade edecektir: "Kartezyen gelenek bizi nesneden ayrılmaya alıştırmıştır: Refleksif tavır aynı anda hem yaygın beden mefhumunu hem de ruh mefhumunu saflaştırır (...) Nesne baştan sona nesnedir, bilinç de baştan sona bilinçtir. Varolmak sözcüğünün sadece ve sadece iki anlamı vardır: Şey olarak varoluruz veya bilinç olarak varoluruz." (Merleau-Ponty, 2016a: 276).

Descartes'in düşünen töz (zihin/bilinç) ve uzamlı töz (nesne) ayrımıyla özneliği düşünceye özdeş kılması sonucunda düşünce dış dünyadan soyutlanarak bilinçli deneyimin içkin alanına hapsolmuştur, bedeni yer kaplama ile özdeşleştirilmesi sonucunda ise beden içsellikinden soyutlanarak dış dünya deneyiminin aşkın alanına itilmiştir. İçkin alana sıkışan zihin/bilinç/özne ve aşkın

² Hemen aşağıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, Merleau-Ponty, Descartes'in zihin-beden ya da ruh-beden terminolojisini kendi felsefesinde bilinç-nesne, bilinç-beden ya da özne-nesne terminolojisiyle de karşılamaktadır.

alana ötelenen beden/nesne ayrımı Platon'un *Menon* diyalogundan beridir felsefeyi meşgul eden bir problemi daha gündeme getirecektir: içkinlik-aşkınlık düalizmi.

Kartezyen yöntemin epistemolojik sorgulaması nihayetinde ontolojik olarak iki ayrı varolma biçimiyle son bulur: Ben olarak zihnim/bilincim ve Ben-olmayan olarak dış dünya. Kartezyen düşüncede bilinç (*Cogito*) dünyanın merkezine yerleşmiş, dünya ise bilincin bir nesnesi haline gelmiştir. Böylece Descartes *Cogito* kavramı ile özne ve dünyayı hiçbir zaman birleşemeyecek bir şekilde birbirinden ayırarak bizi dış dünyadan yalıtılmış, dünya hakkında düşünürken yalnızlaşmış, solipsistik bir özne kurgusuyla baş başa bırakır. Dolayısıyla Kartezyen düalizmin açtığı yarık "öznelliği bedensellikten kopardığı için insanı da algıladığı dünyadan ayırmaktadır." (Esenyel, 2020: 10). Sonuç itibarıyla Descartes'ın ontolojisi, sadece zihin ile beden arasında bir yarık açmakla kalmaz aynı zamanda bilinç ve dünya, Ben ve Ben-olmayan, içkinlik ve aşkınlık arasında da bir çatallanmaya (bifurcation) neden olur.

Merleau-Ponty, *Cogito*'yu önceleyerek merkeze alan ve geride kalan her şeyi nesneleştiren Kartezyen düşünceyi tek yönlü bir yaklaşım olmakla eleştirecektir. Ona göre özne ile nesne/beden ve özne ile nesnel dünya arasında bir öncelik sonralık ilişkisinden ziyade içsel bir karşılıklılık ilişkisi, kesişme ve birleşme vardır. Dünya bana halihazırda içinde yaşayan tüm varlıklarla birlikte verilidir. Dolayısıyla "öznenin, kendinin bilincine varması, nesne dünyasının farkına varılmasını öncelemez. (...) bir özne olarak kendi kendimin bilincine ulaştığım esnada çevrelendiğim nesne dünyasının ve başkalarının bilincine de zorunlulukla varırım." (Özkan, 2013: 38). Merleau-Ponty'nin öznellik kavrayışı solipsizmin derin sularında boğulmuş içkin bir özneyi değil, tam da kendini deneyim dünyasına açarak sınırlarının ötesine geçen bir özneyi ortaya koyar. Bu nedenle Merleau-Ponty felsefi serüveni boyunca Descartes'ın *Cogito* kavramıyla merkezileştirdiği özneyi merkezsizleştirmeye çalışacaktır.

1.2. EMİRİST VE ENTELEKTÜALİST GELENEKLERİN YOL AÇTIĞI BİLİNÇ-BEDEN DÜALİZMİ VE SKEPTİSİZM İLE SOLİPSİZM PROBLEMİ

Merleau-Ponty, Kartezyen düşüncenin yarattığı zihin-beden ikiliğinin modern felsefede ontolojik olarak birbirini dışlayan iki geleneğin önünü açtığını ileri sürer: empirizm ve rasyonalizm/entelektüalizm³. Merleau-Ponty'e göre Descartes'ın bedeni bilinçten soyutlaması öznel dünyayı nesnel dünyaya indirgeyen empirist geleneğin, bilinci bedenden soyutlaması ise nesnel dünyayı öznel dünyaya indirgeyen entelektüalist geleneğin ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Dolayısıyla hem empiristler hem de entelektüalistler özne ve nesne, zihin ve beden, özne ve dünya arasındaki ilişkinin kurulmasında indirgemeci bir yaklaşıma sahiptirler. Algılanan şeyi (beden ve dünya) bilincin karşısına yerleştirerek öteleyen entelektüalist gelenek ile bilinci nesnel dünyanın nedensellik zincirine hapsederek algılayan (bilinç ve özne) görmezden gelen empirist gelenek bu indirgemeci yaklaşımları nedeniyle Kartezyen düalizmin gölgesinden kurtulamayacaktır çünkü birbirlerine zıt kutuplarda konumlandıklarını ileri süren bu iki gelenek nihayetinde “ortak bir önkabul olarak özne-nesne ayırımından hareket ederler.” (Özkan, 2013: 22).

Merleau-Ponty, felsefi kariyeri boyunca bu iki geleneğin birbiriyle çelişen tek taraflı iddialarının tutarlı bir felsefi görüş sunamadığını ileri sürerek onları yoğun bir eleştiriye maruz bırakır. Ona göre aşırı nesnelci olan empiristler ile aşırı öznelci olan entelektüalistlerin kendi görüşlerini iddia etmek pahasına dolaylımsız deneyimi göz ardı eden çözümleri sonucunda bedensellik dünya ile ilişkisi içinde kavranamamış, yaşam dünyası⁴ deneyimi kaçırılmış ve anlam yitirilmiştir.

Bu bağlamda, bilinci bedene indirgeyerek nesneye öncelik veren empirizmin temelini aşkınlık oluştururken bedeni bilince indirgeyerek özneye öncelik veren entelektüalizmin temelinde içkinlik yatar.⁵ Aşkınlık, dışsallık ya da dış dünya deneyimine, içkinlik ise içsellik ya da bilincin içsel yaşantısına karşılık gelir. Başka bir ifadeyle entelektüalistler için içkinlik alanı kesinlik, düzen ve anlamın

³ Merleau-Ponty, fenomenolojik ontolojisinde rasyonalizmi entelektüalizm olarak adlandıracaktır.

⁴ Yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramının açıklaması için EK 1'e bakınız.

⁵ Immanuel Kant ve Maurice Merleau-Ponty'nin empirist ve rasyonalist/entelektüalist geleneklerin içkinlik-aşkınlık problemine yaklaşımları arasındaki farklılıkların açıklaması için EK 2'ye bakınız.

temellendiği “bilinçli yaşam alanı, verili olduğu sürece verilenler alanı” iken empiristler için aşkınlık alanı “kendilerinde var olan ve bilinçten bağımsız olan şeylerin evreni”dir, yanılgı ve illüzyon aşkınlık alanında meydana gelir (Dillon, 1988: 36). Kutuplaşan bu iki alan birbirine zıttır, birbirini dışlar, bu nedenle antitetik kavramlar olan içkinlik ve aşkınlık uzlaşmaz, aralarında bir boşluk vardır ve bu boşluğu kapatarak köprü görevi görececek bir aracı terim bulunmamaktadır.

Tüm bilginin kaynağını deneyim olarak göstermeye çalışan empirizm nihayetinde skeptisizm/şüphecilik ile sonuçlanır: “[i]çkin algısal nesnenin aşkın şey hakkında güvenilir bilgi aktardığını belirlemenin bir yolu olmadığı için deneyim, dünyaya dair hiçbir bilgi sağlamayacaktır.” (Dillon, 1988: 36). Diğer bir taraftan entelektüalizm “kendimin ve başkalarının insanlığını, her birinin kendi içinde deneyimlediği, ancak özel ve başkaları için görünmez olan düşünceyle özdeşleştirdiği için” solipsizme mahkûm olur (Dillon, 1988: 113). Merleau-Ponty felsefi yolculuğu boyunca hem Kartezyen geleneğin hem de onun ardılları olan entelektüalist ve empirist geleneklerin indirgemeci tavırları sonucu ortaya çıkan zihin-beden, özne-nesne, içkinlik-aşkınlık düalizmine karşı savaş verecek; kendi felsefesini bu yaklaşımların yol açtığı solipsizm ve skeptisizm tehdidinden korumaya çalışacaktır.

Empirizm ve entelektüalizmin; skeptisizm ve solipsizm problemleriyle baş başa kaldığı noktada Merleau-Ponty, Kartezyen geleneğin zihin/bilinç-beden, içkinlik-aşkınlık ayrımından kaynaklı bu problemleri aşmak için üçüncü bir alternatif sunar çünkü ona göre insanı aynı anda hem nesne hem de özne olarak dünyayı da aynı anda hem aşkın hem de içkin olarak düşünmenin bir yolu olmalıdır. Bu alternatif, empirizm ve entelektüalizmin tek taraflı yaklaşımlarını eleştirirken onları tamamen yok saymayan, aksine iki tarafı da sarıp sarmalayarak iç içe geçirecek bütüncül bir yaklaşımı içeren, dolayısıyla bedenselliği doğru bir şekilde kavrayan yeni bir bilinç ve öznellik anlayışının ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü üçüncü alternatif, bedenin merkeze alındığı bir fenomenolojik bakış açısından başka bir şey değildir: “Fenomenolojinin en önemli kazanımı hiç kuşkusuz, kendi dünya ya da akılsallık [*rationalité*] mefhumu içinde, aşırı öznelcilikle aşırı nesnelciliği bir araya getirmesidir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 26). Onun orta dönem eserlerinde özne-beden (*corps sujet*),

benim bedenim (*corps propre*) ya da yaşayan beden (*corps vecu*) olarak karşımıza çıkan beden kavramı, özne ile nesnenin ve içkinlik ile aşkınlığın ortak bir zeminde uzlaşması için aralarındaki köprüyü kuracak olan orta terim olacaktır. Böylece bilinç yeniden bedenlenerek dünyaya inebilecek, beden de yeniden bilinçlenerek öznelliğine kavuşacaktır.

1.3. GELENEĞİN BİLİNÇ-BEDEN DÜALİZMLERİ KARŞISINDA MERLEAU-PONTY'NİN FENOMENOLOJİK ÖZNE-BEDEN KAVRAYIŞI

1.3.1. Husserl'in Yaşayan Beden Kavramı

Fenomenolojik yöntemin kurucusu olan Edmund Husserl (1859-1938)'in dönemine kadar olan felsefe tarihi boyunca⁶ beden her zaman bir dolayım içinde değerlendirilmiş; yetersizliğinden dolayı ikinci plana atılarak ontolojik açıdan ruha, özne felsefesi açısından bilince, epistemolojik açıdan zihne bağımlı kılınmıştır. Tüm bu yaklaşımlarda “beden, ona maddilik veren ve bir nesne gibi düşünülen başka bir şeyle ilişkili olarak kalmaya mahkûmdur. Beden denilince hep ruhun kontrolündeki beden, bilinçteki beden veya kendisini bilen zihnin bağlilaşığı olarak beden anlaşılmıştır.” (Buissière, 2005: 7).

Bir nesne olmanın yanı sıra bedeninin canlılığına ve yaşamsallığına vurgu yapan ilk filozof Husserl olacaktır. O geç dönem eseri olan 1952 tarihli *İdeler II: Konstitüsyon Üzerine Fenomenolojik Çalışmalar*'da (*Ideen II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*)⁷ bedeninin içsellğine, öznelliğine, kanlı-canlı bir organizma olarak varoluşuna ve algı sürecindeki aktif kurucu işlevine dikkat çekmek için fenomenolojisine yaşayan beden (*Leib*) kavramını tanıtırarak onu pasif, fiziksel dünyanın nedensellik yasalarına bağımlı, dışsal bir nesne olarak ele aldığı maddi ya da cismani bedenden (*Körper*) ayırır. Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da yaşayan bedene verdiği önemi şu şekilde dile getirir: “Bedenim kendini eşsiz bir biçimde belli etmektedir, yani bedenimi düpedüz bir cisim [*blosser Körper*] olarak değil, beden

⁶ Buradaki kasıt Platon ile başlayan felsefe tarihidir. Bedenselliğin dolayımı olarak ele alınması açısından Sokrates-öncesi doğa filozoflarını dışarıda bırakmak gerekir.

⁷ Bu eser bunda sonra metin içinde *Ideen II* kısaltmasıyla kullanılacaktır.

[*Leib*] olarak bulurum”; o diğer nesneler arasında ‘biricik nesnedir’.” (Husserl, 1950: 128).

Husserl’e göre bedenim tek bir Varlığı iki farklı görünüşle/yönle sunan bir bütünden ibarettir. Bedenime içeriden yaklaştığımda dışsal dünyayı deneyimleyen bir algı öznesi, canlı bir organizma (*Leib*); dışarıdan yaklaştığımda ise bir algı nesnesi, maddesel bir cisim (*Körper*) ile karşılaşırım. “Husserl’e göre bedenim: doğa-kültür çevremdeki her yerkaplayan şey gibi ‘cisimleşmiş’ (*ver-Körpert*) olarak ortaya çıkan organımdır.” (Uygur, 2021: 117). Diğer bir ifadeyle Husserl için bedenimin aynı anda bir yönüyle algılayan özne diğer yönüyle de algılanan nesne olma özelliği taşıyan ikili bir yapısı vardır.

Geç döneminde “bilincin bedenlendirilmesi gerektiğini eidetik bir yasa” olarak kabul eden Husserl için “algı, [beden] bulmak zorunda olan bilincin öznel deneyimi” olarak kendini sunacaktır (Moran, 2017: 26; Esenyel, 2020: 21). Artık yaşam dünyasına (*Lebenswelt*) geri dönen bilincim bedenimde (*Leib*) ikamet eder ve bedenim bilincime hiçbir koşulda ayıksı bir algı nesnesi olarak görünmez. Kendi bedenimi var ettiğim ölçüde yaşadığım dünyayı da var ederim. Husserl bu düşüncesini *Ideen II*’de şöyle ifade edecektir: “Tüm algıların bir aracı olarak bana hizmet eden aynı beden, kendi kendisini algılarken önümde durduğu” için “ne kendimi bedenimden uzaklaştırabilirim ne de onun benden uzaklaşması mümkündür.” (Husserl, 1952: 159). Kanlı canlı yaşadığım dünyanın varoluşu tam da benim ete kemiğe bürünmüş bilinçli bir varlık olarak bedenimi var ediyor oluşuma bağlıdır. Dolayısıyla Husserl’in *Ideen II*’de *Leib* kavramıyla ortaya koyduğu görüşleri Kartezyen geleneğin solipsizmini aşma çabasını göstermektedir.

Ne var ki yaşayan beden (*Leib*) kavramı hiçbir zaman Husserl fenomenolojisinin merkezi bir teması olmayacaktır. Sonuçta onun felsefi projesi bir beden fenomenolojisi inşa etmeyi hedeflemez. Bazı yorumcular Husserl’in bu kavramı literatüre kazandırarak fenomenolojinin derinlikli bir tartışma konusu haline getirmesini Merleau-Ponty’nin son derece değerli ve heyecan uyandırıcı bulduğunu, kendi fenomenolojisini *Ideen II* başta olmak üzere geç dönem Husserl okumalarının yoğun etkisiyle hatta bazı noktalarda onu tekrarlayarak şekillendirdiğini iddia ederler. Örneğin, Aguiar de Sousa bariz bir şekilde “Merleau-Ponty’nin kendi fenomenolojisini Husserl’in içsel eğiliminin kendini gerçekleştirilmesi olarak”

kavradığını ileri sürecektir (Sousa, 2019: 53). Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisini bu türden yorumların ışığında mercek altına tuttuğumuzda kendisi gibi fenomenolojiden hareketle ontolojilerini ortaya koyan çağdaşları Sartre ve Heidegger'e kıyasla çok daha yakın bir Husserl okumasıyla karşılaşmamız şaşırtıcı değildir. Hatta belli noktalarda Merleau-Ponty'nin düşünceleri Husserl'in düşüncelerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ancak Taylor Carman bu türden yorumların bir “yanlış anlaşılma”ya sebep olduğunu ve bu “yanlış anlaşılma”nın ise Merleau-Ponty'nin hem “fenomenoloji akımına beslediği hayranlık” ve bu akımın mimarı olan Husserl'e karşı duyduğu vefa borcundan hem de Husserl'in beden fenomenolojisi ve “yönelimsellik teziyle kendisinin arasındaki yakınlığı gözünde büyütmesi”nden dolayı tam da Merleau-Ponty'nin kendisinden kaynaklandığını ileri sürecektir (Carman, 1999: 207). Oysaki Carman'a göre Merleau-Ponty'nin doğru bir okuması yapıldığında, bu iki filozofun özne ve beden analizleri, terminolojileri, fenomenolojik yöntemlerinin başlangıç noktaları, vardıkları sonuçlar, nihai amaçları arasındaki farklar hızlıca gün yüzüne çıkacaktır.⁸ En başta Husserl transandantal bir fenomenoloji kurarken Merleau-Ponty ontolojik temellere dayandıracağı varoluşçu bir fenomenoloji ileri sürecektir. Husserl'de bilişsel bir sürecin ürünü olan beden saf benin/egonun edimleriyle transandantal olarak kurulur ve lokalize olmuş duyumların taşıyıcısı olmaktan öteye geçemez. Beden, maddi şeyler ile öznel alan arasındaki boşluğa sıkışmış bir şeydir. Yine de şunu kabul etmeliyiz ki Husserl fenomenolojik yöntemi inşa etmeseydi *Algının Fenomenolojisi*'nden söz etmek de mümkün olmayacaktı. Merleau-Ponty, felsefi kariyeri boyunca bir yandan Husserl'in üzerinde yarattığı etkiyi ve hayranlığı eserlerine yansıtırken diğer yandan onu eleştirecektir. Bu bağlamda bu iki filozofun düşünceleri arasındaki farklılıkları, benzerliklerini de gözeterek değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

⁸ Husserl'in erken dönem fenomenolojisini nasıl kurduğunun ve Merleau-Ponty fenomenolojisinin erken dönem Husserl fenomenolojisinden nasıl farklılaştığının açıklaması için EK 3'e bakınız.

1.3.2. Merleau-Ponty'nin Yaşayan Beden Kavramı

Merleau-Ponty'nin beden⁹ kavrayışında Husserl'den ayrıldığı temel noktalardan biri Husserl'in yaşayan bedeni (*Leib*) fenomenolojisinin merkezi bir konusu yapmazken Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin merkezine yaşayan bedeni (*corps vecu*) yerleştirmesidir. İşte Merleau-Ponty'i felsefe tarihinde özgün kılan nokta onun bedenselliği/bedenlenmeyi (embodiment) algı fenomenolojisinin merkezine alarak ilk defa tam anlamıyla beden felsefesi yapan bir filozof olmasıdır. O halde öncelikle onun orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde bedensellik ya da yaşayan beden ile neyi kastettiğini inceleyecek ardından onun algı fenomenolojisini bedenselliği merkeze alarak nasıl ortaya koyduğunu göstereceğiz.

Bedensellik kavrayışında Husserl'in *Leib* (yaşayan beden) ve *Körper* (cismani/maddi beden) ayrımını takip eden Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde mekanik, maddi ve cisimsel bir nesne-bedene değil; tam da yaşayan, hayat dolu, canlı kanlı, etten kemikten, dünya ile organik bir ilişki içindeki fenomenal bir bedene işaret eder ve onu özne-beden (*corps sujet*), yaşayan beden (*corps vecu*), benim bedenim/kendi bedenim/öz-beden (*corps propre*) gibi terimlerle karşılar. Merleau-Ponty'nin “corps sujet ve corps propre terimleri” “corps vecu ile eşanlamlı olarak okunabilir.” (Slatman, 2005: 306).¹⁰

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde birbiri yerine kullandığı bu üç kavramı tanıştırmadaki temel motivasyonu bir yandan Kartezyen geleneğin yarattığı zihin/bilinç-beden, özne-nesne düalizmine getirdiği eleştiriyi vurgulamak diğer yandan ise bu geleneğin yarattığı problemlere alternatif olarak sunduğu fenomenolojik bakış açısının bu kavramların üzerinde nasıl şekillendiğini göstermektir. Merleau-Ponty'nin benim bedenim/kendi bedenim/öz-beden (*corps propre*) ile kastı bedenimin dünyaya kendi bakış açısını sunmasıdır. Kartezyen

⁹ Türkçe literatürde Ahmet Sosyal, Emre Şan, Zeynep Zafer Esenyel gibi yorumcular Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu beden kavramını fenomenolojik anlamına sadık kalmak amacıyla vücut terimiyle karşılamışlardır. Onlara göre vücut kavramı maddi bedeni değil, yaşayan bedeni belirtmektedir. Bu bakımdan, Husserl'in maddi bedenden (*Körper*) ayırdığı *Leib*'i yaşayan vücut olarak, Merleau-Ponty'nin ise *corps vecu* kavramını yaşayan vücut, *corps propre* kavramını kendi vücudum, *corps sujet* kavramını özne-vücut olarak karşılamak onlar için daha anlamlı olmuştur. Bu yorumcuların aksine çalışmamızda beden terminolojisini aynı şekilde bırakmayı tercih ederek ayrımlarını maddi/cismani beden ve yaşayan-beden, özne-beden, benim bedenim olarak vurguladık.

¹⁰ Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'de ortaya koyacağı ten (*chair*) kavramı ise Husserl'in *Leib* kavramını tam anlamıyla karşılayacaktır.

geleneğin “Varlık saplantısı yüzünden” *Cogito* anlayışı ile üçüncü şahsın bakış açısına yerleştirerek nesneleştirdiği ya da şeyleştirdiği bedenime, Merleau-Ponty, öz-beden kavramı ile “kendi deneyiminin perspektifli olduğunu” hatırlatarak onu yeniden birinci şahsın bakış açısına taşır ve böylece bedenin nesneleşmesinin önüne geçer (Merleau-Ponty, 2016a: 113). Yaşayan beden (*corps vecu*) ise Descartes’ın öznelliğinden ayırırken yaşam dünyasından da kopartmış olduğu uzamlı/yer kaplayan bedeninin duyguları, düşünceleri, inançları, psikolojik durumları ile kanlı-canlı bir varoluş olarak yaşam dünyasına geri dönüşüne işaret eder. Merleau-Ponty, özne-beden (*corps sujet*) ile Kartezyen geleneğin bedeni bilinçten dışlayarak -onun aynı zamanda özne olabilme ihtimalini yok eden- salt fiziksel bir nesne haline getirdiği beden karşısında öznelliğine kavuşarak hem özne hem de nesne/beden olmayı deneyimleyen bedeni kasteder. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse özne-beden kavramı, bedenimin sadece nedensellik yasalarına tabi, mekanik, maddi bir nesne (nesne-beden) olmadığını, aynı zamanda dünya ile organik bir ilişkisi olan bir özne olduğunu gösterir. Merleau-Ponty özne-bedeni betimlerken Kartezyen düşünceyi şu şekilde eleştirecektir:

Demek ki beden bir nesne değildir. Aynı sebepten, ona dair sahip olduğum bilinç de bir düşünce değildir, yani bedene dair açık bir ide oluşturmak için onu ayırıştırıp yeniden birleştiremem. Onun birliği her zaman örtük ve bulanıktır. (...) insan bedenini tanımanın tek yolu onu yaşamaktır, yani (...) onunla iç içe geçmemdir. O halde ben bedenimim, (...) bedenim de doğal bir özne (...) gibidir. Böylece kişinin kendi bedeninin deneyimi, nesneyi öznenen, özneyi de nesneden ayıran ve bize bedenin deneyimini veya gerçekteki bedeni değil de sadece bedenin düşüncesini veya ide olarak bedeni veren refleksif harekete ters düşer (Merleau-Ponty, 2016a: 277).

Dolayısıyla bedenim benim için bir yanıyla cisimsel bir varlık olarak algıladığım, yani üçüncü şahıs perspektifinden dolayimli olarak düşündüğüm (reflexion) bir gözlem nesnesiyken diğer yanıyla birinci şahıs perspektifinden algıladığım, düşünüm-öncesi (pre-reflexive) ve nesne-öncesi (pre-objective) bir alanda dolayimsız olarak deneyimlediğim ‘yaşayan’ bir varlıktır. Birinci şahsın bakış açısından algıladığım bedenim, Kartezyen geleneğin refleksif/düşünümlü bilincini (*Cogito*) önceleyerek kendini refleksiyon-öncesi (pre-reflexive) deneyim alanına, yani yaşam dünyasına açar ve dünya içindeki öznelliğini yakalar. Merleau-Ponty’e göre “[d]ünyada-var-olma, nesnellik-öncesi bir görüş olduğu için, üçüncü şahıstaki her tür süreçten, *res extensa*’nın tüm kiplerinden ve her tür *cogitatio*’dan, birinci

şahıstaki her tür bilgiden ayrılabilir ve “psişik” [özne/bilinç] olanla “fizyolojik” [nesne/beden] olanın birleşmesini sağlayabilecektir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 124-125).

Merleau-Ponty için fenomenoloji tam da “hem bilimsel bilgiyi hem de kabul gören kanaatleri karakterize eden düşünömlü, üçüncü şahıs bakış açısının aksine insan deneyiminin ve anlayışının temel yapılarını somut bir birinci şahıs bakış açısıyla betimleme girişimidir.” (Carman, 2008: 14). Birinci şahıs bakış açısı, ‘Ben’ ya da ‘düşünüyorum’ (‘I think’) diyen kişisel ya da öznel bakış açısı değil, ‘yapabilirim’ (‘I can’) diyen kişi-öncesi bedenli bakış açısıdır. Çünkü bedenimin dünyadaki dolayimsız mevcudiyeti ya da yaşamı, dolaylı olan düşüncesini önceler. Tam da bu nedenle hareket noktam dünyaya kendi bakışımı sunduğum kendi-bedenim olmalıdır.

Diğer bir ifadeyle Merleau-Ponty’nin kendi-bedenim kavramı Husserl’in ‘şeylerin kendisine dönme’ çağrısına¹¹ verilmiş bir cevap gibidir. “Her bilinç bir şeyin bilincidir” iddiasıyla yola çıkan Husserl yönelimsellik anlayışında kurucu bir bilinci varsaymıştır (Merleau-Ponty, 2016a: 23). Halbuki Merleau-Ponty, özne-beden/kendi-bedenim/yaşayan beden kavrayışıyla transandantal ego tarafından kurulan mutlak, soyut ve aşkın bilincin yerine dünyadan soyutlanamayan algısal bilinci geçirir. Merleau-Ponty özbilinç de dahil olmak üzere tüm bilincin algıda ortaya konulduğuna işaret eder: “Her bilinç, belirli bir derecede, algısal bilinçtir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 528). Dünyayı bedenimiz aracılığıyla algıladığımız için algısal bilinç, bilincin bedenselliğinden bağımsız düşünölemez. “[B]ir şeyin bilinci

¹¹ En genel tanımıyla fenomenoloji varlığın bilince nasıl belirlediğini ya da göründüğünü inceleyen bir yöntemdir. Husserl için fenomenoloji yönelimsellik kavramıyla ortaya koyduğu şeylerin kendisine (zu den Sachen selbst) yani özlere dönmemiz için bir çağrıdır. Burada Husserl’in ‘şeyler’den kastı bilimin kategorilerine göre açıklamayı öğrendiğimiz cisimsel, dışsal şeyler (Dinge) değil, deneyimimizin ve anlamamızın tam da yaşadığımız haliyle olan meseleleridir (Sachen). Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde Husserl’in özlere inceleyen, dünyayı ve insanı olgusallığıyla kavrayan fenomenoloji tanımına katılmakla birlikte, fenomenolojiyi varoluşçulukla harmanlayacaktır. “Fenomenoloji özlere incelenmesidir ve [Husserl’e] göre bütün sorunlar özlere tanımlamaya ilişkindir: (...) Ancak fenomenoloji aynı zamanda özlere varoluşa yerleştiren bir felsefedir, (...) dünya, refleksiyondan önce varoluş olarak zaten oradadır ve tüm çabası, dünya ile olan bu naif teması, ona nihayet felsefi bir statü kazandırmak için yeniden keşfetmekten ibarettir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 9). Merleau-Ponty’e göre fenomenoloji, bilimsel açıklamalar vermekten ziyade dünyanın her türlü analizden ve refleksiyondan önceki anonim varoluşunu betimleme çabasında olan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu betimleme çabası tam da şeylerin varoluşsal özlere dönerek deneyimimizi dünyanın orada olduğu haliyle açığa çıkarmayı araştırmaktır. “Dünyanın özünü aramak, her türlü temalaştırmadan önce, onun olgu düzeyinde ne olduğunu aramaktır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 21).

ya da algısı olmak için bilincin [beden] bulması ve algılananlara yönelmesi gerekir. Bu nedenle algının hem [beden] ve bilinçle hem de algılanan dünyayla olan ilişkisi ortaya konulmalıdır.” (Esenyel, 2017: 109). Başka bir ifadeyle bilincin bir şeyin bilinci olabilmesi için bir varlığa yönelmesi, yani öznenin dünyaya inerek bedenlenmesi gerekir çünkü “[b]ilinç, beden aracılığıyla bir şeye doğru varlık olur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 200-201). Bu minvalde Merleau-Ponty için “yönelimsellik salt bilincin yönelimi olmaktan çok, onunla bir arada bulunan bedenin yönelimidir.” (Özkan 2013: 27). “[B]ilincin yönelimselliği, [bedenin] yönelimselliğini de içer[ir] (...)” (Esenyel, 2020: 28). Dolayısıyla Merleau-Ponty fenomenolojisinde ‘şeylerin kendisine dönmek’ artık kendi bedenime ve algıladığım/yaşadığım dünyaya geri dönmek anlamına gelecektir. Nihayetinde fenomenolojinin yönelimsellik tezine göre “[h]er yönelimsel deneyim, hem bir şeye yöneltilir hem de bir şey hakkındadır; (...) yani yönelimsel olarak bir şeye yönelmiş olmak bir şeye bir şey *olarak* yönelmektir. Bir nesneye bir şey *olarak*, eş deyişle belli bir kavrayış, (...) belli bir perspektiften yöneliriz.” (Zahavi, 2018: 44-45). Bilincim, hareket halinde olan kendi-bedenim aracılığıyla birinci şahıs perspektifinden şeylere doğru yönelerek dünyaya açılır ve onu önünde, arkasında, sağında, solunda çevreleyen nesnelere göre dünya içinde bir konum alır. Kendi-bedenim tam da bu yönelim nesneleri aracılığıyla dünya ile karşılıklı bir şekilde ilişkilenerken etrafını anlamlı kılar: Kendi-bedenim anlam kazandırmak için yöneleceği nesnelerle bağ kurarken nesneler de anlam kazanmak için bedenimle bağ kurar. Dünya deneyiminde kendi-bedenim hep buradayken yöneleceğim nesneler ise oradadır. Tüm deneyimlerin ve algısal yaşamın koşulu olan kendi-bedenim burada konumlanmış olması nedeniyle çevresine doğru yayılan bir ‘başlangıç noktası’ ya da bir ‘yönelim merkezi’dir. Böylece Merleau-Ponty fenomenolojisinin yönelimsellik kavrayışıyla beden, algısal dünyanın merkezi haline gelir.

Kendi-bedenim, dünya içindeki kanlı-canlı varoluşumdur. Dünya-içinde-olmam ya da bu dünyadan olmamdır. Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde ifade ettiği gibi, “[b]eden bir dünyaya sahip olmamızın genel yoludur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 211). Bir dünyaya sahip olmaktan kasıt bir aidiyet kurma ilişkisi değildir; aksine bedenlerimiz aracılığı ile algıladığımız dünyaya kendimizi açar, o dünyaya demir atar, onun içinde ikamet eder, bilinçli ve bedenli varlıklar olarak

yaşam dünyasının içine gömülürüz. Dolayısıyla bedenli olmam; dünyalı olmam, onunla iç içe geçmemdir.

Merleau-Ponty'nin felsefi yolculuğunda dünya ile bedenimiz arasında kurduğu ilişkiyi Zeynep Direk şu şekilde dile getirecektir:

Zihnimizi Merleau-Ponty'nin düşünce serüvenine kapılmaya teslim ettiğimizde, katılaşmış, mekanikleşmiş, zamansızlaşmış, düşüncesizleşmiş, heyecandan ve meraktan temizlenmiş, saydamlaşmış, kendisinin müsveddesi oluvermiş bir hayatın gerisini görebileceğimiz, dünyayla bedenimizin ilişkisine ait organik bir arka planın bize sunduklarını kucaklayabileceğimiz, kısacası, dünyayı ve kendimizi yeni bir gözle görebileceğimiz umuduna kapılırız (Direk, 2003, s. 10).

O halde bedenimizin bizi bağladığı yaşam dünyası (*Lebenswelt*) mekanik yasalarla belirlenmiş, katı, zamandışı, saydam bir dünya değildir; aksine muğlak, beklenmedik olaylara açık, opak, bize kendini sadece farkındalık ve eyleme ile fenomenal bir alan olarak açan bir dünyadır. Diğer bir ifadeyle düşüncelerimizi eyleme geçirme alanımız olan bedenimiz dünyaya aşkın bir bakış açısına konumlanmaz, dünya ile belli bir zamansallık ve mekansallık içinde ilişkilendirilir. “Dolayısıyla, (...) dünyada-var-olmanın muğlaklığı, bedeninin muğlaklığıyla kendini ifade eder ve bu da zamanın muğlaklığı ile anlaşılır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 132). Bedenimiz tam da dünya içine doğmuştur ve dünya-içinde-varlık (*in-der-Welt-sein*) olmanın ötesine geçemez.

Sonuç olarak, Kartezyen düşüncenin yarattığı ikiliklere karşı Merleau-Ponty'nin fenomenoloji ile getirdiği çözüm “nesnel dünyanın berisindeki yaşam dünyasına geri dönmek olacaktır (...)” (Merleau-Ponty, 2016a: 97-98). Çünkü “[d]ünya, hakkında yapabileceğim her türlü [refleksif] analizden önce oradadır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 13). Böylece Merleau-Ponty'nin fenomenolojik bakış açısı ile refleksif düşüncenin bedenselliğinden, dolayısıyla da yaşam dünyasından ve varoluşunun anlamından koparttığı özne yeniden bedenselliğine kavuşarak yaşam dünyasına inecek, insan da doğduğu, algıladığı, yaşadığı dünya içindeki anlamı yeniden bulacaktır.

1.4. ALGININ ÖNCELİĞİNİN EPİSTEMOLOJİK TEZİ VE FENOMENLERİN ÖNCELİĞİNİN ONTOLOJİK TEZİ

Dillon’a göre “algının önceliğinin epistemolojik tezi ve onun eşleniği olan fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezi Merleau-Ponty’nin düşüncesinde ontolojisinin tüm yapısını destekleyen ve bilgilendiren iki merkezi ilkedir.” (Dillon, 1988:51). Diğer bir deyişle Merleau-Ponty’nin Kartezyen gelenekten miras kalan zihin-beden, içkinlik-aşkınlık problemini aşmak için ileri sürdüğü tersine çevrilebilirlik kavramının özünde “fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezi” ve “onun epistemolojik eşleniği olan algının önceliği tezi” yatar (Dillon, 1988, s. 106). Dillon, Merleau-Ponty’nin algının önceliği tezini orta döneminde isimlendirdiğini ancak fenomenlerin ontolojik önceliği tezini felsefi kariyerinin hiçbir döneminde dile getirmedini öne sürer.

Merleau-Ponty zihin-beden ve özne-nesne düalizmini aşma hedefine ulaşmak için öncelikle algının önceliği teziyle yola koyulur. Onun “Algının Önceliği” yazısında tanımladığı algının önceliği tezine göre “[a]lgılanan dünya, tüm akılcılığın, tüm değerlerin ve tüm varoluşun her zaman varsayılan temelidir. Bu tez ne rasyonaliteyi ne de mutlak olanı yok etmez. Sadece onları yeryüzüne indirmeye çalışır.” (Merleau-Ponty, 1964a: 13). Merleau-Ponty, yaşam dünyası ya da fenomenal dünya ve yaşayan beden ya da fenomenal beden kavramlarını merkeze alarak ortaya koyacağı algı fenomenolojisini tam da bu epistemolojik tez üzerinden şekillendirecek, böylece Kartezyen geleneğin zihin-beden düalizmi karşısında kendi özne-nesne ilişkisini sunmak için bir zemin hazırlamış olacaktır. Dillon’ın Merleau-Ponty’nin orta dönem eserlerinde üzeri örtülü bir şekilde, geç dönem eserlerinde ise açık bir şekilde ortaya koyduğunu iddia ettiği fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezi ise fenomenlerin gerçek olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty’e göre fenomenal dünya, gerçek ve somut bir algı dünyasıdır. Bu teze göre “fenomenal dünya, algısal dünya ile eşitlenir ve algı gerçeğin mihenk taşı olur.” (Dillon, 1988: 90).

Bu doğrultuda Merleau-Ponty algı teorisini ortaya koyarken empirizm ve entelektüalizmin klasik önyargılarını eleştirir. Merleau-Ponty’e göre duyuşal uyarandan hareketle algıyı duyuma indirgeyen empirist gelenek ile yargı ile özdeşleştiren entelektüalist gelenek yanlış varsayımlarda bulunmaktadır. Nihayetinde

onların birbirini dışlayan bu varsayımları deneyimin içerik ve formu arasında karşılık oluşması sebebiyle aşkınlık-içkinlik düalizmiyle sonuçlanır. Bunun karşısında Merleau-Ponty “[a]lgının formu ile içeriğinin baştan birbiriyle ilişkili olması ve (...) algı içeriğinin "onun formuna gebe" olması” gerektiğini ileri sürer (Merleau-Ponty, 1964a: 15). Bu minvalde Merleau-Ponty, algısal deneyimi birliğe getirmek için algı teorisini Gestalt teorisinin figürün zemin üzerindeki anlamlı bütünlüğünü varsayan figür-zemin ya da parça-bütün ilişkisi içinde ele alacaktır. Gestalt teorisine göre “[a]lgılanan şey daima belli bir alanın bir parçasını oluşturur. Algılanan şeyin ortaya çıkışını olanaklı kılan şey, onun altında yayılan zemindir.” (Akgündüz, 2023: 173).

Merleau-Ponty öncelikle empirist geleneğin duyum anlayışını reddederek başlar. Ona göre empirizm, duyumun algısal içeriğini -algının en temel parçaları olan- birbirinden bağımsız, belirlenmiş ve indirgenemez atomlar olarak alarak çağrışım ilkesi (principle of association) varsayımıyla ardı ardına bir araya getirmekte ve algının içeriği formundan bağımsız kalmaktadır. Merleau-Ponty’e göre empirizm, çağrışım ilkesi ile algısal deneyimin sonuçlarını sanki nedeniymiş gibi okuma hatasına düşmüş, algısal deneyimi mekanik yasaların neden-sonuç ilişkisine indirgeyerek algının yapısını ve organizasyonunu değiştirmiş, böylece algısal anlamın yitimine yol açmıştır. Oysaki Merleau-Ponty’e göre algısal deneyim, duyumun verili dağınık atomlar yığından ziyade, “bileşen parçalarına daha fazla analitik ayırtırmaya izin vermeyen tutarlı parçalara dayanan” anlamlı, bütünlüklü ve organize bir dünyaya ya da alana işaret eder (Carman, 2008: 19). Gestalt’ın işaret ettiği organize dünyada bütünün parçaları/atomları birbirinden bağımsız değildir, aralarında içsel bir bağ vardır. Merleau-Ponty *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*’nda Gestalt teorisinin parça-bütün ilişkisini şu şekilde betimler:

Bir algıyı parçalara ayırmanın, onu bir duyumlar toplamı haline getirmenin imkânsız olduğunu hemen fark ederiz çünkü onda bütün, parçalardan önce gelir ve bu bütün, ideal bir bütün değildir. (...) Algılanan şey, örneğin geometrik bir kavram gibi, zihnin elindeki ideal bir birlik değildir, daha ziyade söz konusu nesneyi tanımlayan, belirli bir üsluba göre birbiriyle harmanlanan sonsuz sayıda perspektifsel görüşün ufkuca açık bir bütünlüktür. Dolayısıyla algı paradoksaldır. Algılanan şey kendi içinde paradoksaldır; yalnızca biri onu algılayabildiği sürece vardır (Merleau-Ponty, 1964a: 15-16).

Örneğin, sehpanın üzerinde duran bir vazo gördüğümde empirizmin öne sürdüğü gibi ilk olarak onun şekil, renk, derinlik gibi niteliklerini, daha sonradan bir

araya getireceğim duyu verisi parçalarının bir çokluğu olarak algılamam; aksine aslında gördüğüm şey, bir zeminin (sehpa) üzerinde duran bir figürdür (vazo). Yani ilk bakışta algıladığım kendi çevresi ya da arka planı içinde ön plana çıkan bir nesnedir. Bu sebeple vazoyu algılamamı sağlayan zihinsel süreçler katı, mutlak, belirlenmiş nedensellik yasalarına ya da mekanik yasalara indirgenemez. Tersine, bir nesneyi algılamak tam da onun Gestalt teorisiyle ileri sürdüğü gibi içinde belirsizliği, muğlaklığı ve opaklığı barındıran ilişkilere işaret eder: “[d]ünyayı her zaman arka plandaki bir figür olarak algılayınız ve algımızın hangi yöne gideceğini belirlemek imkansızdır. Belirsiz figürler ve gestalt değiştikçe dünyayla ilişkimiz de aynı derecede belirsiz ve açık hale gelir. Her zaman birden fazla yoruma yer vardır, bizim dünyaya açık olduğumuz gibi, dünya da temelde bize açıktır.” (Nilsen, 2008: 3-4).

Merleau-Ponty ardından entelektüalist geleneğin yargı kavramına karşı çıkar. Ona göre empirizme bir çözüm önerisi getirmeye çalışan entelektüalizm, empirizmin dağınık atomik duyum içeriğini zihinsel süreçlerle bir form altında birliğe getirme/sentezleme çabası olarak yargı kavramını ortaya koymuş ancak bunu yaparken empirizmin temel aldığı atomik duyumlar varsayımını kabullenerek empirizmin kısıtlılıklarını tekrar etmiştir. Üstelik yukarıda da belirttiğimiz gibi, Merleau-Ponty’nin Gestalt teorisiyle ortaya koyduğu algıdaki birlik anlayışı içeriğin form altında birliğe getirilmesinden ziyade içeriğin formuna gebe olduğu, her an yeni olasılıklara açık, muğlak ve dinamik bir sürece göndermede bulunur. Diğer bir deyişle “algısal deneyimde açığa çıkan anlam, daima dünyanın belirsiz ufku içinde sınırsız anlam olanaklarına ve dünyayla etkileşimin sınırsız ilişkilerine gebedir.” (Akgündüz, 2023: 174).

Sonuçta Merleau-Ponty’e göre algı, ne deneyimi zihinsel süreçler sonucu ulaşılan kavramlara kurban eder ne de mekanik yasalarla belirlenmiş bir neden-sonuç ilişkisine dayanır. Dolayısıyla aşırı öznelci entelektüalist ve aşırı nesnelci empirist geleneğin iddia ettikleri gibi biz nesneleri onların karşısında duran öznel olarak algılamayız ya da algı bir dış uyaranın zihnimizi/bilincimizi tetiklemesi sonucu oluşan nedensel olaylar zincirinden ibaret değildir, tam da bu nedenle algı, öznenin veya zihnin/bilincin bir özelliğine indirgenemez. Algılayan zihin değil, bedendir. Zira bedensel bir algı olmadığı takdirde bir zihin ya da öznenin de bahsedilemez: “(...) kişi bedeniyle algılıyorsa, beden doğal bir bendir ve (...) algının öznesidir.”

(Merleau-Ponty, 2016a: 284). Nihayetinde Merleau-Ponty'nin temel felsefi iddiası algının bedensel bir fenomen olduğudur. Algı tam da bizim içine yerleşmiş olduğumuz yaşam dünyası/fenomenal dünyada gerçekleşir. Kısaca, algılamak bedenli olmaktır, bedenli olmak ise bir dünya içinde ikamet etmektir. “Merleau-Ponty’e göre algı, dünya ile bizim aramızdaki diyalektik bir ilişkidir: Dünyanın bize görünmesini sağlayan ve aynı zamanda bize dünyada olduğumuzu gösteren şeydir.” (Nilsen, 2008:3). Merleau-Ponty’e göre biz dünya-içinde-olan ve dünyadan olan varlıklar ya da özne-bedenler olarak algılar, onunla ilksel ve dolayimsız olarak temasa geçeriz. Algı, bir varlığın dünyaya yönelerek çevresiyle kendi perspektifinden kurduğu bedensel ilişkisidir. Özne-beden bir yönelim merkezi olarak parçası olduğu “dünyayı bedeni aracılığıyla bir bütünsellik olarak deneyimler.” (Özkan, 2013: 26).

Empirizm algıyı salt duyuma, entelektüalizm ise yargıya indirgeyerek fenomenal alanı yitirmişlerdir. Bu nedenle yapılması gereken verili ve kendinde olan bir dış dünya tasavvurunu terk ederek özne-nesne ayrımının henüz su yüzüne çıkmadığı, her türlü temalaştırmadan ve düşünümünden önce zaten orada olan bir gerçeklik alanı olan fenomenal alana geri dönmektir. Bu tam da duyum ve yargı kavramlarıyla kurulmuş bir deneyimin yerine içinde yaşadığımız çevrede gördüğümüz, dokunduğumuz, hissettiğimiz, duygu ve isteklerimizi dile getirdiğimiz algısal deneyimin ilksel seviyesi olan fenomenal dünyaya yönelmemiz ile mümkündür. Bu ilksel seviyede bir fenomen kendini algıda gösterir. Algıladığım ve deneyimlediğim şey tam da fenomenin kendisidir. Nihayetinde Merleau-Ponty, Gestalt teorisiyle ontolojik ve epistemolojik önceliği fenomenal alana, yani ilksel algı dünyasına vererek empirist ve entelektüalist geleneklerden kaynaklı özne-nesne, içkinlik-aşkınlık ayrımlarını bir araya getirecek bir zeminin imkanını sorgulamaktadır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde Gestalt teorisi ve algının önceliği tezinden hareketle ortaya koyduğu algı teorisiyle aşırı nesnelci ve aşırı öznelci düalist ontolojilere karşı verdiği savaşı, geç döneminde tersine çevrilebilirlik kavramı üzerinden -ancak yine de bu tezleri geri çağıran- bir ontoloji ortaya koyarak sürdürecektir.

1.4.1. Algının Anonimliği

Öyleyse tam da bu noktada problemi çözüme götürecek olan soruyu sorabiliriz: Dünyayı aynı anda hem içkin hem de aşkın olarak düşünmek nasıl mümkündür? Başka bir ifadeyle “algı fenomeni, çelişki olmaksızın hem içkin hem de aşkın olarak nasıl kavranabilir?” (Dillon, 1988: 55). Bu sorunun cevabı algının kişi öncesi, yani anonim olarak ele alınmasında yatar.

Merleau-Ponty’nin algının önceliği tezine göre eğer öncelikli olan özne ya da nesne değil de algı ise, o halde algı ne bir öznenin aktif eylemi ne de pasif bir şekilde onun başına gelen bir şey olabilir. Dolayısıyla algı, özneyle ait tüm düşünceyi ve refleksiyonu önceler. Algı ilksel, nesne-öncesi, düşünüm-öncesi ve kişi-öncesidir. Kişi öncesi olması algının tikel bir özne-bedenin özel deneyimine değil, algılama yetisi olan tüm bedenlere, yani bir genelliğe ait olması anlamına gelir ki bu tam da algının anonimliği ile ilişkilidir. “Burada söz konusu olan, algının kişisel farklılaşmadan önceki bir düzeyde gerçekleşmesidir: ‘Ağacı görüyorum’, ‘orada ağaç var’dan sonra gelir ve onun üzerine kuruludur, yine bakış açılarımız ne kadar farklı olursa olsun sen ve ben aynı tabloyu görüyoruz ve farklı söylem sayfalarının varsaydığı ciltler dolusu söylenmemiş uyum vardır.” (Dillon, 1988: 56).

Merleau-Ponty, bilimsel teorilerin refleksif analizini eleştirerek algının düşünceye olan önceliğini savunduğu algının önceliği tezinde temelci (*Fundierung*) bir düşünce ortaya koyar: “Algı dünyanın bilimi değildir, hatta bir edim, iradi bir konum alış da değildir; algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 14). Dillon da bu tanım doğrultusunda şöyle bir yorumda bulunacaktır: “Algının önceliği tezinin ana itici gücü, algısal dünyanın tüm bilgi ve eylemin, gerçek ve değer, bilim ve kültürün temeli olduğudur. İnsan bilişinin nihai kaynağı ve nihai göndergesidir.” (Dillon, 1988: 52). Burada temelci düşünce bir zemine işaret eder. Algının önceliği tezi fenomenlerin önceliği tezinin eşleniği olması nedeniyle fenomenaldir çünkü tam da algısal ya da fenomenal dünyayı tüm varoluşun zemini olarak alır. Merleau-Ponty bu temelci yaklaşımını *Algının Fenomenolojisi*’nin “*Cogito*” bölümünde Edmund Husserl’den devraldığı *Fundierung* (temel) teorisi ile açıklayacaktır.

(...) refleksiyon ile refleksiyona tabi olmamış olan (...) arasındaki ilişki (...) fenomenolojinin *Fundierung* adını verdiği iki yönlü ve iki anlamlı bir ilişkidir:

Temellendiren terim -(...) refleksiyona tabi olmamış olan (...) algı-temellendirilen şey temellendirenin bir belirlenimi veya açık kılınması gibi kendini sunduğu ölçüde birincidir, bu da temellendirenin, temellendirileni kendinde eritmesini engeller, ama öte yandan temellendiren, empirist anlamda birincil değildir ve temellendirilen de basitçe ondan türetilemez, zira temellendirenin kendini göstermesi, temellendirilen dolayısıyla olur (Merleau-Ponty, 2016a: 527).

Dolayısıyla düşünöme tabi olmayan alan, düşünüm alanını temellendirir. Algı, düşünöme tabi olmayanla (unreflexive; refleksiyonda düşünölmeden kalan) ilişkilidir ve tam da bu nedenle düşünüm (reflexion) alanı olan düşünöenin temelidir. Algı, kavramın ve her türlü kuramsal düşünöenin temelinde yer aldığı ve onu öncelediğı için aralarında asimetrik bir ilişki vardır.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Kartezyen geleneğın refleksif düşünöesi öznenin dünya ile bağıını kopartarak verili olanı bilinç durumuna hapseder ve özneye bilinç durumuna sıkışıp kalan dünyanın kurucusu rolünü atfeder. Oysaki Merleau-Ponty'e göre özne dünyayı kendi iç dünyasında, yani düşünöesinde kurmaz. O her an halihazırda orada bulunan dünyaya yönelir, dünyayı ve şeyleri kendi üzerine dönmeden (refleksiyon) önce dışsal bir şekilde olduğı gibi algılar. Tıpkı bilincin her zaman bir şeyin bilinci olması gibi algı da her zaman bir şeyin algısıdır. Algıladığımız şey ya da algılanan ise yaşam dünyasından başka bir şey değildir. "[Ö]znenin dünyaya açılmışlığı, onunla çoktan naif bir temas kurmuş olması refleksiyonda kendi içine dönen bir öznenin olabilmesinin koşuludur." (Granade, 2017a: 115).

Merleau-Ponty, algının kişi-öncesi ve anonim karakterini vurgulamak için "[ö]yle ki algı deneyimini tam olarak tercüme etmek istesem, bende algılandığını söylemem gerekirdi, benim algıladığımı değil" diyecektir (Merleau-Ponty, 2016a: 295). Merleau-Ponty'nin burada vurgulamak istediğı sadece refleksiyonla, yani kendi üzerine düşünme ile ortaya çıkacak olan bir "Ben"ın dünyadan kopmuş, solipsist bir Ben olacağıdır. Öyleyse algı deneyimini anonim bir genellik haline getiren şey tam da refleksiyona tabi olmamış olan, yani düşünüm-öncesi (pre-refleksif) alanda gerçekleşiyor olmasıdır.

1.5. DESCARTES'İN *COGITO*'SU KARŞISINDA MERLEAU-PONTY'NİN SESSİZ *COGITO*'SU

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin “*Cogito*” bölümünün büyük kısmını algının düşünceye olan önceliğini kanıtlamaya ayırır. Burada amacı ete kemiğe büründürerek yeniden dünyaya indireceği farklı bir bilinç anlayışını tanıstırarak Kartezyen geleneğin öznellik problemini ya da özne merkezli felsefesini aşmaktır.

Bu doğrultuda Merleau-Ponty “*Cogito*” bölümünde refleksiyona tabi olmamış olanın refleksif olana temel olduğu düşüncesinin uzantısı olarak iki tür *Cogito* tanımlar: refleksiyona tabi olmamış/düşünüm öncesi ve henüz temalaşmamış deneyimin “üzeri örtük *Cogito*”su (*Cogito tacite*) ve açık ve tematik deneyimin “konuşulan *Cogito*”su (Merleau-Ponty, 2016a: 541). Üzeri örtük *Cogito* dolayumsuz ve söylenmeden anlaşılan sessiz bir *Cogito*'dur; Kartezyen geleneğin açık *Cogito*'su ise konuşulan, dil aracılığıyla dolayımlanan, söze dökülen *Cogito*'dur. Başka bir deyişle sessiz *Cogito*'nun dünyaya bakışı tema-öncesidir, ancak konuşulan *Cogito* kendini ‘düşünüyorum’ ifadesinin içine yerleştirirken dünya ile tematik olarak ilişkilendir.

Sessizlik, kategorik düşünce ve ifadeyi önceleyen kurucu terimdir. Tüm bilincin temelinde yatan sessizlik algı düzeyinde bir bilinçtir, dil ve düşünce bu temelin üzerine kurulur. Sessiz *Cogito* iki veçheli bir varoluştur: O hem kendi kendimize mevcudiyetimiz hem de dünyaya karşı mevcudiyetimizdir. O halde Kartezyen *Cogito*'nun içkin bilinci karşısında sessiz *Cogito* hem içkin hem aşkın bir bilinçtir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bilinç ve fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezinin bağdaştırılması fenomenlerin aynı anda hem içkin hem de aşkın olduğunun gösterilmesiyle mümkün olacaktır. “*Cogito*” bölümünde içkinlik; öznellik ve bilinç kavramlarıyla ifade bulurken aşkınlık ise dünyanın aşkınlığına göndermede bulunur. Burada bir orta terim işlevi gören sessiz *Cogito*'nun iki veçheli varoluşu içkinlik ile aşkınlık arasındaki köprünün kurulmasını sağlar. Bu sayede özneliğin yol açtığı solipsizm problemi aşarak bilinç, bedenli bir bilinç halini alabilecektir.

Sessiz *Cogito*, kişi-öncesi bir kendi kendine mevcudiyet olması bakımından anonimdir. Merleau-Ponty sessiz *Cogito*'nun anonimliğini şu şekilde dile getirir:

“Her algı bir genellik atmosferinde meydana gelir ve anonim olarak kendini bize verir. (...) doğumumun ya da ölümümün hakiki öznesi olduğumun bilincine varamadığım gibi duyumumun hakiki öznesi olduğumun bilincine de varamam.” (Merleau-Ponty, 2016a: 295). Sessiz *Cogito*’nun genelliği ve anonimliği karşısında Kartezyen *Cogito* tikel ve kişisel bir doğaya sahiptir. “[S]essiz *cogito* bizzat “benim” tarafımdan deneyimlenen, benim deneyimim olan *cogito*’dur. Descartes’ın *cogito*’sunun eleştirisi içinden bulgulanmıştır.” (Granade, 2017a: 126).

Sessiz *Cogito*’nun sessizliği dünyayla olan ilksel karşılaşma deneyimimizin gerçekleştiği düşünüm-öncesi bir deneyim alanına, yani düşünüm öncesi varlığımıza gönderimde bulunmasından kaynaklanır. Sessiz *Cogito*, her tür deneyimin temelinde yatan kendi kendine bir varolma halidir, sessiz *Cogito* temellendiren iken konuşulan *Cogito* temellendirilendir: “[Ö]rtük *cogito* konuşulan *cogito*’yu temellendirir.” (Şan, 2015: 161).

Ne var ki düşünüm-öncesi sessiz *Cogito*’nun ilginç bir yapısı vardır. O dünya ile olan ilişkisinde kendisinin henüz farkında olmayan bir bilinçtir. Ancak bir başkasının bakışı ya da bir ölüm tehdidi anında sessiz *Cogito* bir anda hem kendi kendine mevcudiyetinin hem de dünyaya karşı mevcudiyetinin farkına varacaktır. Kendi varoluşunun ve kendi bilincinin farkına vardığı an, yani kendini tanıdığı an sessiz *Cogito* artık sessizliğini bozarak kendini dil aracılığıyla ifade edecek, deneyimin tematik ve konuşulan *Cogito*’su haline gelecektir. Bu gereklidir çünkü “[ü]zeri örtük *Cogito* ancak kendi kendini ifade ettiği zaman *Cogito*’dur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 541).

Tam da bu noktada Dillon bir sorgulamada bulunur: Eğer “örtük *Cogito* ancak kendisi için bir ifade bulduğu zaman bir *Cogito*” haline geliyorsa “o sadece kendini ifade etmediği koşulda sessizdir”, o halde “[b]ir *Cogito* nasıl deneyim-öncesi, sessiz [bir *Cogito*] olabilir?” (Merleau-Ponty, 2005: 470; Dillon, 1988: 105). Bu durumda Dillon sessiz *Cogito* terminolojisinin çelişkili olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty bu çelişkiyi yaşayan beden/kendi bedenim kavramıyla çözmeye çalışacaktır. Yaşayan beden aynı anda algının hem öznesi hem de nesnesidir; o hem içkinlik hem de aşkınlıktır. Beden tam da dünyadan bir şey olduğu içindir ki dünyadaki nesneleri algılayan salt bilinç değil, özne-bedendir. Dolayısıyla bedenim dünyadan olan bir şeye dokunduğunda, dokunan salt bilinçten ziyade tam da özne-

bedendir. Bir şeye dokunan beden aynı zamanda o şey tarafından dokunulandır ve o anda kendi üzerine dönerek bir şey tarafından dokunulduğunu hissederek. “O halde burada, bedensel algıya içkin olan refleksiyonda gerçek sessiz *Cogito* vardır ancak o yanlış adlandırılmış bir *Cogito*’dur çünkü o bir düşünce değildir, daha ziyade bizim şeylerle olan ilksel temasımızdır.” (Dillon, 1988: 105).

Eğer özne bir durumda bulunuyorsa, hatta bir durumlar imkanından başka bir şey değilse, bunun sebebi kendiliğini [ipséité] ancak fiilen beden olarak ve bu beden sayesinde dünyaya dahil olarak gerçekleştiriyor olmasıdır. Öznenin özü üzerine refleksiyonda bulunurken, onun bedenin özüne ve dünyanın özüne bağlı olduğunu anlıyorsam, bunun sebebi öznellik olarak varoluşumun beden olarak varoluşumla ve dünyanın varoluşuyla bir olmasıdır ve sonuç olarak benim olduğum özne, somut biçimde ele alındığında, bu bedenden ve bu dünyadan ayrılamaz olduğu içindir. Öznenin tam kalbinde bulduğumuz ontolojik dünya ve beden, ide olarak dünya ve ide olarak beden değil, toptan bir tutuş içine sıkıştırılmış dünyanın ta kendisidir, bilen-beden olarak bedenin ta kendisidir (Merleau-Ponty, 2016a: 547-548).

Yukarıdaki pasaj tam da refleksiyonda düşünülmeden kalan örtük *Cogito*’nun gerilimini gözler önüne serer. Bilinç bir yandan yaşam dünyası içinde beden bulmuş bir fenomendir “diğer yandan bir şeyin bilinci olma kendinin bilinci olmayı ya da kendi üzerine dönmeyi [reflexivity] gerektirir ve bu kendine mevcudiyet ya da öznellik, algının arkasında var olan ve onun aşkın koşulu olarak hizmet eden görünmez bir içkinlik alanına yaklaşmaktadır.” (Dillon, 1988: 105). Diğer bir ifadeyle *Algının Fenomenolojisi* sessiz *Cogito*’yu bir yandan dünya ile olan bedensel temasımız ve bir tür refleksiyon olarak ele alırken nihayetinde onu refleksiyon-öncesi olarak inşa etmektedir.

Bu noktada Merleau-Ponty’nin refleksiyon/dönüşlülük ya da yansıma teorisinin önemi açığa çıkar: “Sessiz bilinç ancak “düşünülecek” bulanık bir dünya karşısındaki genel bir Düşünüyorum olarak kendini yakalar.” (Merleau-Ponty, 2016a: 541). Dolayısıyla sessiz *Cogito*’nun anonim bilincine Kartezyen bilinç gibi bir düşünüyorum eşlik etmese bile genelleşmiş bir düşünüyorum eşlik etmelidir. Kendini tanıyan varlık aynı zamanda kendinin bilgisine ya da düşüncesine de sahip olmalıdır. Buradan sessiz *Cogito*’nun da refleksif bir karakteri olması gerektiği sonucu çıkar. Bu refleksif karakter, üzeri örtülü refleksivite (tacit reflexivity) ya da bedensel dönüşlülük/düşünümsellik/refleksivite (corporeal reflexivity) olarak adlandırılır. Kartezyen bilincin açık düşünümselliği dil ve düşüncede ifade edilmiş ve temalaştırılmışken üzeri örtülü ya da bedensel düşünümsellik/dönüşlülük henüz ifade

edilmemiş, temalaştırılmamış bir bilince aittir. Dillon refleksiyon teorisinin Kartezyen *Cogito*'yu nasıl dönüştürdüğünün ontolojik önemini şu şekilde açıklar:

Merleau-Ponty'nin refleksiyon açıklaması, temel aldığı Cogito'yu yeniden tasavvur ederek bu hatalı pratiği düzeltmemize olanak sağlar. Öznelğin kendisini beden nesnesini dışlayarak tanımladığı düalist şemanın yerini bedensel bir refleksivite modeli alır: Fenomenolojinin beceriksizce adlandırılmış örtük Cogito'su ve onun rafine versiyonu olan tenin tersine çevrilebilirliği, başka bir refleksiyon modeli, kendini dil ve düşüncede ifade eden Cogito için başka bir zemin sağlar. Artık kendini aynada gördüğüm dünyevi şey, dünyevi öteki, dünyevi beden olarak tanımlayan terk edilmiş öznel benliğe hapsolmam gerekmiyor ve kendi dünyasını algılayarak kendini algılayan, başkalarına dokunarak kendine dokunan, aynada kendini gören bir beden olabilirim (Dillon, 1988: 110).

Böylece Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu bedensel refleksivite/dönüşlülük modeli sayesinde düalist ontolojilerin yarattığı problemleri geç döneminde ortaya koyacağı tersine çevrilebilirlik tezi ile başka bir ontolojik zemine kaydırılarak çözme imkânı doğacaktır. Bu durumda bilinç öznelğin içkin alanına hapsedilmekten kurtulacak, dünyanın aşkınlığına açılarak orada bir beden bulacak ve dünyasal bir şey haline gelecektir. Bedensel refleksivite modeli ile Merleau-Ponty'nin Kartezyen düşüncenin “Düşünüyorum” (“I think”) düsturunun karşısına koyduğu bedensel “Yapabilirim” (I can) artık sadece algılama, hareket etme, kavrama gibi yetileri değil aynı zamanda düşünebilme yetisini de kapsayacaktır. Dillon'a göre “bu refleksif temalaştırma gücü aynı zamanda bir dönüşüm gücüdür: Dünyayı içine bir ‘Ben’ sokarak dönüştürür. ‘Orada ağaç var’, ‘Ağacı görüyorum’ olur” (Dillon, 1988: 110). Ancak bedensel refleksivitenin egoyu devreye sokan temalaştırma gücü sessiz *Cogito*'ya ilişkin gerilimi daha da arttıracaktır.

Nihayetinde sessiz *Cogito*'dan –ya da onun bedensel refleksivite modelinden- kaynaklı bu gerilim *Algının Fenomenoloji*'sinde çözülemeyecektir. Çünkü Merleau-Ponty'nin yukarıdaki atıflarıyla bedenın aynı zamanda bir nesne-beden olduğu gerçeğini ikinci plana atarak onu daha ziyade bir özne-beden olarak değerlendirdiğı antroposentrik yaklaşımı tam da eleştirdiğı Kartezyen geleneğin özne-nesne ikiliğinin içine düşmesiyle sonuçlanacaktır.¹² Üstelik sessiz *Cogito* kavramıyla bile hala bu geleneğin bilinç ya da *Cogito* terminolojisi üzerinden konuşuyor olması onun

¹² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde tanıştırdığı bedensel-refleksivite modelinden kaynaklı bu problemi çözmek için *Görünür ile Görünmez*'de hiper-refleksivite modelini tanıştıracaktır.

algı fenomenolojisini erken dönem Husserl'i öznelci, transandantal ve idealist olmakla eleştirdiği bir konuma yerleştirecektir. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin bu orta dönem eserinde yaşayan beden ya da kendi bedenim kavramlarına atfettiği anonim, kişi-öncesi ve düşünüm-öncesi özellikler bedenin muğlaklığını henüz tam anlamıyla açığa çıkaramamaktadır.

Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'in çalışma notlarında örtük ya da sessiz *Cogito*'nun imkansızlığını ve bu terminolojisinin onu hedefine ulaştırmadığını şu şekilde dile getirir: “Elbette, örtük *Cogito* bu sorunları çözmez. *Algının Fenomenolojisi*'nde yaptığım gibi onun örtüsünü kaldırarak bir çözüme ulaşamadım. (...) ben aksine bir sorun ortaya koydum. (...) Bu ilk betimlemeden geriye kalan sorunlar: onlar “bilinç” felsefesini kısmen korumuş olmamla ilişkilidirler.” (Merleau-Ponty, 2023: 228-237).

Sonuç olarak, Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde sessiz *Cogito* kavramıyla geleneksel düalizmleri aşma konusunda bir çözüme ulaşamadığını itiraf edecektir. Yine de *Algının Fenomenolojisi*'nde üzeri örtülmüş, içkin bir ontoloji olduğunu gösteren en kuvvetli kavram sessiz *Cogito* kavramıdır. Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*'de sessiz *Cogito* terminolojisini terk etse de yerine onun bilinçten arındırılmış hali olan sessizlik kavramını koyarak bu kavramla hesaplaşmaya devam edecektir: “Bununla birlikte, sessizliğin dünyası var, en azından algılanan dünya dilsel olmayan anlamların var olduğu bir düzlemdir; (...) dil sessizliğin istediği ama elde edemediği şeyi sessizliği bozarak, gerçekleştirir. Sessizlik dili sarmalamaya devam eder; mutlak dilin sessizliği, düşünen dilin sessizliği (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 222-228).

Örtük/sessiz *Cogito*, Merleau-Ponty'nin düşüncelerini revize ederek yeni ontolojisini ortaya koyacağı *Görünür ile Görünmez*'de kendini ten ve tersine çevrilebilirlik kavramı olarak açığa çıkaracaktır. Daha geniş bir çerçeveden ifade edecek olursak Merleau-Ponty, bu yeni ontoloji arayışında özne-nesne düalizminden kurtulamadığı orta dönemine ait yönelimsellik, düşünüm-öncesi alan, özne-beden ve sessiz *Cogito* gibi fenomenolojinin bilindik kavramlarını terk ederek yerine ten, vahşi varlık, tersine çevrilebilirlik, kesişim, iç içe geçme, yarılma gibi ontolojik kavramları geçirecektir. Bu yeni kavramlar özellikle *Görünür ile Görünmez* ve estetik ve

sanatsal görüşlerini içeren *Göz ve Tin* gibi geç dönem eserlerinde baskın bir şekilde kullanılacaktır.

Merleau-Ponty artık algının fenomenolojisinden tenin ontolojisine geçiş yapmaktadır. *Algının Fenomenolojisi* algısal deneyimin bir betimlemesini yaparken *Görünür ile Görünmez*'in ten kavramı bizim algıladığımız dünya ile aramızdaki temel, bilinçsiz bir bedensel ilişkiden bahsedecektir. Dolayısıyla onun felsefesinde beden ve dünyanın ilişkisi yön değiştirmektedir: O artık “dünyayı algılayan [bedenden], (...) [bedende] algılanan dünya” ya geçmektedir (Esenyel, 2017: 115-117).

Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisinden ten ontolojisine geçişini ve bu iki yaklaşımı arasındaki kavramsal değişimini Barbaras, Stawarska, Granade ve Esenyel gibi bazı yorumcular keskin bir dönüm noktası olarak değerlendirerek onu birinci dönem ve ikinci dönem Merleau-Ponty olmak üzere iki döneme ayırırken; Dillon, Daly, Low gibi diğer bir kısım yorumcular da *Görünür ile Görünmez*'i sadece *Algının Fenomenolojisi*'nde ele alınan kavramların ve bakış açısının bir devamı, genişletilmesi ve geliştirilmesi olarak yorumlarlar. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Dillon, Daly ve Low Merleau-Ponty'nin henüz orta dönem eserlerinde bile aslında geç dönem düşüncelerinin izlerinin bulunduğuna ilişkin pek çok kanıt bulunduğunu ileri sürerler.

Dillon'ın temel iddiası, Merleau-Ponty'nin hedefinin aslında en başından beri bir ontoloji ortaya koymak olduğudur. Bu bakımdan onun ontolojisi aslında sadece *Görünür ile Görünmez* ile başlamaz, fenomenolojik bir yöntemle ele alınan *Algının Fenomenolojisi*'nin altında aslında “üzeri örtülü bir ontoloji” yatar (Dillon, 1988: 153). Dillon'a göre “Merleau-Ponty'nin daha sonraki açık ontolojisi ile daha önceki üzeri örtülü ontolojisi, onun düşüncesinin yönünü anlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır.” (Dillon, 1988: 153). Bu nedenle Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi aslında bir fenomenolojik ontolojidir. Nihayetinde Dillon bu iddiasını güçlendirmek için tersine çevrilebilirlik tezini üzerine oturttuğu ilkeye geri dönecektir: “gerçek bir fenomenolojik ontoloji, fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezine dayanan bir ontoloji”, yani “varlığın veya gerçekliğin fenomen olarak algılandığı bir ontoloji”dir (Dillon, 1988: 156).

1.6. MERLEAU-PONTY’NİN TEN KAVRAMI

Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’de fenomenolojinin uğraştığı transandantal öznelikten sıyrılıp özne-beden ile nesne-beden ayrımını aşacağını ileri sürdüğü yeni ontolojisinin kalbine ten kavramını yerleştirir. Merleau-Ponty’nin bu ontoloji ile hedefi Kartezyen geleneğin ikiliklerini tersine çevrilebilirlik kavramı üzerinden yeni bir özne-nesne ilişkisi kurarak aşmaktır. O, ten kavramı aracılığıyla hem kendi bedenimin hem de başkasının bedeninin sadece özne değil aynı zamanda hem özne hem de nesne olduğunu gösterecektir. Bu bakımdan Merleau-Ponty’nin ten kavramının ontolojik yapısı açısından erken dönem terminolojisinin ötesine geçen özgün bir yönü vardır.

Ten artık yaşam dünyasında ikamet eden, algılayan ve yaşayan bir bedenle aynı anlama gelmez; beden sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir: “Tende beden vardır, ama tenin kendisi beden değildir.” (Granade, 2017b: 187). Beden, tendendir ve ontolojik olarak tene aittir. Ancak beden aynı zamanda dünyaya da aittir. “Ten dünyaya ait olmanın ontolojik temelidir. (...) halbuki beden mekânsal bir ait olmayla birlikte ontolojik ait olmayı gerekli kılar.” (Granade, 2017b: 187). Tam da bu nedenle dünyadayım, çünkü bu dünyadanım ve bedenliyim, çünkü bu tendenim. Merleau-Ponty ‘iki yapraklı varlık’a benzettiği bedenimizi şu şekilde tasvir eder:

Bir taraftan diğer şeylerin arasındaki bir şey ve diğer taraftan onları gören ve onlara dokunan bir şeydir, (...) [bedenimiz] bu iki özelliği kendi içinde birliğe getirir ve onun nesnenin düzenine ve öznenin düzenine çifte aidiyeti bize bu iki düzen arasındaki beklenmedik ilişkileri açar. Bedenin bu çifte referansa sahip olması anlaşılabilir bir tesadüf olamaz, bize her birinin diğerini çağırdığını öğretir (Merleau-Ponty, 1968: 137).

Dolayısıyla ten dünyanın aşkınlığı ile bedenin içkinliği, dünyanın içkinliği ile beden aşkınlığı arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışan, özne ve nesnenin birbiriyle kucaklaşarak bir olmasını sağlayan kurucu ortamdır. Bu bağlamda o, aynı zamanda hem görünen hem gören hem dokunulan hem dokunan hem içerisi hem de dışarısidir.

Görünür ile Görünmez’in “İç İçelik- Kesişme” bölümünde Merleau-Ponty ten (*chair*; flesh) kavramını deniz ve kumsal arasında bir analogi kurarak gören (the seer) ve görünür (the visible) terminolojisi üzerinden betimler. Bu analogide “görünür” ya da görünen şey ve bedenlerimiz arasında “deniz ve kumsal arasındaki gibi sıkı bir

yakınlaşma”yı yakalamak için bedenlerimiz ve dünyanın tek bir gerçekliğin, yani tenin iki ayrı yönü ya da veçhesi olduğunu ileri sürer (Merleau-Ponty, 2023: 169). Bedenlerimiz ve dünya tıpkı bir madalyonun iki yüzü gibidir: Ten, benim tenim ve dünyanın teni olarak yarılr (*déhiscence*). Dolayısıyla ten hem nesnenin hem de öznenin zeminidir. Diğer bir ifadeyle ten “[n]esnenin ve öznenin karşılaştığı yerde”dir (Granade, 2017b: 183).

Ne var ki Merleau-Ponty’e göre aynı tene ait olma “ne bizim [görünürün] içine karışıp kaynaşmamız ne de onun bize geçmesi [ile] mümkündür (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 169). Eğer hem biz görünürün içine karışsaydık hem de görünür olan bizim içimize girseydi, yani gören ve görünür/görünen birbiriyle tamamen ve mutlak bir şekilde birleşseydi, o halde hem gören hem de görünen ortadan kalkardı. Başka bir deyişle Merleau-Ponty’nin ontolojisinde tenin tek gerçeklik oluşu benin nesnelerde ya da şeylerde erimesine, şeylerle çakışarak özdeş hale gelmesine indirgenemez. Buna rağmen Merleau-Ponty yine de gören ve görünenin farklarını muhafaza ederek birbiriyle iç içe geçişlerine “mümkün olduğunca yakın” bir yerde durmak ister (Evans, 2008: 187).

Gören ve görünen birbirleriyle temasa geçtiklerinde adeta iki varlığın birbirini sarıp sarmalayarak tek bir varlıkta kucaklaştığı bir çift¹³ oluştururlar. Öyle ki artık ne gören vardır ne de görünen daha ziyade bir ‘kendinde görünürlük’ten (visibility-in-itself) bahsederiz. Tam da bu nedenle Merleau-Ponty “her görmede bir temel narsisizm” olduğunu söyleyecektir (Merleau-Ponty, 2023: 179). Tıpkı Narcissus’un sudaki kendi yansımasını görmesi gibi gören, bir görüneni gördüğünde kendini görür ve Merleau-Ponty tam tersi bir şekilde görünen şeyin de göreni gördüğünü ileri sürer: “(...) pek çok ressamın dediği gibi, şeyler bana bakıyor gibi hissedirim, etkinliğim aynı derecede edilginliktir (...) öyle ki, gören ve görünür birbirlerine karşılık verirler ve artık hangisinin gördüğünü ve hangisinin görüldüğünü bilemeyiz.” (Merleau-Ponty, 2023: 179). Ten, “bu Görünürlüğün”, “bu genelliğin, “kendime içkin olan bu anonimliğin” adıdır ve Merleau-Ponty’nin vurguladığı üzere “geleneksel felsefede bu kavramın karşılığı yoktur” (Merleau-Ponty, 1968: 139).

¹³ Merleau-Ponty burada Husserl’in *Ideen II*’de ortaya koyduğu *paarung* (çift-olma) kavramına göndermede bulunmaktadır.

Merleau-Ponty'e göre ten, özne ile nesnenin narsisistik bir biçimde iç içe geçmesinden (intertwining) başka bir şey değildir: "Çünkü gören ile şey arasındaki ten kalınlığı hem şeyin görünürlüğünü hem de görenin bedenselliğini oluşturan temel ögedir; onların aralarında bir engel değil, iletişim aracıdır." (Merleau-Ponty, 2023: 174). Tenin dünya ile ilişkisi bir karşılıklılık taşır: "Gören görüneni sarıp sarmalar ama o da görünen tarafından sarılıp sarmalanır (...)" (Şan, 2015: 169). Başka bir ifadeyle canlı bedenim ile somut yaşam dünyası ya da kişisel varoluşum ile kişi-öncesi varoluş iç içe geçerek kucaklaşırlar.

O halde Merleau-Ponty'e göre ten, özne ile nesne ve gören ile görünür arasındaki ayrımların mutlak bir biçimde ortadan kalkmasının, yani tüm çakışmaların ve özdeşliklerin ötesindedir. Ten ne spiritüel ne de maddesel bir kavramdır, ne zihin ya da ruh ne madde ne de tözdür, ne bir idedir ne de zamansal-mekânsal bir şeydir. Teni metafizik kavramlarla temellendirmenin imkânı yoktur. Ten ancak Pre-Sokratikler'in dört elementi kavradığı tarzda "bir *genel şey* anlamında (...) 'element'" tir (Merleau-Ponty, 2023: 180). "Ten öyle bir element[tir] ki bizi nesnelere bağlıyor; ve beden ile nesnelerin aynı dünyaya açılımını sağlıyor." (Granade, 2017b: 185). Teni bir genel element olarak kavrayan Merleau-Ponty, aynı dünyaya ait bir tensel varlık olan başkasını da ben'in teniyle olan ilişkisinden bağımsız düşünmez. Çünkü benim benim, başkasının teni yani başka öznelere ya da dünyanın ve şeylerin başkalığı olmadan kavranamaz. "Benim bedenim, yaşayan, hareket eden beden, tinsel bağlarla beni [başka] bedenlere ve dünyaya manevi bağlarla bağlar." (Granade, 2017b: 191). Bununla birlikte ten aynı zamanda "Varlığın bir 'elementidir'." (Merleau-Ponty, 2023: 180). Merleau-Ponty ten'i açıkladığında aslında Varlığı da açıklar. Bu bağlamda ten "Varlığın bir prototipi", hatta bizzat Varlığın kendisidir; dolayısıyla ten "olan biten her şeyin nihai bileşeni"dir (Merleau-Ponty, 1968: 136; Stawarska, 2002: 155). Buradan Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'de ten ve Varlık kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı sonucuna varabiliriz. Ten'i kavramak, Varlığı kavramaktır.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde kullandığı varlık ile *Görünür ile Görünmez*'de kullandığı Varlık aynı anlama gelmez. Onun *Algının Fenomenolojisi*'nde varlıktan kastı bizim dışımızdaki nesnel ve somut bir varlıktır. Oysaki *Görünür ile Görünmez*'in büyük V ile yazılan Varlığı daha özgündür ve

dışımızda yer alan somut varlığı aşan bir yönü vardır. Varlık, nesnenin ve öznenin yüz yüze geldiği yerdedir. Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de teni betimlemek için aynı zamanda “[y]abanıl” ya da ‘ham’ varlık” (“wild” or “brute” being) metaforunu kullanır (Merleau-Ponty, 2023: 219). Onun vahşi/ham varlıktan kastı işlenmemiş dünya, yaşanılan dünya, ilksel, kişi-öncesi, nesne-öncesi, tema-öncesi, düşünüm-öncesi bir şekilde algılanan dünyadır, yani doğanın ya da *logos*’un kendisidir. Ham varlık metaforu, Merleau-Ponty’nin orta dönem felsefesinin fenomenolojik dilini terk ettiğinin en güzel göstergelerinden biridir. Nitekim o artık bilinçli bedenden bilinçsiz ve yabani bir ten kavrayışına geçmektedir.

Merleau-Ponty, algının hem bizim bedenimize hem de ona önsel bir şekilde halihazırda orada olan dünyaya bağlı varolduğuna dair inancımı *Algının Fenomenolojisi*’nde tanıttığı ve *Görünür ile Görünmez*’e taşıdığı algısal inanç kavramıyla karşılar. Ona göre dünyanın bizden bağımsız bir şekilde var olup olmaması bir bilgi meselesi değildir; ancak bizde dünyanın henüz biz ona karışmadan önce varolduğuna, algıladığımız ve deneyimlediğimiz şeyin gerçek olduğuna dair bir inanç vardır. Algılanan dünya benim algılamamdan bağımsız ve ona önsel olarak da varolabilen tüketilemez bir dünyadır. Merleau-Ponty algısal inançla kişi-öncesi, düşünüm-öncesi, yani anonim bir yaşama göndermede bulunur. Algısal inanç kavramı bu bağlamda ben, başkası ve dünya arasındaki ilişkinin kurulması için bir zemin sağlayacaktır. Tam da algısal inancın ve onun varsaydığı algısal bilincin anonim karakteri sayesinde ben ve başkası halihazırda onlara verilmiş olan yaşam dünyasında öznelarası bir ilişki kuracak, böylece Kartezyen geleneğin solipsistik özne anlayışının ötesine geçilmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle bireyselliğimiz bu kişi-öncesi anonim bilinçle kucaklaşarak başka öznelere ve dünyaya açılır. Merleau-Ponty’e göre “[h]er birimiz hem mutlak biçimde bireysel olma anlamında ve hem de mutlak biçimde genel olma anlamında anonim olmalıyız. Bu ikili anonimliğin somut taşıyıcısı, dünyadaki varlığımızdır.” (Merleau-Ponty, 2005: 521). Anonimlik sayesinde vücudun bireysel bilinci, dünyanın ortak bilinciyle sarıp sarmalanır.

Beden bizi dünyaya açar, onunla bir çift olarak onu kendi üzerinden yansıtır ve Varlığa karışır. Bu anlamıyla Varlık, gören-görünürdür, kendinde görünendir ve hatta görünür-görünmezdir. Birbirlerini sarıp sarmalayan, birbirleriyle iç içe geçen

(intertwining) bedenler ve nesneler ya da öznel ve dünya aynı Varlığın parçalarıdır. Beden ile dünyanın kesişmesiyle (*chiasme*) tenin anlamı açığa çıkar ve bu anlam kendini bize görünmez olarak sunar. Varlık görünmeyen bir zemin gibi hem özneli hem de dünyayı kuşatır, sarıp sarmalar ve onları bir arada tutar: “Anlam görünmezdir, ama görünmez görünürle çelişki içinde değildir: görünürün kendisi de görünmezin iç yapısına sahiptir ve görünür-olmayan, görünürün gizli karşılığıdır, yalnız onun içinde ortaya çıkar, (...) onu orada göremeyiz ve onu *orada görmek* için her çaba onu yok eder, ama o görünürün (...) içine işlenmiştir.” (Merleau-Ponty, 2023: 275-276). Görünür olan görünmez olanla dolup taşar. Her görünenin ötesinde görünmez olan her algılananın ötesindeyse algılanmaz olan vardır. Görmek, görünürün görünmezliği içinde görmek, algılamak ise algılananın algılanamazlığı içinde algılamaktır. Böylece görünür görünmez olanla, algı algılanamaz olanla iç içe geçecektir. Tıpkı Varlığın onları sarıp sarmaladığı gibi ben ve dünya da birbirlerini sarıp sarmalarlar. Ben ve dünya iç içe geçtikçe ten kavramı genelleşir. Bu iç içe geçme bedeninin dünya ile aynı kumaştan dokunduğunu gösterir: “Ten önceden var olan, görünmeyen bir kumaş gibi, fenomenolojik dünyanın gerçekleşmesini sağlar. Ontolojik ten kavramı ben’i [başkalarına] açar, çünkü biz aynı “tensel kumaşa aitiz”.” (Granade, 2017b: 192).

Sonuç olarak, gören ile görünen şeyler arasındaki bu karşılıklılık ilişkisi Merleau-Ponty’nin ontolojisinde ten kavramı üzerinden kesişme/birbirine dolaşma/birbirini sarıp sarmalama (*chiasme*), iç içe geçme (intertwining) ve tersine çevrilebilirlik kavramlarına geçiş yapmasına olanak sağlayacaktır. Merleau-Ponty felsefesinin kavramsal çerçevesini çizdikten sonra ikinci bölümde artık Merleau-Ponty’nin geleneğin monizm ve düalizminden kaçınmak amacıyla yeni özne-nesne ilişkisini tartıştığı ancak çeşitli tartışmalara yol açmış olan tersine çevrilebilirlik tezini açıklamaya başlayabiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

ALGININ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ

2.1. TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK TEZİNE GİRİŞ

“Tersine çevrilebilirlik tezi [reversibility thesis]; ben, başkası ve dünyanın özünde ilişkisel olduğu tezidir –onlar bariz ve önemsiz bir şekilde birbirleriyle ilişki içinde durmazlar, birbirlerini etkileyebilirler, yani aralarında aktüel ve potansiyel nedensel bağlantılar vardır.” (Daly, 2016a: 161). Her ne kadar bu nedensel bağlantılar birbirine dışsal olan varlıklar arasında meydana gelse de Merleau-Ponty, tersine çevrilebilirlik ilişkisinde ben ve başkasının, yani “başka öznellikler ya da dünyanın ve şeylerin başkalığının” karşılıklı olarak birbirine bağlı olduklarını ve bu ilişkinin içsel bir ilişki olduğunu ileri sürer (Daly, 2016a: 162). Ne var ki bu ilişkide başkasının indirgenemezliği korunmak zorundadır çünkü o gerçek bir başkası olmalıdır. Ben ve başka-benler (diğer benler, dünya ve nesneler) arasındaki bu içsel ilişki tam da bu nedenle tersine çevrilebilirlik tezinde birtakım tartışmaların ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmı bu tartışmaların genel bir çerçevesini çizmeye çalışacaktır.

Tersine çevrilebilirlik tezi tek bir anlamı ifade etmez. Dillon, Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik kavramının algı ve dil olmak üzere iki veçhesi olduğunu iddia eder. Bu veçhelerin de çeşitli momentleri ya da aşamaları vardır. Bu nedenle çalışmamızda tersine çevrilebilirlik kavramı algının tersine çevrilebilirliği ve dilin tersine çevrilebilirliği başlıkları altında incelenecektir. Algının tersine çevrilebilirliğini tartışacağımız bu bölümde algı ve dünya/dünyanın teni arasındaki ilişkiyi ilk aşamada bedenin kendisiyle ilişkisi (bedenin kendini kendine yansıtma yeteneği), ikinci aşamada bedenin şeylerle/nesnelerle ilişkisi ve son aşamada bedenin başka bedenlerle ilişkisi olmak üzere üç aşamada ele alacağız. İlk aşamayı Merleau-Ponty’nin Husserl’den devraldığı bedenin kendi içinde hem özne hem de nesne olma özelliği taşıyan ikili bir yapısı olduğunu ileri süren çifte duyum fenomeni üzerinden, son aşamayı ise yaşam dünyasında benim bedenim ile başka bedenler arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi açığa çıkaran bedenlerarasılık problemi üzerinden

tartışacağız. Dil ve dünyanın teni arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi ise dilin tersine çevrilebilirliği başlığı altında son bölümde tartışacağız.

2.2. ALGI VE DÜNYA ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ

2.2.1. Çifte duyum Fenomeni: Bedenimin Kendi İçindeki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi

Klasik psikoloji insan bedeninin kendi içinde çifte duyum (double sensation) yetisine sahip olduğunu ileri sürer. Çifte duyum ile kastedilen en basit haliyle şudur: “Bir elimle diğer elime dokunduğumda, dokunma ve dokunulma çifte duyumuna sahibim”dir (Dillon, 1988: 139). Başka bir deyişle bedenimin hem dokunma hem de dokunulma özelliği taşıyan ikili bir yapısı vardır. Fenomenoloji tarihinde çifte duyum meselesi Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty tarafından onların fenomenal bedene olan farklı ontolojik yaklaşımları doğrultusunda ele alınmıştır. Bu üç filozofun da çifte duyum fenomeni üzerine yazmalarının nedeni erken dönemlerinde empirik psikolojiyle ilgilenmeleriydi.

Husserl çifte duyum fenomenini ilk olarak 1907’de verdiği *Ding und Raum* (*Şey ve Uzak*) derslerinde kullanır. Bu derslerde bir elin diğer ele dokunması örneğini vererek dokunma ve dokunulma duyumlarının tersine çevrilebilirliğinden bahseder ve iç içe geçme kavramını kullanır. O, çifte duyum fenomenini geç dönem eseri olan *Ideen II*’de daha ayrıntılı bir şekilde tartışacaktır.

Birinci bölümde bahsettiğimiz gibi Husserl, *Ideen II*’de bedeninin algıda oynadığı kurucu ve aktif rolüne vurgu yapmak için özellikle özdeşleştirdiği yaşayan bedeni (*Leib*) pasif, nesnel ve maddi ya da cismani bedenden (*Körper*) ayırmış; *Leib* ile *Körper*’in tek bir bedenin iki ayrı veçhesi olduğunu ileri sürmüştü. Bu minvalde Husserl bedenin eş zamanlı olarak hem özne hem nesne olma özelliğini içinde barındıran ikili ya da çift-yönlü bir yapısı olduğunu ileri süren çifte duyum fenomenini ortaya koyar.¹⁴

¹⁴ Sartre’ın çifte duyum fenomeninin açıklaması için EK 4’e bakınız.

Husserl *Ideen II*'de çifte duyum teorisini diğer duyumlara göre iki-yönlü yapıyı sadece onun taşıması nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği dokunma duyusu üzerinden dokunan ve dokunulan el örneği ile açıklar.

Sağ elimle sol elime dokunduğumda (...) sadece hissetmem fakat aynı zamanda (...) yumuşak ve pürüzsüz elin görünüşlerine de sahip olurum ve onları da algılarımla. (...) sol ele ait özellikler olarak nesneleştirdiğim bu özellikler aslında sağ ele aittir. Ancak sol ele dokunduğumda onun içinde de onda lokalize olmuş bir dokunma duyuları dizisi bulurum. Sol eli bu duyulardan soyutlarsam, fiziksel şey hakkında konuşuyor olurum. Fakat eğer bu duyuları dahil edersem, (...) [bu] onu, benim bedenim haline getirir ve hissettiğime dikkat çeker. (...) Dokunan el hem bir şey olarak görünür hem de dokunulduğu yerde kendi bedensel yüzeyi üzerinde dokunma duyularına sahiptir (Husserl, 1952: 152).

Dokunma duyusunun bu çift-yönlü yapısı sayesinde sağ elimle sol elime (dokunulan el) dokunduğumda özne rolünde olan sağ elim (dokunan el) nesne rolünde olan sol elimde (dokunulan el) kayganlık, soğukluk, sertlik gibi bir takım lokalize olmuş duyuları algılar. Ancak sol elim sağ elimde sadece pasif bir şekilde hisler canlandıran herhangi bir dışsal nesne değildir, bedenimin bir parçası olarak eş zamanlı olarak o da dokunulmayı hissetmektedir. Bir an sol elimle sağ elime dokunursam özne ve nesne rolleri değişir. Dolayısıyla dokunan ve dokunulan el ilişkisi eş zamanlı olarak tersine çevrilebilir bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle çifte duyum fenomeni ile bedenimi kendisiyle olan ilişkisinde dokunan elimi eş zamanlı olarak hem dokunma duyularına sahip olan içkin bir özne (*Leib*) hem de bu duyuları taşıyan aşkın bir nesne (*Körper*) olarak deneyimlerim ve bu ilişki her an tersine çevrilebilirdir.

Husserl hemen ardından bu örneği bir üst aşamaya taşıyarak bir noktaya daha dikkat çekmek ister: Sağ elimle sol elime dokunduğum sırada sol elimle aynı anda başka bir nesneye dokunursam bedenim kendi üzerine döner. Başka bir ifadeyle “[b]edenin, kendisine aynı anda dokunan olarak dokunmaya çalışması, bir tür refleksiyondur.”¹⁵ (Gökyaran, 2017: 90). Bu bağlamda Husserl bedenimin sadece basit bir nesne olmadığını bir kere daha vurgulamış olur. O aynı anda hem dokunan

¹⁵ Fransızca’da *reflexion* kelimesi Türkçe’ye düşünüm olarak çevrilse de burada onun Latince kökeni olan re-flectere sözcüğünü hatırmıza getirmekte fayda vardır. Merleau-Ponty, bir elle diğer ele dokunma örneğinde bedende oluşan bir refleksiyondan söz ettiğinde buradaki anlamı karşılayan sözcük ‘kendi üzerine dönme’ olacaktır ki bu Merleau-Ponty’nin ileride vereceği diğer örnekler için de geçerlidir. Bu nedenle çalışmamızda *reflexive* sözcüğü, düşünüm yerine refleksif ya da kendi üstüne dönüş/dönme, dönüşlülük olarak karşılanacakken *irreflechie* sözcüğü ise düşünümsüz yerine *refleksiyonda düşünülmeden kalan* ya da *refleksiyona tabi olmamış* olarak karşılanacaktır.

hem de dokunulan hem algılayan hem de algılanandır. Nesne-beden (*Körper*) ve özne-beden (*Leib*) aynı deneyimin içinde bir bütün oluşturur.

Merleau-Ponty, aynı anda özne ve nesne olma özelliği taşıyan bedenimin kendi içindeki tersine çevrilebilirlik ilişkisini göstermek için Husserl'den devralarak kendi fenomenolojik ontolojisine neredeyse birebir aktardığı çifte duyum fenomenine *Algının Fenomenolojisi*'nde dokunma duyusu (dokunan- dokunulan el örneği) üzerinden *Görünür ile Görünmez*'de ise dokunma ve görmenin birleşik duyusu/sinestezisi üzerinden başvuracaktır.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde verdiği dokunan-dokunulan el örneğinde Husserl'in *Ideen II*'deki örneği ile neredeyse aynı sonuca varır. Sağ elimle sol elime dokunduğumda kemikten ve kastan oluşan sol elimi bir nesne gibi hissederim. Sol elim de sağ elime aynı şekilde dokunursa aynı şeyleri hisseder:

(...) iki el asla aynı anda birbirleri için dokunan ve dokunulan olamazlar. İki elimi birbirine bastırıldığında, söz konusu olan şey, yan yana konmuş iki nesneyi algılar gibi birlikte hissedeceğim iki duyum değil, iki elin sırayla “dokunan” ve “dokunulan” işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir. “İkili duyumlar”dan [double sensation] bahsederken kastedilmiş olan şey, bir işlevden diğerine geçerken, dokunulan elin birazdan dokunacak olan aynı el olduğunu tespit edebilmemdir (Merleau-Ponty, 2016a: 140-141).

Merleau-Ponty'e göre dokunma ve dokunulma ilişkisi dönüşümlüdür (alternation): Dokunan el dokunulan olarak hissedilebilir ve tam tersi dokunulan el dokunan olarak hissedebilir. Başka deyişle Merleau-Ponty için beden hem dokunan hem de dokunulan hem hisseden hem hissedilendir. Bu nedenle bedenin sırasıyla hem özne hem de nesne olduğu muğlak bir yapısı vardır.

Dillon'a göre Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde dokunan-dokunulan el ilişkisini bir dönüşümlülük ilişkisi olarak ortaya koyması onun bu orta dönem eserinin tersine çevrilebilirlik tezinin öncüllerini taşıdığını gösterir. Başka bir ifadeyle Dillon, Merleau-Ponty'nin geç dönem ontolojisinin orta dönem eserlerinde içerildiğini, dolayısıyla “Merleau-Ponty'nin düşüncesinin sürekliliğinde bir dönüş veya kırılma yerine üniter bir bakış açısının tutarlı bir gelişiminin söz konusu” olduğunu iddia eder (Dillon, 1988: 154).

Ancak *Görünür ile Görünmez*'den farklı olarak *Algının Fenomenolojisi*'nde iki el hiçbir zaman aynı anda hem dokunan hem de dokunulan değildir. Bu orta dönem eserinde ellerin bir dönüşümlülük ilişkisi içerisinde sırasıyla dokunan ve

dokunulan rollerine bürünmesinden kaynaklı bir devir daim ile karşılaşırız. Ayrıca Merleau-Ponty bu eserde özne-bedenin nesne-bedene önceliğini vurgular: Dokunan el, dokunulan ele göre zamansal olarak önceliklidir. Bunun sonucunda *Algının Fenomenoloji*'sinde dokunan ve dokunulan el arasında bir asimetri olduğunu söyleyebiliriz.

Görünür ile Görünmez'de ortaya koyacağı yeni yaklaşımında ise dokunan ve dokunulan, ten kavramında farklılıkları korunarak birliğe getirilir: Bedenim aynı anda hem dokunan hem de dokunulandır ve tam da bu nedenle muğlak (ambiguous) bir yapıya sahiptir. Ancak burada *Algının Fenomenolojisi*'ndeki özne-bedenin nesne-bedene önceliği ortadan kaldırılır ve dokunan-dokunulan arasındaki ilişki simetrik (symmetrical) ve karşılıklı (reciprocal) hale gelir. Merleau-Ponty burada benim tenim (dokunan) ve dünyanın tenini (dokunulan) tek temel bir tenin ya da Varlığın iki farklı yönü olarak ortaya koyar. Böylece tıpkı bir madalyonun iki farklı yüzü gibi, benim tenimden dünyanın tenine akan ve dünyanın teninden benim tenime akan tersine çevrilebilir bir ten boyutu açılır. Diğer bir ifadeyle ten buradaki tersine çevrilebilir ilişki sayesinde kendi üzerine geri döner (refleksiyon) ve kendini dünyanın teni ve bedenini teni, yani hissedilen ve hisseden olarak ayırarak dokunur kendine. Bu ayırma ya da yarıma (*déhiscence*) tam da tenin varlığıdır. İçinde gerçekleşen bu yarıma sebebiyle ten kendisiyle tam olarak örtüşemez ve mutlak bir birlik haline gelemez. Ten, her ne kadar hem dokunan hem de dokunulan hem hisseden hem de hissedilen olsa da dokunan ve dokunulan eller birbiriyle tam olarak çakışmaz çünkü dokunma ve dokunulma arasında bir merkezden uzaklaşma, bir fark ya da bir mesafe (*écart*) vardır. Bir şeyi algılamamız için gerekli olan tam da bu çakışmama ya da özdeş olmama hali ve mesafe almadır çünkü “[b]ir şeyi algılamak, o şeyin kendisi olmaktan (yani onunla örtüşmekten) farklıdır: Kendi bedenime dokunmamda bile özdeşlik/birlik içinde farklılık/mesafe/yabancılaşma vardır.” (Dillon, 1988: 159). Merleau-Ponty'nin de ifade ettiği üzere dünyanın teni ve bedenini teni arasındaki çakışma ve birlik haline gelme an meselesidir (imminent): Dokunma ve dokunulmanın mutlak birliği “hep eli kulağında olan ve asla fiilen gerçekleşmeyen bir [tersine çevrilebilirlik]”tir (Merleau-Ponty, 2023: 189). Fred Evans birliğe gelerek tamamen özdeş olmanın her zaman an meselesi olmasını ancak hiçbir zaman gerçekleşmemesini “bir kayıp değil, bir hediye” olarak yorumlar

(Evans, 2008: 192). Nihayetinde Merleau-Ponty mutlak bir birliğin peşinde değildir, aksine o ontolojisine tanıştırdığı iç içe geçme kavramıyla tenin aynı zamanda hem özne hem de nesne olan muğlak yapısını korumak istemektedir.

Özetle Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*'de dokunma ve dokunulmanın bir taraftan mutlak bir biçimde çakışmasını ve özdeş olmasını reddederken diğer taraftan onların radikal bir şekilde ayrık olduğu fikrine karşı çıkacaktır. Ten, tam da aynı tenden olmaları sebebiyle dokunan ve dokunulana bir arada tutarken aynı zamanda farklılıklarını gözeterek onları ayrı tutmayı da ihmal etmez. Dolayısıyla tersine çevrilebilirlik teziyle onun ileri sürdüğü görüş “farklılık-içinde-özdeşliktir.” (Merleau-Ponty, 1968: 225). Başka bir deyişle mutlak bir şekilde çakışma, üst üste binme ve özdeş hale gelme düşüncesi Merleau-Ponty'nin yarılma, fizyon, ıraksama/farklılık, kesişme ve iç içe geçme terimleriyle ifade ettiği ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ anlayışıyla reddedilmiştir.

Anya Daly, kendi bedenimin içinde gerçekleşen dokunan ve dokunulananın mutlak bir biçimde “çakışmamasının farkındalığının algının ve tenin ilksel seviyesinde değil, refleksiyon seviyesinde gerçekleştiğini” ileri sürer (Daly, 2016b: 67). Burada refleksiyon ya da yansıma, metaforik anlamda bir ayna üzerinden ayna görüntüsü olarak yansıma ve gerçek anlamda kendi üzerine dönme olmak üzere çift yönlü bir anlam taşımaktadır. İki elimi birbirine bastırdığımda bedenim kendisi için bir ayna görevi görerek kendi üzerinden kendisini yansıtır. Bedenin tersine çevrilebilirlik ile kendini kendisine yansıtması bir öz-dolayım ya da bir öz-yansıtmadır (self-reflexion). Bu mümkündür çünkü nasıl ki ayna sadece önünde duran bedeni ve dünyayı yansıtıyorsa aynı bedene ve aynı dünyanın tenine ait olan iki elim de birbirini yansıtır.

Merleau-Ponty'e göre geleneksel monizm özne ve nesnenin mutlak olarak çakışmasından, geleneksel düalizm ise özne ve nesnenin radikal bir şekilde birbirinden ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle solipsistik öznenin yaşadığı dünyadan soyutlanmasının nedeni tam da “öz-algıdaki çakışmadır: (...) O, içsellik ve dışşallığın, bilincin ve şeyin/başkasının/dünyanın radikal çatallanmasına yol açan içkinlik alanındaki şeffaflık ve birinci şahıs deneyiminin düzeltilemezliği tezleri için temel oluşturur.” (Dillon, 1988: 159). Diğer bir yandan algılayan ve

algılananın radikal ve mutlak bir şekilde birbirinden ayrılarak farklı kutuplara yerleştirilmesi ise özne ve nesne arasındaki sürekliliği yok edecektir.

Bu nedenle hem monizmin kendisiyle mutlak çakışması sonucu birliğe ulaşmaya çalışan varlık arayışından hem de düalizmin mutlak çatallanması sonucunda ortaya çıkan özne-nesne, zihin-beden karşıtlığından kaçınmanın tek yolu muğlak bir kavram olan “farklılığı-kuşatan-özdeşlik” (identity-encompassing-difference) ya da “farklılık-içinde-özdeşlik” (identity-within-difference) fikrini takip etmektir (Dillon, 1988: 159). Dillon’a göre “Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik tezinde dile getirdiği bu muğlaklıktır.” (Dillon, 1988: 159). Böylece ten ontolojisinin kalbine yerleşmiş olan tersine çevrilebilirlik tezinin ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ ya da ‘özdeşlik/birlik-içinde-farklılık’ yaklaşımı Merleau-Ponty’i tam da “nihai hakikate” götüren nokta olacaktır (Merleau-Ponty, 2023: 199).

2.2.1. Bedenim ve Nesneler Arasındaki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi

Merleau-Ponty, dokunan-dokunulan el örneğinde aynı bedenin içindeki özne-nesne ilişkisini ortaya koyduktan sonra ben ve başkası (başka özneler, dünya ve nesneler) ilişkisine yönelecek ve problemi ‘farklılığı-kuşatan-özdeşlik’/‘farklılık-içinde-özdeşlik’ fikri aracılığıyla benim bedenimle başka nesneler arasındaki ilişki bağlamında değerlendirecektir.

O, tıpkı bir elimle diğer elime dokunmamın tersine çevrilebilir ve süreklilik arz eden bir ilişki olması gibi, -kendimin de dünyevi bir şey ve bedenli bir varlık olmam nedeniyle- yaşadığım dünyada beni sarıp sarmalayan cansız şeylere dokunmamın bir tersine çevrilebilirlik ve süreklilik ilişkisi içerdiğini iddia eder. Dolayısıyla bir duvara dokunmam aynı zamanda o duvar tarafından dokunulduğum anlamına gelir. Elbette ki burada cansız bir şeye dokunmam ve onun tarafından dokunulmam ile canlı bir nesne olan bir elimin diğerine dokunması ve onun tarafından dokunulması arasında hissel bir fark vardır. Çünkü duvar bedenimin bir parçası değildir ve bedenim türünden hisseden bir şey değildir. Bu nedenle Dillon burada bedenim ile duvar arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinde “araştırılması gereken bir asimetri” olduğunu iddia edecektir (Dillon, 1988: 159). Ayrıca bu örnekte ben ve benim gibi hissetmeyen bir nesne arasındaki ilişki karşılıklılık içeren

bir ilişki de değildir. Elbette ki dokunduğum duvar gerçekte bana dokunmaz. Burada Merleau-Ponty'nin vurgulamak istediği, tıpkı duvarın benim tarafımdan dokunulabilir bir varlık olması gibi benim de duvarın bulunduğu konumdan dokunulabilir bir varlık olduğumu göstermektir. Nihayetinde ikimiz de aynı tendenz çünkü bedenim teni dünyanın tenidir.

Tam da burada tersine çevrilebilirlik tartışmasının belkemiğini oluşturan kavramlardan biri olan refleksivite (kendi üzerine dönme) problemini biraz daha açmakta fayda vardır. Burada sözü edilen tartışma Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'deki kendi üzerine dönme ile ilgili söylediği şu cümlelerine işaret etmektedir: “Belirli bir görünür, belli bir dokunulur, parçası olduğu tüm görünüre, tüm dokunulura doğru döndüğü zaman, ya da aniden kendini onlarla *çevrili* bulunduğu zaman, (...) görme, dokunma vardır.” (Merleau-Ponty, 2023: 179). İç içe geçme ve teni tam da bu tersine çevrilebilirlik ilişkisi üzerinden kavrayabiliriz: “Dünyanın teni, (“quale”) benim olduğum şu duyumsanır Varlık ile içimde hissedilen tüm geri kalanların bölünmezliğidir (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 324).

Dillon'a göre refleksiyon, yani kendi üzerine dönme problemi şu şekilde meydana gelir: “Kendi üzerine dönme, egolojik olarak yapılandırılmamış olabilecek bir deneyimin ortasında bir ego getirerek konusunu [its subject matter] bozar.” (Dillon, 1988: 160). Başka bir deyişle deneyimde kurucu rol üstlenen egonun refleksiyonu/düşünümü dünyayı dışsallaştırarak içsel-dışsal, özne-nesne gibi ayrımlara sebep olur. Merleau-Ponty için ise algının öznesi kurucu bir özne değil, bedenim teninin dünyanın tenine karışarak tek bir ten halinde genelleştiği anonim bedendir. Bu anonim beden, onu ‘benim’ olarak tanımlayan refleksiyonun farklılaştırmasına önsel olan refleksiyon-öncesi (pre-reflexive) bir bedendir. Merleau-Ponty bu türden anonim bir bedenim kendi üzerine dönmesini hiper-refleksivite (hyper-reflexivity) olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle hiper-refleksivitede artık tüm ayrımlar neredeyse birliğe gelmiş, anonimleşmiş ve ortada kendi üzerine dönecek bir ego kalmamıştır. Hiper-refleksif seviyede tersine çevrilebilirlik tezi dünyanın teninin kendini onunla aynı kumaştan dokunmuş olan benim benim aracılığıyla algılamasıdır. Böylece hiper-refleksivite sayesinde tersine çevrilebilirlik tezi bedenim kendi üzerine dönme gerekliliğini ya da bedensel

refleksiviteyi/dönüşlülüğü Kartezyen geleneğin bilinç ve öznellik anlayışına düşmeden yerine getirebilecektir.

Bu hiper-refleksif değerlendirmede duvar tarafından dokunulma deneyimini kendi tarafımdan dokunulma deneyiminden ayırt etmenin meşruluğu tartışmalıdır. Çünkü dünyayı dışsal, yabancı ve farklı olarak kuran tüm ayrımları yapan tam da refleksiyon ile ortaya çıkan egodur. Bu noktada Dillon “bir kişi algının refleksiyonda düşünülmeden kalan anonimliğine sadık kaldığında [duvarın] geri dokunuşunu diğer elin geri dokunuşundan ayırt etmekten kaçınmalı mıdır?” sorusunu yöneltir (Dillon, 1988: 160). Onun önerisi “algılayan bedeninin anonimliği tezinin (...) tersine çevrilebilirlik tezinin asimetrisiyle bağdaşır olup olmadığını araştırmaktır.” (Dillon, 1988: 160).

Dillon’a göre bu sorunun cevabı “ben-başkası diyalektiği” üzerinden verilebilir (Dillon, 1988: 160). Merleau-Ponty ben-başkası diyalektiğini dokunma duyusu yerine görme duyusu üzerinden ele alacaktır. Onun görme duyusu üzerinden tartıştığı bedenin anonimliği tezinin ontolojik yapısı kendini *Görünür ile Görünmez*’de açığa çıkarır. Diğer bir deyişle Merleau-Ponty, tersine çevrilebilirlik ilişkisini *Algının Fenomenolojisi*’nde sadece dokunma duyusu üzerinden tartışırken *Görünür ile Görünmez*’de artık dokunma duyusunu görme duyusuna doğru genişleterek dokunma ve görme arasındaki ilişkinin kurulduğu birden çok duyuyu içeren sinestezi ya da birleşik duyu tezi üzerinden tartışacaktır.¹⁶ Tersine çevrilebilirlik tezinin ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ fikri tartışma boyunca birleşik duyu tezini açıklamaya destek olacaktır: Bir taraftan dokunma ve görme duyularının birliği sağlanırken diğer taraftan bu iki duyu arasındaki ayrım korunacaktır.

¹⁶ Merleau-Ponty’nin aksine Husserl dokunma ile görme duyusu arasında olan biçimsel bir farka işaret eder: Duyumların gözde lokalize oluşu dokunmada lokalize oluşuyla aynı değildir. Bedenim bana dokunulduğum gibi görünmez. Bir elimin diğerine dokunması dokunulmanın dokunmasıdır ancak görülen şeyi görmek için bir aynaya/bir aracıya ihtiyaç vardır. Aynada görülen göz sadece bir imgedir, gözün görme işlevini yerine getirmez. Bu bakımdan ayna yanıltıcı bir araçtır. Kendi gözümü aynada görmem ile başkasının gözünü aynada görmem arasında bir fark yoktur. Aynada gördüğüm kendi bakışım değildir, kendi gözüm olduğunu düşündüğüm bir şeyi görürüm. Tam da bu nedenle Husserl, görmenin çifte duyumunun mümkün olamayacağını ileri sürer. Husserl’e göre yaşayan beden “kökensel olarak sadece dokunsallıkta ve dokunma duyumu ile lokalize olmuş her şeyde kurulur.” (Esenyel, 2020: 55). Husserl’in karşısında “belki de cevabı dokunsal palpasyonda bulabiliriz (...) ve gözün palpasyonu bunun dikkate değer bir çeşididir” diyerek dokunma ve görmenin birleşik duyusuna başvuran Merleau-Ponty ise görmenin kendi dışımıza çıkmamızı ve kendimize dışarıdan bakmamızı sağlayan -dolayısıyla solipsizmin önüne geçen- özelliğinden dolayı görme üzerinden daha derin bir tartışma yürütecektir (Merleau-Ponty, 1968: 133).

Benim benim ve duvar örneğindeki dokunma duyusunun tersine çevrilebilirliğinde bahsettiğimiz gibi, bir şeye dokunmak o şey tarafından dokunulmayı zorunlu kılar. Nasıl ki dokunulacak bir bedenin yokluğunda dokunma duyusu gerçekleşmiyorsa görülebilen bir bedenin yokluğunda da görme gerçekleşmez. O halde benzer şekilde bir şeyi görmek o şey tarafından görülmeyi zorunlu kılar: “Gören kişi görünüre ancak, eğer ona yakalanmışsa, (...) görünürlerden biri olan o, (...) tuhaf bir ters çevrilmeyle, onları görmeye muktedir”dir (Merleau-Ponty, 2023: 174). Diğer bir ifadeyle nerede bir insan algısı varsa orada bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi olacaktır. Birleşik duyu tezi bize şunu gösterir: Görünür olan dokunulabilir olandır ve dokunulabilir olan da görünür olandır, yani beden hem görünür hem de dokunulur bir varlıktır. Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*’in “İç-İçelik-Kesişme” bölümünde görme ve dokunmanın birleşik duyusunu şöyle betimler:

(...) her görünür dokunulurun içinde oluşur, her dokunulur varlık bir şekilde görünürlüğüye yöneliktir ve yalnızca dokunulan ile dokunan arasında değil, ama aynı zamanda dokunulur ile görünür arasında da birbirinin sınırlarını ihlal, birbirini kapsama vardır, görünür dokunulurun içine kakılı olduğu gibi dokunulurun kendisi de bir görünürlüğüün hiçliği değildir, görsel varoluştan yoksun değildir. Aynı beden hem gördüğü hem dokunduğu için aynı görünür ve dokunulur dünyaya aittir (Merleau-Ponty, 2023: 173).

Merleau-Ponty’nin yukarıdaki pasajda belirttiği üzere görünürlük ve dokunulabilirlik arasındaki ilişki tersine çevrilebilir bir ilişkidir. O *Göz ve Tin*’de görme ve dokunma arasındaki kesişmeyi yine şu şekilde ifade edecektir: “Bir insan [bedeni], gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında, bir gözle diğeri arasında, el ile el arasında bir çeşit kesişme olduğunda, hissedenden-hissedilir’in kırılcımı patladığında, sönmeyecek bu ateş yandığında (...) buradadır.” (Merleau-Ponty, 2016b: 35). Dolayısıyla bedenim “[k]endini, gören olarak görmektedir; kendine, dokunan olarak dokunmaktadır; kendisi için görünür ve hissedilirdir.” (Merleau-Ponty, 2016b: 33). Başka bir deyişle bedenim gören-görünür, dokunan-dokunulurdur. Tam da duvar gibi dokunulabilir olduğum için duvara dokunabilirim, tam da görülebilen bir varlık olduğum için duvarı görürüm çünkü “[t]enimiz tüm görünür ve dokunulur şeyleri kaplar ve çevreler, fakat yine de onlarla çevrilidir, dünya ve ben birbirinin içindedir, *percipere* ve *percipi* arasında bir öncelik değil, eş zamanlılık vardır.” (Esenyel, 2020: 334-335).

Göz ve Tin eserinde Merleau-Ponty, görme duyusunun tersine çevrilebilirliğini Paul Klee'nin yorumuna başvurarak bir ressam ve onun bir ormanı tuvaline yansıtırken seyredişi arasındaki ilişki üzerinden anlatır: “Bir ormanda, birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler, ağaçların bana baktığını (...) hissettim (...)” (Merleau-Ponty, 2016b: 41-42). Bu yorum, ağaçların da tıpkı bizler gibi hissedebilme ve görme yeteneğine sahip olduğuna göndermede bulunur. Ancak öyle bir an gelir ki ressam için “kim görüyor, kim görülüyor, kim resmediyor, kim resmediliyor artık bilinmez.” (Merleau-Ponty, 2016b: 42).

Dillon'a göre burada yeniden simetri-asimetri problemiyle karşılaşırız: Ressamın ağaçları görmesiyle ağaçların ressamı görmesi arasındaki ilişki simetrik mi yoksa asimetrik mi bir ilişkidir? Burada Merleau-Ponty'nin nihai hakikat ile eşanlamı kıldığı -iç içe geçme ve kesişmenin içsel ilişkisini açığa çıkaracak olan- tersine çevrilebilirlik tezi yeniden sahneye çıkacaktır. Başka bir ifadeyle Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik tezi ikilikleri aşan bir ontoloji ileri sürecekse bu tez nihai hakikati açığa çıkarma iddiasında olmalıdır.

Dillon, tersine çevrilebilirlik kavramını simetri-asimetri meselesi üzerinden tartışırken Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'deki dokunan-dokunulan el örneğinin simetrik karakterini ben ve başkası (cansız şeyler, canlı dünya, benden başka ötekilikler) arasındaki ilişkiye taşımayı araştırmakta olduğunu ileri sürer. Ne var ki Dillon, Merleau-Ponty'nin bu araştırmasını kabul edilebilir bulmadığını dile getirecektir. Dillon ile benzer bir görüşü paylaşan Daly ise tersine çevrilebilirlik tezinde dokunma ve görme duyumlarındaki asimetrinin bu tezin geçerliliği için bir sorun teşkil etmeyeceğini ileri sürer. Ona göre “ben ve Başkası arasındaki ilişkinin asimetrik olduğunu kabul ederken aynı zamanda tersine çevrilebilirlik tezini sürdürmek mümkündür (...)” (Daly, 2016a: 165). Daly tersine çevrilebilirlik tezini mekanik bir açıdan tartışmak yerine ona diyalektik ve estetik bir açıdan yaklaşma arzusundadır. Bu bağlamda daha önceden birbirine dokunan iki elin mutlak biçimde çakışmamasının farkındalığının refleksiyon seviyesinde gerçekleştiğini söyleyen Daly, Merleau-Ponty'nin estetik çalışmalarında refleksif mesafe almayı terk ederek tenin anonimliği üzerinden hiper-refleksif seviyede bir tartışmaya girmesinin bir tesadüf olmadığını ifade eder.

Merleau-Ponty *Göz ve Tin*'deki muğlak ifadesinde ağaçların bizi gördüğünü, yani görme duyusunun simetrik ve karşılıklı olduğunu iddia eder. Daly'e göre "ağaçlar ve diğer hissetmeyen nesneleri göz önünde bulundurduğumuzda [görme duyusunun] asimetrisi barizdir. Biz ağaçları görürüz ama ağaçlar bizi görmez." (Daly, 2016a: 165). Daly gibi Dillon da görme duyusunun asimetrik olduğunu ileri sürecektir. Ona göre "ağaçlar gibi gözleri olmadan gören varlıklar" olduğunu kabul etmek "bizim gözlerimizin bu türden bir görme için gerekli olmadığı" anlamına gelir (Dillon, 1988: 161). Dillon'a göre böyle bir iddia "mantıklı değildir" ve böyle bir görüşü savunmak Merleau-Ponty'nin "tersine çevrilebilirlik kavramına haksızlık etmek olacaktır." (Dillon, 1988: 161). Dillon ve Daly'e göre bu örnek, yüzeyde ağaçların da bizi gördüğünü açıklıyor olsa da arka planda "nesnelerin eşit derecede görünür varlıklar olarak bizim üzerimizdeki dışsal-bakış-açısını nasıl tanımladığını" göstermeyi amaçlamaktadır (Daly, 2016a: 165). Çünkü Merleau-Ponty'nin tüm felsefi serüveni boyunca iddiası "bizim [diğer nesnelerle/başkasıyla] aynı görünürlük alanı içinde birleştığımız" fıkridir (Daly, 2016a: 165). Başka bir deyişle Merleau-Ponty'nin buradaki niyeti ressam ve dünya arasındaki iç içe geçmeyi, birbirini sarıp sarmalamayı vurgulamaktır: Ressamın nesnelere nüfuz etmesi gibi, nesneler de ressama nüfuz edecektir. Böylece "aynı şey orada dünyanın kalbinde ve burada görüşün kalbinde" olacaktır (Merleau-Ponty, 2016b: 40). Dolayısıyla ressamın, ağaçların ona bakmasını deneyimleyebileceği kaçınılmaz bir tersine çevrilebilirlik ortaya çıkacaktır.

Merleau-Ponty'nin ağaç tarafından görülme örneği ayna görüntüsü/imesi (mirror image) tartışmasını yeniden gündeme getirir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi refleksiyon kavramının metaforik/figüratif ve gerçek olmak üzere iki anlamı vardır. Dillon'a göre ayna görüntüsünde Merleau-Ponty, refleksiyon kavramını metaforik/mecazi anlamı olan bir aynanın bir görüntüyü yansıtması üzerinden açıklarken onun gerçek anlamı olan kendi üzerine dönme ile olan bağına kuracaktır. Ayna görüntüsü örneğinde "[a]ğaçlar, ressamı aynanın ressamı 'gördüğüne' benzer bir şekilde 'görür'." (Dillon, 1988: 161). Diğer bir ifadeyle ağaç bir ayna gibi işlev görerek sanki yansıtıcı bir yüzeyi varmışçasına ressamın görünmesini sağlar. Ağaç ve ayna, ressam üzerinde onların yansıtmasının olmadığı takdirde ressam için görünemeyecek olacak bir yönü (dışını, bedeninin arka tarafını, yüzünü) görünebilir

hale getiren başka bir bakış açısını imkanı kılar. Dolayısıyla ayna ve ağaçlar ressam için bir tür başkasıdır. Yani ressam başka bir bakış açısı olarak kendinin farkına kendi dışından varır. “Algı düzeyinde, *Cogito* düzeyinde kendi üzerine dönen düşüncenin mecazi yansımasında doruk noktasına ulaşacak olan, gerçek yansımayı sağlarlar. Bu, algının tersine çevrilebilirliğinin (...) görünmez zirvesi ve paradigması olan kendi üzerine dönmeye doğru hareketini öngörme ve temellendirme tarzıdır.” (Dillon, 1988: 162).

Dillon, Merleau-Ponty’nin ayna görüntüsü örneğini onun metaforik bir anlamdan hareketle gerçek anlama göndermede bulunması nedeniyle eleştirir. Başka bir ifadeyle Merleau-Ponty ağaca tıpkı bir ayna gibi yansıtıcı bir yüzey atfetmektedir. Kaldı ki aynaların gerçekte bizim gibi gözleri, dolayısıyla da görme yetileri yoktur elbette. Bu durumda Dillon, Merleau-Ponty’nin ‘ağaçlar beni görüyor’ gibi metaforik anlam taşıyan iddiasında inat ettiğini ve “[n]eden *sanki* ağaçlar beni görüyormuş gibi” bir görüşü öne sürmediğini sorgular (Dillon, 1988: 162). Dillon, Merleau-Ponty’nin bu ısrarının “ontolojisini merkezsizleştirme çabası” (de-centering) olduğunu düşündüğünü ileri sürer. Dillon’a göre “*sanki* ağaçlar beni görüyormuş gibi demek bilincimi ağaçların bakış açısına yansıtmaktır [project], bu aşkın bilinci her an her yerde bulunan bir hale getirmektir ve dünyanın aşkınlığını içkinliğin kursağında sindirmektir.” (Dillon, 1988: 162). Halbuki Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’de içkinlik-aşkınlık, özne-nesne, bilinç-beden ikiliklerini aşmak amacıyla *Algının Fenomenolojisi*’nin özne-beden ve sessiz *Cogito* kavramlarına hapsolarak bilinç felsefesini aşamayan yönlerini revize edecek ve ontolojisini farklı bir seviyeye taşıyacaktır.

2.2.2. Benim ve Başka Beden Arasındaki Tersine Çevrilebilirlik İlişkisi

Merleau-Ponty, görme ve dokunma duyusunu benim cansız nesnelerle olan ilişkim üzerinden tartıştıktan sonra tartışmanın çerçevesini Ben ile benim gibi canlı ve benim gibi hisseden bir ten olan Başkası’na (the Other) doğru genişletir. Böylece Merleau-Ponty tersine çevrilebilirlik tezinin odağına ben ve başkasını alarak tartışmayı öznelerarası ve bedenlerarası bir zemine taşımış olacaktır.

Ona göre eğer başkası problemi çözülürse düalizm ve monizm aşılabacak ve ontolojisi başlı başına yeniden kurulacaktır. Ne var ki Merleau-Ponty'nin ani ölümü nedeniyle *Görünür ile Görünmez*'in tamamlanmış son bölümü olan “İç İçelik-Kesişme”de -kısaca ele alınmış olsa da- bedenlerarasılığa dair söylediklerinin net olmasına rağmen eserin yazmayı planladığı ilerleyen bölümlerine ilişkin aldığı çalışma notlarında onun hedefinin bir bedenlerarasılık ve öznelerarasılık teorisi geliştirmek olduğunu anlamamıza rağmen bu kavramları ne şekilde ötelere taşımayı düşündüğü belirsizdir.

Tartışmamızın başında ele aldığımız kendi bedenimin sınırları içinde (intra-corporeal) gerçekleşen bir elimle diğer elime dokunma örneğini hatırlayacak olursak sağ elimle bir nesneye dokunan sol elime dokunduğumda sol elimin aktif rolü sağ elim tarafından dokunulması nedeniyle dokunulan bir organın pasifliği rolüne bürünecektir. “Bedenin, kendisine aynı anda dokunan olarak dokunmaya çalışması, bir tür refleksiyondur”, yani aynı anda hem dokunan hem de dokunulan bedenim kendi üzerine döner (Gökyaran, 2017: 90).

Dokunma duyusu üzerinden olan bu aktiflik ve pasifliğin tersine çevrilebilir ilişkisi ben ve ben olmayan -ancak benim türümden hissedebilen bir başka özne-arasında el sıkışma örneğinde açığa çıkar. El sıkışmada benim elim başka birinin eline dokunduğunda elim aynı anda hem dokunan hem de dokunulandır. O halde el sıkışmadaki tersine çevrilebilirlik bir elimle diğer elime dokunmadaki tersine çevrilebilirlik ilişkisiyle aynı muğlaklığı taşıyor görünmektedir: “El sıkışma da [tersine çevrilebilirdir]; ben dokunulan olduğumu hissettiğim kadar ve aynı zamanda, dokunan olduğumu da hissedebilirim (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 183).

Burada Merleau-Ponty'nin el sıkışma örneğiyle bir elimle diğer elime dokunma örneğindeki bedenimin-içindeki (intra-corporeal) ya da özne-içindeki (intra-subjective) tersine çevrilebilirlik ilişkisini onun başka bir bedenle olan ilişkisine, yani bedenler-arası (inter-corporeal) ya da özneler-arası (inter-subjective) bir ilişkiye genişlettiğini söyleyebiliriz. Kısaca Merleau-Ponty beden-içi bir zeminden bedenler-arası bir zemine geçmektedir.

Tam da bu noktada Dillon ve Daly'nin simetri-asimetri tartışmalarının çok uzağında duran Stawarska, Merleau-Ponty'e bir eleştiri getirecektir. Ona göre “bedenin özne-içi deneyimini başka bedenli özneler arasındaki bir paradigma olarak

almak” problemlidir (Stawarska, 2002: 155). Çünkü bu “beden-içindeki bir deneyimin bedenler-arası bir alana genişletilmesidir.” (Stawarska, 2002: 160). Bu durumda tersine çevrilebilirlik tezi öznel-arası ilişkiyi benim-bedenim (*corps propre*) üzerinde işlevsel olan refleksiyona indirgemektedir ve bu refleksiyon hem beden-içi hem de bedenler-arası bir alana ait olmaktadır. Bu bağlamda Stawarska, Merleau-Ponty’nin ben ve başka-ben arasındaki ilişkiyi kendi bedeni içindeki bir deneyimden hareketle çözme çabasının “bedenlerarasılık problemini çözmek yerine, her türlü çokluğu ortadan kaldırarak çözümsüzlükle tehdit ettiğini” iddia eder (Stawarska, 2002: 157). Başka bir ifadeyle Stawarska’ya göre Merleau-Ponty, ben ve başkasını tek bir tende birleştirmeye çalışırken ben ve başkası ayrımını tamamen ortadan kaldırmıştır. O halde bu durum Merleau-Ponty’i tam da özne ve nesne, ben ve başkası arasındaki ayrımları ortadan kaldırmaya çalışırken tekrardan önceki dönem eserlerinde içine düştüğü öznelliğin içine mi düşürecektir? Burada Swatarska’nın sorusunun cevabı Dillon ve Daly’nin yorumlarının ışığında açıklanmaya çalışılacaktır.

Dillon’a göre her ne kadar el sıkışma örneğinde bir elimle diğer elime dokunma örneğindeki gibi bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi olsa da bir başkasıyla el sıkışmayla bir kişinin kendiyle el sıkışması arasında simetri farkı vardır. Başkasının benim sağ elime bir nesne olarak dokunduğundaki deneyimi bende bir his uyandırmaz, yani bana sol elimin sağ elimi deneyimlediği şekilde ulaşamaz. Stawarska’ya göre ise el sıkışma bir elle diğer elime dokunma deneyiminin alanını genişletir: Burada “iki beden arasında bir değişim vardır” ki bedenler-arası olan değişimi hissetmek için bu iki bedene de ihtiyaç vardır (Stawarska, 2002: 161).

Başkası beni sınırlar. “Burada benim ‘yapabileceklerimin’ bir sınırı vardır. Bir yarılma, fizyon ve mesafe vardır.” (Dillon, 1988: 166). Refleksif ayrıma önsel olan tenin anonimliği mutlak bir anonimlik değildir. Bu nedenle benim bedenim ve başkasının bedeni arasında bir özdeşlik ya da mutlak bir çakışma yoktur çünkü Merleau-Ponty’nin *Görünür ile Görünmez*’de dile getirdiği gibi “kuşkusuz, eller, gözler her bir beden için nasıl bir organısa, bizim bedenlerimizin de organları olacağı devasa bir hayvan yoktur.” (Merleau-Ponty, 2023: 183). Ancak başkasının eliyle benim elim arasında bir iç içe geçme vardır. Başkasına dokunurum, başkası bana dokunur fakat hiçbir zaman kendimi onun beni deneyimlediği gibi deneyimlemem.

Başkası kendi bedenini yaşarken aynı zamanda benim bedenimle olan ilişkisini sürdürmeye çalışacaktır. Bu durum “hala benim bedenimken kendi bedeni olmayı gerektirir.” (Dillon, 1988: 167). Daly, burada “ben ve Başkası arasındaki ilişkide karşılıklılık sağlanmasına rağmen simetrinin sağlanmadığını” ileri sürer (Daly, 2016b: 79-80). Dillon’a göre ise burada tersine çevrilebilirliğin bedeninin anonimliğinin hiper-refleksif seviyesinde simetrik, “refleksiyon seviyesinde asimetric olacağı” türünden bir tartışmaya girmek yerine asıl meselenin tenin ben ve başkası olarak ilksel bir şekilde yarılmaya olduğunu kavramak çok daha büyük bir önem taşımaktadır (Dillon, 1988: 167).

Bu sebeple el sıkışma örneğinde “[b]en her zaman bedenimin aynı tarafındayım; o kendini bana sabit bir perspektiften sunar.” (Merleau-Ponty, 2023: 190). Tıpkı benim gibi başkası da kendi bedeninin aynı tarafında olacaktır. Diğer bir ifadeyle ben kendimi sadece birinci şahıs perspektifinden algılayabilirim, başkası da kendini birinci şahıs perspektifinden algılayacaktır. Benim başkasını onun kendini algıladığı gibi algılamam mümkün değildir. O halde tendeki bu yarıma benim benliğimi, başkasının da başkalığını güçlendirir. Buna rağmen tıpkı dokunan elimle dokunulan elimin tek bir tende birleşmesi gibi benim tenimle başkasının teni de dünyaya yayılmıştır. Yani burada Stawarska’nın iddia ettiğinin aksine Merleau-Ponty, her daim kendi bedenimin tarafında olduğumu ileri sürerken ben ve başkası arasındaki ayrımı yarıma metaforuyla keskinleştirmekte ve başkasının ‘ben’e indirgenemezliğini güvence altına almaktadır.

Dokunmanın tersine çevrilebilirliği ten aracılığıyla mümkündür çünkü ten, ben ve başkasını hem iç içe geçme ile birleştiren hem de yarıma ile ayıran Varlıktır. Dolayısıyla Daly’e göre “asimetri ve yarıma temel ve zorunludur, ikisi de tersine çevrilebilirlik tezini reddetmek için bir neden sunmazlar, daha ziyade bu kavramı genişletmek ve canlandırmak için hizmet ederler.” (Daly, 2016b: 81). Bu sayede başkasının teni benim tenimle çakışmamış ve benim tenimden farklılaşmış olur, böylece de başkasının ‘ben’e indirgenebilirliği ortadan kalkar; ben ve başkası arasındaki ilişki aynı zamanda hem içsel hem de dışsal bir boyut kazanır. Tam da bu nedenle Daly için asimetri tartışması ben ve başkası ilişkisini açıklamak açısından son derece uygun bir tartışmadır.

Bu bağlamda tartışmanın en başında sorduğumuz “algılayan bedenın anonimliği tezinin (...) tersine çevrilebilirlik tezinin asimetrisiyle bağdaşır olup olmadığı”nın cevabı olumlu yönde ortaya konmuş olur (Dillon, 1988: 160). Bedenin anonimliği bizim varlığımızı yapılandıran Varlığın zeminidir. Dillon’a göre şimdiye kadar onun farkına varamayışımızın nedeni “bedenin anonimliğinin en başından beri bana ait olmaklığın [mineness] tohumlarıyla zehirlenmiş” olmasından kaynaklanır (Dillon, 1988: 168). Çünkü insan algısı değişmezdir. Tıpkı bir aynanın sadece bizim baktığımız konumdan dünyanın belli bir parçasını yansıtması gibi bizim de bakış açımız kısıtlıdır ve hep belli bir yerdendir. Ben ile başka-ben ilişkisinde her zaman kendi tarafımızdan bakarız. Tam da bundan dolayı ben her daim kendi bedenimin bakış açıсындаym ve bu yüzden bu tersine çevrilebilir ilişkide bir asimetri vardır.

Dillon’ın iddia ettiğı üzere tersine çevrilebilirlik tezi görünür dünyada ikamet eden algı ve görünmez dünyada işlev gören dil olmak üzere çifte referanslıdır. Bu bölümde tersine çevrilebilirlik tezinin görünür dünyadaki uygulanışını, yani algının tersine çevrilebilirliğini bedenın/benin kendi bedeniyle ilişkisi, cansız nesneler/dünya ile ilişkisi ve başka bedenlerle ilişkisi bağlamında tartışmaya çalıştık. Tersine çevrilebilirliğin bu tüm aşamaları arasında karşılıklılık ve simetri açısından farklar olsa da bunun bir sorun yaratmayacağı sonucuna vardık. Hatta tersine çevrilebilirliğin asimetrik karakterinin başkasının ‘ben’e indirgenemezliğini garanti altına aldığını ve başkasının başkalığını güçlendirdiğini vurguladık. Merleau-Ponty tam da ben ve başkası arasındaki bu yarıma ile solipsizm ve skeptisizm probleminden kaçınmış olacaktır. Bu doğrultuda asimetri ve yarıma kavramlarının tersine çevrilebilirlik tezi için elzem olduğunu iddia ettik. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Merleau-Ponty’nin dil felsefesinin dönemlerini ve gelişim aşamalarını açıkladıktan sonra son bölümde anlamın görünmez dünyasındaki dilin dünya ile olan tersine çevrilebilirlik ilişkisini inceleyeceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MERLEAU-PONTY’NİN DİL FELSEFESİ

3.1. MERLEAU-PONTY’NİN DİL FELSEFESİNİN DÖNEMLERİ

Çalışmamızın bu alt bölümünde öncelikle Merleau-Ponty’nin dil felsefesi üzerine düşüncelerinin hangi dönemlerde nasıl ve ne yönde geliştiğine dair tarihsel çerçeveyi çizmek yararlı olacaktır. Merleau-Ponty’nin dil felsefesi belli başlı yorumcular tarafından farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. James M. Edie, *Speaking and Meaning: The Phenomenology of Language* adlı kitabında Merleau-Ponty’nin dil felsefesini erken, orta ve geç dönem olmak üzere “üç dönem”de inceler: Edie’ye göre Merleau-Ponty’nin erken dönem dil fenomenolojisinde jest teorisi üzerine ortaya koyduğu görüşleri *Algının Fenomenolojisi*’nin “İfade Olarak Beden ve Söz” bölümünde yoğunlaşır (Edie, 1976: 75). Orta dönemi onun özellikle Ferdinand De Saussure okumalarının etkisini dışa vuran kendine özgü fenomenolojik ve yapısalcı dilbilimini ortaya koyduğu teorik dönemdir. Geç döneminde ise Merleau-Ponty dil meselesini kökensel algı dünyasına geri dönerek ten kavramı üzerinden ele alacaktır. Hugh J. Silverman ise “Merleau-Ponty and the Interrogation of Language” adlı makalesinde Edie’nin ayrımını onun orta dönem dil felsefesini de erken ve geç dönem olmak üzere ikiye ayırarak detaylandırır. Silverman’ın ayrımına göre dil felsefesi “(1) bedenin dili [1945], (2) iletişim felsefesi ve psikolojisi [1946-52], (3) dolaylı dil [1952-57] ve (4) görünürlüğün dili [1958-61]” olmak üzere tarihsel olarak dörde ayrılır (Silverman, 1980: 123).

Merleau-Ponty, orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*’nden (1945) beklenmedik ölümü nedeniyle tamamlanmamış ve ölümünden sonra yayınlanan son eseri olan *Görünür ile Görünmez*’e (1961) kadar geçen neredeyse yirmi yıllık süreçte dil problemini farklı şekillerde yeniden ele alarak ve her defasında dönüştürerek felsefesinin konusu yapmıştır. Silverman’a göre “onun güzergahı boyunca hiçbir radikal epistemolojik kopuş yoktur ancak düşüncenin sürekliliği de yoktur.” (Silverman, 1980: 122). Dillon ise Merleau-Ponty’nin düşüncesinde bir gelişme, değişim ve süreklilik olduğunu ileri sürecektir. Dillon bu iddiasını şöyle dile getirir: “Bana göre yaşamının son on beş yılı boyunca Merleau-Ponty’nin düşüncesinde bir

gelişme olarak çok fazla bir dönüş yoktur. Yani onun düşüncesinde yeni bir konuma sıçramadan ziyade bir süreklilik görüyorum, geri dönüşlerden ziyade değişiklikler görüyorum.” (Dillon, 1988: 85). Eserlerinin devamlılığı konusunda Dillon ile benzer şekilde düşünen Douglas Beck Low ise şunu ileri sürer: “Merleau-Ponty’nin fenomenolojiyi terk ettiğine inanmasam da sonraki algı felsefesinde kesinlikle dile daha fazla yer açıyor.” (Low, 1992: 304). Barbaras, Merleau-Ponty’nin algı ve dil fenomenolojisinin bilinç merkezli olmasından kaynaklı eksikliklerini gidermek amacıyla başlangıçta *Algının Fenomenolojisi*’nin bir uzantısı olarak tasarladığı 1952 tarihli *La Prose du monde*’da¹⁷ (*Dünyanın Nesri*) ileri sürdüğü ifade felsefesinin aslında özne-nesne düalizmini aşmak konusunda bir basamak görevi görerek *Görünür ile Görünmez*’in ontolojik yaklaşımı için bir alan açtığını düşünür. Ne var ki Low, Silverman ve Dillon’ın aksine Barbaras, onun düalizme hapsolmuş erken dönemi ile ten ontolojisini ileri sürdüğü geç dönemi (özellikle *Görünür ile Görünmez*’in çalışma notlarında) arasında bir devamlılıktan ziyade “radikal bir kopuş” olduğunu iddia eder (Barbaras, 1994: 49).

Douglas Low, *Merleau-Ponty’s Last Vision: A Proposal for the Completion of the Visible and The Invisible* adlı kitabında Merleau-Ponty’nin ani ölümü nedeniyle tamamlayamadığı *Görünür ile Görünmez*’in eğer tamamlanabilseydi nasıl bir felsefe sunabileceğine ilişkin tahmini içeren -kendisinin böylesine spekülative bir varsayımı ““tehlikeli” bir görev” olarak addettiği, yine de bu “riski almaya değer” bulduğu- çarpıcı bir iddiada bulunur¹⁸ (Low, 2000: xi, 6).

¹⁷ Merleau-Ponty, dil felsefesi üzerine en önemli çalışmalarından olan *La Prose du monde*’un taslağını 1951’de yazmış fakat bu eseri tamamlamadan terk ederek hiç yayınlamamıştır. Bu eser Türkçe’ye çevrilmemiş olsa da literatürde *Dünyanın Nesri* olarak kullanımı yaygındır. Bu nedenle bu eser çalışmamızda *Dünyanın Nesri* olarak kullanılacaktır.

¹⁸ *Görünür ile Görünmez*’in Merleau-Ponty’nin ölümünden (3 Mayıs 1961) önce Mart 1961’de yayınlanmış son orijinal halinin bölümlerinin taslağı şu şekildedir: 1. Bölüm: “Görünür” 2. Bölüm: “Doğa” 3. Bölüm: “Logos” (Low, 2000; 2). Bir de Merleau-Ponty’nin Kasım-Aralık 1960 da daha ayrıntılı bir biçimde hazırladığı bir taslak vardır ki onun da ana hatları şu şekildedir: 1. Bölüm: “Görünür ve Doğa”, 2. Bölüm: “Görünmez ve Logos”; 1. Bölüm kendi içinde a. “Felsefi Sorgulama”, b. “Sorgulama ve Refleksiyon”, c. “Sorgulama ve Diyalektik”, d. “Sorgulama ve Görü” e. “Görünür”, f. “Doğa”, g. “Klasik Ontoloji ve Modern Ontoloji” alt bölümleri olarak ayrılmıştır (Low, 2000; 2).

Görünür ile Görünmez’in Merleau-Ponty’nin ölümünden sonra onun arkadaşı ve öğrencisi olan Claude Lefort editörlüğünde yayınlanan (1964 tarihli Fransızca versiyon ve 1968 tarihli İngilizce versiyon) son halinin bölümleri ise şu şekildedir: “*Görünür ile Görünmez*: Felsefi Sorgulama” ana başlığı altında a. “Refleksiyon ve Sorgulama”, b. “Sorgulama ve Diyalektik”, c. “Sorgulama ve Görü”, d. “İç-İçe Geçme-Kesişme” (Low, 2000; 2). Bunun yanında kitabın sonunda Merleau-Ponty’nin kitabı tamamlamak üzere aldığı çalışma notları eklenmiştir.

Merleau-Ponty'nin eserlerinde bir devamlılık olduğu iddiasıyla hareket eden Douglas Low, Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'e başlamadan hemen önce 1952-1960 yılları arasında College de France'da verdiği derslerin¹⁹ hem zamansal hem de içerik ve düşünce olarak *Görünür ile Görünmez*'e çok yakın olması sebebiyle bu son eserin tamamlanmasına ışık tutabileceğini, eğer tamamlanmış olsaydı *Görünür ile Görünmez*'in bize nasıl bir felsefe ortaya koyacağına dair bir fikir verebileceğini öne sürer. Özetle, Douglas Low'un görüşü Merleau-Ponty'nin orta döneminde ortaya koyduğu dil felsefesinin *Görünür ile Görünmez*'in tamamlanmamış kısmında ortaya koyacağı düşüncelere ışık tutabileceği yönündedir. Hemen ardından Low, Merleau-Ponty'nin düşüncesinin sürekli geliştiğı için yine de bu görüşünün bir tahmin olduğunu belirtecektir. Ne var ki Low, bu tahminini Claude Lefort'un editörü olduğu *Dünyanın Nesri*'ne yazdığı önsözde benzer bir yorumda bulunmasına dayandırarak güçlendirir: “[Ş]unu kabul etmek gerekir ki *Dünyanın Nesri*, bazı analizlerin harfiyen ifadesine kadar, filozofun ölümüyle kesintiye uğramamış olsaydı *Görünür ile Görünmez*'in dokusunda yeniden doğabilirdi.” (Merleau-Ponty, 1973: xx).

Dünyanın Nesri'nin *Görünür ile Görünmez*'e entegre edilebilir olması fikri *Résumés de cours, Collège de France*'ın da aynı şekilde *Görünür ile Görünmez* ile bütünleşme ihtimalini kuvvetlendirir. Bu sonuç Low'un tarihsel yakınlıkları, benzer başlıkları ve içerikleri dolayısıyla *Görünür ile Görünmez*'in *Résumés de cours, Collège de France*'ın ortaya koyduğu fikirlerle tamamlanabileceği tahminini pekiştirir. Low'a göre bu akıl yürütmeye hareket ettiğimizde Merleau-Ponty'nin geç döneminde ele aldığı *Göz ve Tin*'in de *Görünür ile Görünmez*'in tamamlanmasına yol gösterebileceği ileri sürülebilir.

Douglas Low'un ileri sürdüğü üzere Kasım-Aralık 1960 taslağının birinci bölümünün ilk alt bölümü olan “Felsefi Sorgulama” Lefort edisyonunda ana başlık haline getirilse de bu iki versiyonda bölüm başlıkları neredeyse tamamen eşleşmektedir. Lefort edisyonunda *Görünür ile Görünmez* -ilk dört bölümü arkasında eserin tamamlanmasına ışık tutan çalışma notlarını bırakmış olsa da- bütünlüklü bir yapı sunar.

¹⁹ Bu derslerin özetleri 1968 yılında *Résumés de cours, Collège de France* (College de France Ders Özetleri) adı altında basılır. Bu eser Türkçe'ye kazandırılmadığı için metnimizin içinde orijinal adıyla kullanılacaktır.

Yine Merleau-Ponty'nin yayınlanmamış eseri *Dünyanın Nesri*'nde tamamladığı tek makalesi olan “Le Langage Indirect”²⁰ (“Dolaylı Dil”), kısa bir süre sonra elden geçirilerek 1952’de “Les Temps Modernes”de yayınlanır. İlginç olan şudur ki aynı makale 1960’da *Signes*’de “Le Langage Indirect et Les Voix Du Silence” (“Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri”) başlığıyla yeniden yayınlanacaktır. Low’a göre Merleau-Ponty’nin aynı makaleyi sekiz yıl sonra başka bir eserinde aynı şekilde ya da çok küçük değişikliklerle yayınlaması, onun 1960 yılında henüz 1952 yılında ortaya koyduğu dil felsefesinin terminolojisini, ana temalarını ve içeriğini hala kabul ediyor olduğu izlenimini vermektedir. Yine onun 1952’de kaleme aldığı “Sur La Phenomenologie du Langage” (“Dil Fenomenolojisi Üzerine”) adlı makalesini 1960 yılında *Signes* kitabında yayınlaması Low’un bu düşüncesini güçlendirir.

Özetle, eğer Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*’i tamamlayabilseydi bu eserde daha önceki eserlerinin izlerini görmemiz mümkün olabilirdi. Öte yandan Low’un ortaya koyduğu bu akıl yürütme, Merleau-Ponty’nin dil felsefesinin sürekliliğini ve gelişim aşamalarını takip etmemiz açısından da çalışmamıza rehberlik edebilir.

O halde öncelikle *Algının Fenomenolojisi*’nden başlayarak *Görünür ile Görünmez*’e kadar geçen süreçte Merleau-Ponty’nin dil sorununa ilişkin ortaya koyduğu düşüncelerin kısa bir özetini vererek onun dil felsefesinin ne yönde değiştiği ve geliştiği hakkında bir fikir edineceğiz. Bu kısa özet bize Merleau-Ponty’nin dil felsefesini ortaya koyarken felsefe tarihi içinde bulunduğu konum hakkında da fikir verecektir. Ardından onun birbiriyle süreklilik içeren bu dönemlerinde ortaya koyduğu teorileri daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

Merleau-Ponty, 1945’te yayınlanan *Algı’nın Fenomenolojisi*’nin dil üzerine görüşlerini yoğunlaştırdığı “İfade Olarak Beden ve Söz” (“The Body as Expression and Speech”) bölümünde dil felsefesine varoluşçu fenomenolojik bir bakış açısıyla yaklaşır ve onu yaşayan beden, algı ve yaşam dünyası ile ilişkisinde ele alır. Pozitif bir bilim olduğu iddiasıyla dili yaşam dünyası yerine geçiren geleneksel pozitivist

²⁰ “Le Langage Indirect” Türkçe’ye çevrilmemiştir ancak literatürde Türkçe ismiyle kullanımı yaygın olduğu için bundan sonra çalışmamızda “Dolaylı Dil” olarak kullanımı tercih edilecektir. Benzer şekilde “Le Langage Indirect et Les Voix Du Silence” makalesi de “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” olarak kullanılacaktır. Bunun dışındaki Türkçe’ye çevrilmemiş olan makaleler ve kitaplar literatürde kullanımı yaygın olmadığı için orijinal ismiyle bırakılacaktır.

yaklaşımları eleştiren Merleau-Ponty'nin amacı, konuşma (speech) ve dilin (language) yaşam dünyasından bağımsız bir edim olarak düşünülemeyeceğini göstermektir. Dil bu dünyadandır. Tam da bu nedenle dil ve dünya birbirinden ayrı düşünülemez, ikisi de ancak birbiriyle olan karşılıklı ilişkisi içinde kavranabilir.

Ona göre konuşma ve dil kavramlar aracılığıyla kurulan bir iletişim aracı değil; dil-öncesi deneyim dünyamızda bedenimiz ve duygularımız aracılığıyla algıladığımız, ete kemiğe bürünmüş bir fenomendir. Onun bu iddiası tam da “Algının Önceliği” yazısında ileri sürdüğü “[a]lgılanan dünya, tüm akılcılığın, tüm değerlerin ve tüm varoluşun her zaman varsayılan temelidir” fikrine dayanır (Merleau-Ponty, 1964a: 13). Dolayısıyla dilin temelinde algı dünyası ya da fenomenal dünya yatar. Başka bir deyişle Merleau-Ponty, bu erken döneminde kurulmuş/tortulaşmış dilin temelinde algı dünyasının yattığını ileri süren *Fundierung* ilişkisiyle²¹ dilin kökeni sorununa eğilerek dilin, dil-öncesi ve kavram-öncesi olan ilksel boyutuna odaklanır ve sözcüğün duygusal ve varoluşsal bir anlamı olduğunu ileri sürer. Algı ve dil arasındaki ilişkiyi açığa çıkaran -ve kalbinde algının ve fenomenlerin önceliği tezlerinin yer aldığı- *Fundierung*/temel kavramı onun erken dönem dil felsefesinde kritik bir öneme sahip olacaktır.

Buradan hareketle Merleau-Ponty, konuşma/söz (speech) ve bedensel jest edimlerini ön plana çıkartarak iletişimin sözlü olduğu kadar sözlü olmayan bir şekilde de mümkün olabileceğini gösteren ifadenin jest teorisini geliştirir. Ona göre “[s]özcükler (...) insan bedeninin nesneleri aktif, hareketli, duygulanımsal algılamasında gerçekleştirdiği, şeylere anlam vermenin ilksel edimleriyle süreklilik içerir. Kısaca sözcükler jestlerdir.” (Edie, 1976: 76). Bu nedenle jest teorisi Merleau-Ponty'nin algının önceliğinin epistemolojik tezi ve fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezini desteklemektedir. James M. Edie, “İfade Olarak Beden ve Söz” bölümünde Merleau-Ponty'nin dile olan yaklaşımının ve ilgisinin “yaşam dünyamızın bedensel ve algısal oluşumunda söz edimlerinin oynadığı rolün, konuşma yapılarının algıyla nasıl ilişkili, yerleşik ve onu nasıl etkilemiş olduğunun araştırılmasıyla sınırlı olduğu”nu ileri sürer (Edie, 1976: 77).

²¹ İlerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız *Fundierung* ilişkisi Merleau-Ponty'nin algı ve dil arasındaki ilişkiyi göstermek için ortaya koyduğu ifade ve tortulaşma arasındaki çift yönlü ve iki aşamalı bir ilişkidir. İlişkinin ilk aşaması kurumsallaşmış dilin temelinde algının olduğunu gösterir.

Dillon’a göre Merleau-Ponty, dil felsefesinin ilerleyen dönemlerinde çeşitli vurgu değişiklikleri yapsa da onun erken döneminde ortaya koyduğu “dil, fenomenal dünyada ortaya çıkar ve o olmadan ya da onun içinde etkileşime giren insanların bedenleri olmadan var olamaz” düşüncesi onun tüm eserlerinde baki kalacaktır (Dillon, 1988: 186). Tam da bu nedenle onun geç döneminde ortaya koyacağı ontoloji, fenomenolojik bir ontoloji olacaktır. Başka bir ifadeyle Dillon, “Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinin, onun fenomenolojik ontolojisinin doğrudan bir sonucu” olduğunu iddia eder (Dillon, 1988: 178). Nihayetinde onun hedefi dil felsefesini fenomenolojik-ontolojik bir zemine oturtmaktır.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde dili yaşayan beden, algı ve yaşam dünyası ile ilişkisinde ele alsa da beden burada hala -Kartezyen *Cogito* ve sessiz *Cogito* arasındaki çatallanmayı varsaymasından dolayı- özne/bilinç ve nesne/dünya arasındaki ikiliğe hapsolacak dünya-içindeki-varlık algı ve dil arasındaki karşılıklılık ilişkisini kurmakta yetersiz kalacaktır. Bu sebeple Merleau-Ponty, bilinç-beden düalizmini aşmak için geçiş dönemi eseri olan *Dünyanın Nesri*’nde tanıştırdığı ifade fenomeni ile sessiz *Cogito* terminolojisini terk edecektir. Bu eseri, beden/algı ve dünya arasındaki ilişkiyi -öznelerarası bir boyuta taşıyarak- *Algının Fenomenolojisi*’nin bilinç-dünya ayrımını varsayan ikili yapısından aşkın/dışsal bir boyuta taşıyacak şekilde tasarlayacaktır.

Diğer bir deyişle Merleau-Ponty, erken dönem dil fenomenolojisinin yetersizliğinin farkına varmasının ardından orta döneminde düşüncelerini gözden geçirerek odak noktasını değiştirir. *Conscience et l'acquisition du langage*’de ele aldığı dil meselesi 1949’dan 1950’lerin ortalarına kadar onun felsefesinde daha özerk bir tema haline gelecek ve daha merkezi bir konum alacaktır. Bu durum önceki düşüncelerini topyekûn bir terk ediş değil, bir tavır değişikliğidir. Edie, Merleau-Ponty’nin dil hakkındaki bu tavır değişikliğini şu şekilde yorumlar: “[Dil], artık insana özgü anlam kurumlarının birçoğu arasında yalnızca bir örnek olarak ele alınmaz, ancak şimdi anlam deneyimimizin tamamının ayrıcalıklı modeli haline gelir.” (Edie, 1976: 89).

Merleau-Ponty, *Conscience et l'acquisition du langage* derslerini verdiği 1949-1950 yılları ve *Dünyanın Nesri* üzerine çalıştığı 1950-1952 yılları arasındaki dönemde Ferdinand de Saussure’ün 1916 tarihli *Cours de linguistique générale*

(*Genel Dilbilim Dersleri*) eserinden etkilenecek, çalışmalarının kalbine Saussure'ün yapısalci dilbilim teorisini yerleştirecektir. 1949'dan sonraki eserlerinde onun amacı "fenomenolojiyi genelleştirilmiş bir dil kuramı olarak sunma girişimi"nde bulunmaktadır (Edie, 1976: 90; Merleau-Ponty, 1979: xix). O, Saussure'ün teorileriyle harmanladığı orijinal 'göstergeler teorisi' ile kendine özgü yapısalcılığın temellerini atar. Yine de Merleau-Ponty'nin tüm dil felsefesini göz önünde bulundurduğumuzda ona bir yapısalci demek doğru bir yaklaşım olmazdı. Edie'ye göre "onun ne saf bir yapısalci ne de saf bir fenomenolog olduğunu, başka bir şey olduğunu, bir Merleau-Pontyci olduğunu" söyleyebiliriz (Edie, 1976: 75). Çünkü Merleau-Ponty, orta dönem dil felsefesini ileri sürerken sadece Saussure'ün yapısalci dilbilimini benimsemekle kalmaz belli noktalarda ona karşı tavır alır. Merleau-Ponty'e göre "[e]ğer tüm biliş dili önceden varsaysaydı, dil-öncesi ya da dil dışı bir yaşam biçiminin anlamlandırmayı, yani göstergeleri kullanmayı öğrenmesi imkânsız" olacaktı (Dillon, 1988:186). Tam da bu düşüncesi nedeniyle Merleau-Ponty, Saussure'ün görüşleriyle kendi fenomenolojik-ontolojik bakış açısını iç içe geçirerek dil felsefesini dil-öncesi bir yaşam biçimi olan sessizlik ve dil arasında kurduğu ilişkide açığa çıkarır.

Başka bir deyişle Merleau-Ponty, bu orta döneminde dili artık bedensel bir ifade biçimi olan jest olarak kavramak yerine ifade fenomenini kendine özgü dilbilimi (linguistics) çerçevesinde şekillendirerek bedenin anlamını derinleştirir. Merleau-Ponty için dilbilim ifade ediminin sınırlarını genişletmek için bir fırsat sunar. Yine de onun dil felsefesi, terimlerin nesnelere doğrudan göndermede bulunduğu dilbilimin katı mantıksal sistemini önceleyecek dolaylı, sanatsal, duygusal, otantik, yaratıcı ve dönüştürücü bir anlama geri döndüğü takdirde özgürleşecektir. Diğer bir şekilde söylersek dil sadece bir araç işlevi görerek bizi doğrudan belirlenmiş nesnelere doğru sürükleyen tamamlanmış, mutlak, kapalı bir semboller ve anlamlar bütünü olamaz. Aynı zamanda ifadenin yaratıcı, otantik ve dönüştürücü deneyimi tam da bu tamamlanmışlığı önceleyerek algısal dünyanın tamamlanmamışlığına, belirlenmemişliğine, tüketilemezliğine, opaklığına ve muğlaklığına alan açar. Yaratıcı dil ile algısal yaşamın anlamı dönüştürülerek dünyalaştırılır. Bu nedenle yapısalci dilbilim Merleau-Ponty'nin dil felsefesinde sadece bir geçiş aşaması olacaktır. Onun nihai hedefi, kurulmuş, tortulaşmış, mutlak,

soyut ve kapalı bir sistem olan yapısalci dil ile deneyim dünyasında her an yeni bir anlam yaratma potansiyeline sahip olan muğlak ve tüketilemez olan yaratıcı dili bütünleştirmektedir.

Dolayısıyla Merleau-Ponty, orta ve geç döneminde (1959'dan itibaren) ortaya koyduğu konuşma (speech) ve sessizlik (silence) teorisi ile düşüncelerini sanatsal, şiirsel, yaratıcı bir dille sessizlik kavramı üzerinden sunar. “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesindeki ünlü cümlesiyle ifade edeceği üzere “tüm diller dolaylı ya da imalıdır, yani dilerseniz sessizliktir.” (Merleau-Ponty, 1977: 43). Merleau-Ponty algı ve dil arasındaki ilişkiden doğan anlamın doğrudan değil, dolaylı bir şekilde çıktığını gösterme çabasıdadır. Dilin dolaylı olduğu ya da sessizlik olduğu fikri onun orta ve geç dönem dil felsefesinin anlaşılması açısından kritik öneme sahiptir. Artık onun araştırmasının odak noktası tam da sessizlik ve dil ya da algı ve dil arasında kurduğu döngüsel ve karşılıklı ilişki olacaktır. Diğer bir deyişle Merleau-Ponty, bundan böyle bilinç felsefesini tamamen bir kenara bırakarak düalistik düşünme tarzına son verecek, dilin alanını genelleştirerek dilin altında yatan algısal dünyanın dil-öncesi, algısal, kökensel sessizlik boyutunu açmaya odaklanacaktır.

Merleau-Ponty bu fikrini takiben *Görünür ile Görünmez*'in Şubat 1959 tarihli çalışma notlarında, ontolojinin ancak dolaylı bir ontoloji olabileceğini ileri sürer: “*Doğrudan ontoloji yapılamaz. Benim “dolaylı” yöntemim (varolandaki varlık), varlığa uygun tek yöntemdir- “negatif teoloji” olarak “negatif felsefe”.*” (Merleau-Ponty, 2023: 232). Merleau-Ponty'nin dolaylı yöntemini negatif felsefenin bir ifade biçimi olarak sunmasının nedeni tam da onun geleneğin pozitivist yaklaşımlarına getirdiği eleştiriden kaynaklanır. Negatif felsefe ve dolaylı yöntem, düalistik geleneğin karşıt uçlarda yer alan terimlerini birbirinden radikal bir şekilde ayırmak ya da bu terimler arasında bir uçurum açmak yerine farklılıklarını koruyarak onları birliğe getirir ya da aralarındaki uçurumu birleştirir; dil ve sessizlik, pozitif ve negatif, içkinlik ve aşkınlık, özne ve nesne, varlık ve yokluk gibi gerilimde yer alan terimleri birbiriyle iç içe geçirir. Galen Johnson'un yorumuna göre Merleau-Ponty için uçurum “hiçlik değildir”, aksine “uçurum derinlikle ilgilidir” (Johnson, 2010: 207). Gökyaran için ise bu uçurum “Merleau-Ponty'e göre ne ontolojik bir boşluk ne de bir hiçliktir; tenin kalınlığı ile doludur.” (Gökyaran, 2017: 101). Böylece Merleau-

Ponty'nin dolaylı yöntem ile yaptığı dönüş Platon'dan bu yana dünyanın sessiz ve kavramsız dilinden kaçınarak kavramsal ve araçsal bir dil anlayışı benimseyen Batı geleneğinden bir kopuşa işaret etmektedir. Tam da felsefesindeki bu yön değişimi, onu dünyanın sessiz ifadelerini açığa çıkaracak daha kinayeli ve metaforik bir dil kullanmaya yönlendirecektir.

Geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de Merleau-Ponty bedensellik/bedenlenme (embodiment) kavramını genelleştirerek dünyanın tenine genişletir. Böylece erken dönemin algıyı dilin temeli olarak alan *Fundierung* ilişkisinden dil ve algı arasındaki iç içe geçmeyi (intertwining) ve çaprazlanmayı (chiasm) göstereceği tersine çevrilebilirlik ilişkisine geçer. Onun *Görünür ile Görünmez*'deki amacı, söz/konuşma ve sessizlik arasındaki ilişkiyi açığa çıkararak görünürün görünmezle, dilin algıyla ve dilin hakikatle olan tersine çevrilebilirlik ilişkisini göstermektir.

3.2. MERLEAU-PONTY'NİN ERKEN DÖNEM DİLFENOMENOLOJİSİNDE İFADENİN JEST TEORİSİ

O halde şimdi Merleau-Ponty'nin dili varoluşçu bir fenomenoloji olarak ele aldığı *Algının Fenomenolojisi*'nde konuşma, anlam, bedensel jest ve varoluş arasındaki ilişkiyi gösterdiği 'ifadenin jest teorisini' daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya başlayabiliriz.

Merleau-Ponty'e göre konuşma/söz, insanın bedeniyle ve varoluşuyla kurduğu ilksel (primordial) temasını yansıtır. Bu bağlamda bedensel ifade ya da bedensel jest, dilden çok daha temel bir anlamı ortaya koyar: "Dünya bize dilden önce gelen anlamları jestlerle ifade eder." (Mazis, 2016: 37). Jestsel ifade insanı yaşam dünyasına yönlendirir ve yaşam dünyasının anlamlarına açar. Bir başka deyişle, konuşmada, jestsel anlam açığa çıkar: "Jestler, anlamın bedensel düzenlemeleridir. Önceden tasarlanmış bazı düşünceleri ifade etmek için bedensel hareketlerin kullanımları değildir. Aksine jestin kendisi anlamı varlığa getirir. Jest, anlam yaratmanın beden bulmasıdır." (Johnson, 2006: 9).

Merleau-Ponty, jest teorisini ortaya koyduğu "İfade Olarak Beden ve Söz" bölümüne öncelikle empirist ve entelektüalist geleneklerin özne-nesne düalizmine

yol açan dil kuramlarını eleştirerek başlar: “Bedenin bilimsel nesneden ayrı bir birliği olduğunu kabul ettik. (...) Söz fenomenini ve salt imleme edimini betimlemeye çalışırken, klasik özne-nesne ikiliğini kesin şekilde aşıp geride bırakma şansı bulacağız.” (Merleau-Ponty, 2016a: 246). Bu doğrultuda o, zıt kutuplarda yer alan entelektüalizm ve empirizmden kaynaklı özne-nesne ayrımını aşmak iddiasıyla üçüncü bir alternatif olarak ileri sürdüğü dil fenomenolojisinde “*sözcüğün bir anlama sahip olduğunu*” ileri sürecektir (Merleau-Ponty, 2016a: 249).

Merleau-Ponty’e göre dili fiziksel ve fizyolojik bilimlere indirgeyerek soyut kavramlar ve önermelerden ibaret kılan geleneksel dilbilim anlayışı, anlamın rolünü geri plana atarak yaşayan ve konuşan özneyi dilden dışlamış ve böylece dili düşüncenin bir nesnesiymiş gibi ele alarak onu analize tabi tutmuştur. Oysaki “[d]ili açık hale getirecek ve onu bir nesne gibi önümüze koyacak bir analiz yoktur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 523). Bu sebeple Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde empirist ve entelektüalist geleneklerin dil anlayışını sözü/konuşmayı üçüncü şahsın bakış açısına indirgemekle eleştirir. Her iki görüşte de “konuşan kimse yoktur, kendilerini yöneten herhangi bir konuşma yönelimi olmaksızın oluşmuş bir sözcük akışı vardır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 246-247). Diğer bir deyişle Merleau-Ponty’e göre hem empirist hem de entelektüalist gelenekte “sözcük imlemeye *sahip* değildir. (...) Sözcüğün yine kendine ait bir etkinliği yoktur”, dolayısıyla sözcüğün bir anlamı yoktur (Merleau-Ponty, 2016a: 249).

Empirizmde konuşan bir özne yoktur çünkü özneye ait bilinç halleri birinci şahsın içsel imkanlarını göstermekten ziyade sinir mekaniğinin yasalarına tabi olan üçüncü şahsın bir nesnesi haline getirilir. Sözcük, kavramından bağımsız kalır ve anlamını yitirir. Entelektüalizmde ise bir özne vardır, ancak öznenin konuşması kategoriyel bir kavramsallaştırmaya tabi tutulduğu için dil öznenin karşısında durur, birinci şahsın bakış açısındaki özne kendi içsel imkanlarını tanıyamaz ve ona dışarıdan eşlik ederek üçüncü şahsın bakış açısına yerleşir. Başka bir ifadeyle entelektüalist geleneğin öznesi konuşan bir özne olmaktan ziyade düşünen bir öznedir. Anlam birinci şahıs perspektifindeki özneye ait değildir, “anlama sahip olan düşüncedir, sözcük ise boş bir zarf [bir kıyafet, bir ses fenomeni] olarak kalır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 249). Halbuki Merleau-Ponty’e göre konuşma birinci şahsa, yani konuşan özneye ait bir eylemdir ve konuşma edimi aracılığıyla öznenin içsel

imkanlarını göstermelidir. Anlam, ancak öznenin dünyasıyla kurduğu içsel ilişkide açığa çıkar. O halde empirist ve entelektüalist geleneklerin üçüncü şahıs perspektifinin ötesine geçmenin yolu sözcüğün bir anlamı olduğunu kabul etmekten geçer.

Merleau-Ponty'nin kendine özgü varoluşçu dil fenomenolojisinde anlam sözcükte ikamet eder ve sözcükte beden bularak somutlaşır. Dil ve düşünce ile sözcük ve anlamını varoluştan ve bedensel jestlerden bağımsız olarak kavrayamayız. İnsanın kendisini dünyaya yansıttığı sözcük ile onun yaşayan anlamı arasındaki ilişki artık dil ve düşünce arasında olduğu gibi dışsal bir ilişki değil, içsel bir bağdır. Konuşma/söz düşüncenin bedenidir, entelektüalizmde olduğu gibi bir zarfı ya da giysisi değildir. “Sözcük, düşüncüyü kavramsal bir ifade olarak değil, varoluşsal olarak var eder.” (Esenyel, 2020: 297).

Kantçı representasyon teorisine karşı çıkan Merleau-Ponty'e göre dil ve konuşma/söz (speech); kavramları, nesneleri ve düşünceleri temsil etmez. Temsiller çokluğu arasından bir nesneyi çektiğimizde onu isimlendirmek için bir kavramın altına yerleştirmeyiz. “Nesnelerin isimlendirilmesi tanımadan sonra gelmez, tanımanın ta kendisidir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 250). Anlam/düşünce, sözden/ifadeden ayrı değildir, ona dışarıdan eşlik etmez; aksine onun içinde yer alır. Dolayısıyla aralarında dışsal/aşkın bir ilişkiden ziyade içsel bir ilişki vardır. Düşünce söze içkindir, söz ve düşünce birbiriyle iç içe geçerek bir ve aynı şey haline gelir: Sözcükte ikamet eden “anlam sözün içine alınmıştır, söz de anlamın dışsal varoluşudur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 256). Söz ile nesneyi/düşüncüyü dışsal bir ilişkide düşünmenin tek koşulu onların tematik olarak verilmiş olmalarıdır. Oysaki Merleau-Ponty'e göre hem söz hem de düşünce tema-öncesidir. Anlamın ve imlemelerin/göstergelerin taşıyıcısı olan sözcük tam da nesnelerde ya da düşüncede ikamet eder. Söz, nesneye ya da düşünceye sarıldığında onun algı dünyasındaki mevcudiyeti, bedeni ya da simgesi haline gelir ve tam da bu anda onu tanıdığının farkına varırım.

Anlam, sözcüklerin kendisi tarafından mevcut kılınır ve kendini sessiz bir şekilde varoluşsal ve bedensel jestler/mimikler aracılığıyla sunar. Nihayetinde sessizlik de -kavramsal bir ifadeden ziyade- duygusal özelliğe sahip olan bir ifadedir. Başka bir deyişle dil ve söz, düşüncenin ve kavramın bir ifadesi değil, sessizliğin bir

ifadesidir. Bu sebeple Merleau-Ponty'e göre dil bir representasyon/temsil değil, presentasyon/sunmadır. Sessizliğin ifadesi olan bedensel jestler “sözlerin kavramsal imlemesinin altında [yatan] varoluşsal bir imleme”yi açığa çıkarırlar (Merleau-Ponty, 2016a: 256). Böylece söz ve anlam bize bedensel bir varlık olarak ikamet ettiğimiz algısal bir yaşam dünyasının kapılarını aralar.

Merleau-Ponty müzikal ifade üzerinden konuşma ve anlamın paralelliğini göstermek için müzikal göstergeler/imler ile dilsel göstergeler arasında bir benzerlik kurar: “Sonatın müzikal imlemesi, onu taşıyan seslerden ayrılamaz. Onu duymadan önce hiçbir analiz onu tahmin etmemize izin vermez; icra bir kez tamamlandıktan sonra, müzikle ilgili entelektüel analizlerimizde ancak deneyim anına başvurabiliriz; icra sırasında, sesler yalnızca sonatın “imleri” değildir, sonat seslerden geçerek oradadır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 257). Besteci sahnede sergileyeceği sonatın kavramsal çerçevesini zihninde önceden belirlemez, aksine anlam tam da performans sırasında, yani müzik yapma edimi içinde açığa çıkar. Müziğin göstergeleri/imleri olan notalar sonatın anlamı olan seslere göndermelerinden bağımsız düşünülemezler, notalar ve sesler birbirleriyle iç içe geçmişlerdir. Performans sırasında notalar artık analize tabi tutulabilecek dışsal bir göstergeler sistemi değildir. “Nasıl ki notalar seslere göndermede bulunmadıkları takdirde anlamsız oluyorsa bir dilin sözcükleri de dünyaya göndermede bulunmadıklarında anlamsızdır.” (Dillon, 1988: 192). Dolayısıyla “[j]est bir anlamın salt bir göstergesi değildir, daha ziyade bu anlamın beden bulmuş halidir.” (Lapointe, 1973: 8). Diğer bir deyişle notalar sonatın içinde eriyip onunla bütünleşerek sonata içkin hale gelirler ve böylece müzikal anlamı somutlaştırırlar. Tıpkı notalar gibi kelimeler ya da jestler de konuşmaya içkin hale gelerek anlamı somutlaştırırlar. Mark Johnson'a göre “müziğin -ve tüm sanatların ve genel olarak dilin- anlamı tam da bu türden somutlaşmış, içkin anlamdır. Belirli bir müzik eserinde ara sıra birkaç temsili unsur bulunsa da müzik genellikle hiçbir şeyi temsil etmez. Müziğin işlevi öncelikle temsil etmek değildir, daha ziyade hissedilen deneyimin sunumu ve canlandırılmasıdır.” (Johnson, 2006: 13). Müzik tam da duygularımızı harekete geçirmesi, bedenimizde ve varoluşumuzda değişiklik yaratması nedeniyle bizim için anlamlıdır. “Nasıl ki müzik notaları ve ritimler müzikal anlamı varoluşa getiriyorsa aynı şekilde sözel jestler ve ifade edilen kelimelerin ritimleri de dilsel anlamı varoluşa getirir.” (Low, 2024: 3). Notalar ve

kelimeler artık sadece bir anlamı göstermezler, anlamla iç içe geçerek onun ta kendisi hatta yaşamın ve varoluşun ta kendisi haline gelirler.

Susanne Langer, *Problems of Art* kitabında sanatsal ifadeyi şöyle betimler: “Bir sanat eseri bizi kendi mevcudiyetinin ötesinde bir anlama götürmez. İfade edilen şey, onu ifade eden duyusal ya da şiirsel biçimden ayrı olarak kavranamaz. Bir sanat eserinde bir duyguyu işaret eden bir gösterge değildir, bir duygunun doğrudan sunumu vardır.” (Langer, 1947: 133-134). Sanat eserinde olduğu gibi konuşmada da kelimeler göstergeler değildir. “Düşünce (...) dünyanın ve sözcüklerin dışında varolmaz. Burada bizi yanıltan, (...) daha önce oluşmuş ve daha önce ifade edilmiş düşüncelerdir, bunları sessizce hatırlayabiliriz (...) Ama aslında bu sözde sessizlik, sözlerin gürültüsüyle doludur, bu içsel yaşam içsel bir dildir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 257). Sonatın icrası sırasında müzik yükselir, düşer, coşkulu hale gelir, süzülür, durulur ve tekrar yükselirken hem sanatçı hem de dinleyici deneyiminde kendini müziğin yarattığı duyguların/hislerin akışına kaptırır. Sonatın anlamı düşünüm öncesi bir farkındalık düzeyinde bedenimizde somutlaşır. “Bir melodinin hüznünü yakalamak demek, notaları kavramaktan çok, yaşanmış bir anlamın [beden] bulmasına izin vermek demektir.” (Esenyel, 2020: 299).

Merleau-Ponty, yine bedensel jestin anlamını açığa çıkarmak ve konuşma ile düşüncenin/anlamın içkin ilişkisini göstermek için hatip/konuşmacı ve dinleyici örneğini verir: Hatip konuşmasını önceden tasarlamaz, söylemini aktarmadan önce ne konuşacağını düşünerek formüle etmez. Konuşma anında onun konuşması düşüncesi haline gelir, yani konuşmasıyla düşüncesi içsel bir ilişkiyle bütünleşir ve bedeninde dile gelir. Benzer şekilde dinleyici de hatibin konuşması sırasında duyduklarını düşünmez, kavramsallaştırarak kategoriyel bir işleme sokmaz, analiz etmez ve tahmin etmeye çalışmaz. Daha ziyade bedenini hatibin doğaçlamasının büyüsunün akışına bırakır. Ne zaman ki konuşma biter hem hatibin hem de dinleyicinin zihninde düşünceler belirir. Oysaki konuşma bitene kadar “metin tek bir düşünce bile olmaksızın anlaşılır. Konuşan özne, söylediği şeyin anlamını düşünmüyorsa, kullandığı sözcüklerin temsiline de başvurmuyor demektir. (...) sözcüğü bilmek ve telaffuz etmek için onu temsil etme[sine] ihtiyacı yoktur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 253-254). Konuşma hatibin düşüncesini imleyen/gösteren bir eylem değildir, aksine düşüncesi haline gelen konuşması onun bedeninde anlamı

var eder ve sunar. Tam da bu nedenle konuşma ediminin ikamet adresi bedendir. “Konuşma, kendisinin anlama doğru ötesine geçen jesttir. Tüm kurulmuş dilden önce konuşma, jestlerle [bedende] varlığa getirilir.” (Esenyel, 2020: 299).

Merleau-Ponty’e göre konuşma, yaşayan bedenin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu noktada Merleau-Ponty, beden ve konuşma arasında kurduğu paralelliği vurgulamak için jestin kapsamını genişleterek sözün/konuşmanın da bir bedensel jest olduğunu ileri sürecektir: “Söz, hakiki bir bedensel jesttir ve nasıl ki jestin kendi anlamı varsa sözün de vardır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 258). Başka bir deyişle Merleau-Ponty için tıpkı bedensel/sessiz/dilsel olmayan jestler gibi sözel/sesli/dilsel jestler de bir ifade biçimidir.

Bedensel jest/dilsel olmayan jest ve sözel jest/dilsel jest ayrımı jestlerin duyuların doğal imleri mi yoksa geleneksel/uzlaşımalsal imleri mi olduğuna dair geleneksel tartışmayı geri çağıracaktır. “Dilsel olan ve dilsel olmayan jest arasındaki farklardan biri, ikincisinin herkese açık olan doğal dünya bağlamında faaliyet göstermesi, ilkinin ise sakinleriyle sınırlı bir kültürel arka plan içinde faaliyet göstermesidir.” (Dillon, 1988: 188). Bu noktada Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde doğal im ve uzlaşımalsal im arasındaki ikiliğe dilin kökeni çerçevesinden yaklaşmanın gerekliliğini ve aciliyetini vurgular ve duygusal jestlerde dile yönelik ilk girişimleri araştırır: “O halde dilin ilk taslaklarını hislere dair bedensel jestlerde aramak gerekecektir, insan bunlar sayesinde verili dünyanın üzerine insana göre dünyayı koyar.” (Merleau-Ponty, 2016a: 264). Başka bir şekilde söylersek o geç bir iletişim biçimi olan konuşmanın/kelimelerin temelinde ilksel bir iletişim biçimi olan bedensel jestlerin yattığı düşüncesiyle köken sorununa yönelir. İşte Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde bir jest teorisi ileri sürmesinin nedeni tam da dilin, dil-öncesi kökenine dönecek bir dil teorisinin imkanını sorgulamaktır. Bu türden bir teori aynı zamanda doğal ve geleneksel imlerin muğlak ikiliğine alternatif bir çözüm geliştirebilecektir.

Bedensel jesti sevinç, hüznün, endişe, öfke gibi bir duygunun el kol hareketleriyle, yüz ifadeleriyle ya da belli davranış şekilleri ve tavırlarla kendini dışa vurmasından anlarız. Merleau-Ponty bu durumu öfke örneği üzerinden açıklar: Öfkelenmiş birini gördüğümüzde, duygu olarak öfke ile o kişinin yumruklarını sıkma, yerinde tepinme, bağırma, kollarını sallama gibi bedensel jestleri arasında bir

fark yoktur. Duygu, jestin arkasına saklanmamıştır, bedensel ifade anlamından bağımsız değildir; “anlam, jestin kendisinde doğrudan, açık ve net bir şekilde verilir.” (Kee, 2018: 418). Jest anlamı somutlaştırır. Bu sebeple o duyguyu anlamak için onun hakkında düşünmek ve bir çıkarımda bulunmak gibi bilişsel bir sürece ya da refleksiyona ihtiyaç yoktur, anlam refleksiyon öncesi bir şekilde açığa çıkar. Merleau-Ponty bu fikrini şöyle dile getirecektir: “Zaten öfkeyi (...) bedensel jestin arkasında saklı bir psişik olgu gibi algılamam, jestin kendisinde öfkeyi okurum, bedensel jest bana öfkeyi *düşündürmez*, öfkenin ta kendisidir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 259). O halde bedensel jest (yumruk sıkma) ve jestin anlamı (öfke) karşı karşıya duran iki gerçeklik değildir. Ne jest anlamına indirgenebilir ne de anlam jسته, onlar aynı anda karşılıklı bir şekilde var olurlar. Dolayısıyla bedensel jestler geleneksel anlamda baktığımızda duyguların doğal imleri gibi görünmektedir. Ancak Merleau-Ponty algı dünyasındaki hakiki, ilksel, kökensel anlamı açığa çıkaran bedensel jestlerin duyguların doğal imleri olduğu iddiasına karşı çıkar. Daha ziyade jestler, “doğal imlerin gelenekselleştirildiği ve geleneksel imlerin doğallaştırıldığı bir doğa/kültür karşıtlığı içinde faaliyet göstermektedirler.” (Silverman, 1980: 125). Dolayısıyla ona göre tamamen doğal bir dil yoktur. Nihayetinde duygular ve davranışlar insanlar arasında kültürden kültüre farklılıklar gösterebilir. Örneğin, bir Batılı öfkelenince yumruğunu sıkar, sevinince güler; bir Japon ise kızdığı zaman gülümser. Bir batılı ve bir doğulunun bedensel jestleri tam da duyguları farklı olduğu için farklıdır.

Tarihsel ve evrimsel olarak bedensel jestlerden daha sonra gelen bir iletişim biçimi olan kelimelerin/konuşmanın ise daha geleneksel bir düşünce imi/göstergesi olduğu kabul edilir. Ne var ki Merleau-Ponty geleneksel/uzlaşım sal im fikrine de karşı çıkacaktır. Ona göre her zaman zaten daha önceden kurulmuş anlamları varsaydığı için hiçbir im tamamıyla geleneksel olamaz. Geleneksel bir imin anlamı ancak onun kökenine inildiğinde yani onu konuşan ilk insana gidildiğinde anlaşılabilir. Bir dili ilk konuşan insandan bu yana pek çok dil farklı şekillerde gelişmiştir. Nihayetinde pek çok farklı dilde benzer bir anlamı ifade etmek için farklı ifadeler kullanılır. Örneğin, bir Türk canı yandığında ‘ah’, bir İngiliz ise ‘auch’ yansımali sözcüğünü kullanır. Fakat Merleau-Ponty bu farklı ifadelerin ya da kelimelerin kökenini farklı geleneklerin farklı zamanlarda ve yerlerde ortaya

çıkmasına bağlamaz. Eğer böyle olsaydı insanlar geleneksel imlerin ya da sözel jestlerin sınırlılığı içinde sıkışır kalırlardı. Halbuki “kelimelerin kökeni bedenin dünyayla aktif algısal karşılaşmasında bulunur” ve tüm geleneksel imler bu bedensel jestlerle ifade edilen algısal dünya deneyimi üzerine kurulur (Low, 2021: 2). Başka bir deyişle Merleau-Ponty için diller arasındaki bu ifadesel fark tam da insanların farklı duygulanımlarından dolayı dünyayı farklı şekilde deneyimlemesinden, algılamasından ve yaşamasından ya da “dünyayı şakılama tarzları”nın, yani yeni ve yaratıcı anlamlar üretme yollarının farklı olmasından kaynaklanır (Merleau-Ponty, 2016a: 262). O halde kelimelerin kökeni tam da bedensel ya da duygusal jestlerde bulunur.

O zaman sözcüklerin, sesli harflerin, fonemlerin, dünyayı şakımanın tarzları olduğunu ve nesneleri temsil etmeye hazır olmalarının, yansımali sözcüklere [onomatopées] dair naif teorisinin sandığı gibi nesnel bir benzerlik sebebiyle değil, nesnelerdeki hissi özü çekip çıkardıkları ve sözcüğün tam anlamıyla ifade ettikleri için olduğunu görürdük. Bir sözdağarcığından, sesbilgisinin mekanik yasalarından kaynaklanan, yabancı dillerden bulaşan, gramercilerin akılsallaştırmalarından gelen ve dilin kendi kendini taklit etmesinden kaynaklanan şeyleri çıkarabilseydik, herhalde her dilin kökeninde oldukça kısıtlı bir ifade sistemi bulurduk (...) (Merleau-Ponty, 2016a: 262-263).

Tam da bu nedenle “[y]aklaşık olarak aynı şey farklı dillerde söylenebilir, ancak tam olarak aynı şey söylenemez, çünkü ilksel ifadelerin seslerine ve izlerine bağlı olan duygusal imalar diğer işaret sistemlerine tercüme edildiğinde hayatta kalamaz.” (Dillon, 1988: 191). Dolayısıyla “[bedenin] organizasyonu ile ilgili olarak olumsal olan tek şey, sadece jest değil, karşılaştığımız durumları yaşama tavrımızın kendisidir. (...) Bu nedenle bir dile sahip olmak demek, kelime dağarcığına sahip olmak demek değil, sözcükleri jestlere dönüştürmek demektir.” (Esenyel, 2020: 302).

Sonuç olarak, Merleau-Ponty doğal ve geleneksel/uzlaşım sal imler arasındaki ayrımı reddeder. Merleau-Ponty’e göre konuşma tüm ayrımlardan önce bir jesttir. Ona göre bir jest ne geleneksel ne de doğal bir imdir. İkisi arasında muğlak bir konumda yer alır: “İnsanda, adına “doğal” denecek bir ilk davranış katmanı ile imal edilmiş kültürel veya tinsel bir dünya üst üste konamaz. İnsanda her şey imal edilmiştir ve her şey doğaldır (...)” (Merleau-Ponty, 2016a: 265). İnsani olan her şeyde olduğu gibi jest bir o kadar doğal ve geleneksel/uzlaşım sal olana benzerlik gösterir.

Merleau-Ponty'nin jest teorisinde bedensel jestler yanında sözel jestleri de bir ifade biçimi olarak tanımlamasındaki amacı jestin tarihsel ve evrimsel olarak insan gelişiminin dil-öncesi dönemiyle dilin geliştiği dönem arasında köprü görevi gördüğünü vurgulamaktır. O, daha ilksel/kökensel bir seviye olan bedensel jest ile bu ilksel seviye üzerine kurulmuş olan daha üst bir seviyedeki sözel jest arasındaki sürekliliği jest aracılığıyla sağlamaya çalışır. Böylece jest “doğal imlere karşı geleneksel imler arasındaki geleneksel ikilemde üçüncü bir alternatif sunabilecek bir şey” olacaktır (Dillon, 1988: 187). Dilin bir jest olduğunu kabul etmek gerekir çünkü sözcüklerin dünya ile ilişkisinde kökensel olarak anlamlı olduklarını kabul etmedikçe dilin gelişimi düşünülemez hale gelir. Dolayısıyla dilsel jest anlamlandırmaya muktedir olan insanın varoluşu için elzemdir. Sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin erken dönem jest teorisi dilin bir jest olması ve kelimenin de bir anlamı olması meselesine köken sorunu bağlamında bir açıklama getirdiği için geleneğin dilin halihazırda kurulmuş bir yapı olduğu kabulüyle başlayan indirgemeci yaklaşımlarına karşı bir alternatif sunar.

Merleau-Ponty'nin bedensel jestler gibi sözel jestler ya da konuşmayı da bir ifade biçimi²² olarak tanımlaması aynı zamanda onun doğal dünya ile kültürel dünya arasında bir ayrıma gitmesiyle sonuçlanır. Diğer bir deyişle Merleau-Ponty, tıpkı beden ve konuşma (ya da daha geniş kapsamda algı ve dil) arasında kurduğu paralellik gibi doğal dünya -yani ilksel bir şekilde algıladığımız ve bedensel

²² Barbaras'a göre Merleau-Ponty'nin bedensel jestler ile konuşmayı/sözü “[s]öz, hakiki bir bedensel jesttir ve nasıl ki jestin kendi anlamı varsa sözün de vardır” iddiasıyla birbirine özdeş kıldıktan sonra sözel jestleri de bir ifade biçimi olarak tanımlaması, onun ifade kavramına dair bir muğlaklığı ve ikircikliği gözler önüne serer (Merleau-Ponty, 2016a: 258). Konuşmayı bir bedensel jest olarak kavradığımızda sessiz bir ifadenin konuşan bir şey haline nasıl geldiği, kültürel dünyayı bir ideallik olarak tanımladığımızda ise “ideallığın bir dünya olarak nasıl var olabileceğini, yani algılanan dünyanın nasıl anlamlar üretebileceği” ya da sözlü ifadelerin bu dünyada nasıl fiili hale geleceği sorusu gündeme gelmektedir (Barbaras, 1994: 44). Merleau-Ponty'nin erken ve geç dönemi arasında keskin bir dönüş olduğunu, dolayısıyla *Algının Fenomenolojisi*'nde düalistik bir felsefe ortaya koyduğunu ve bu düalizmi ancak *Görünür ile Görünmez*'de aşacağını iddia eden Barbaras'a göre ifadenin bu ikiliği -özne-nesne ayrımında olduğu gibi- tam da doğal dünya ile kültürel dünya arasındaki ikilikten kaynaklanmaktadır. Barbaras bu iki düzen arasındaki karşılıklı ilişkinin ancak “metaforik olarak” kurulabileceğini iddia eder (Barbaras, 1994: 44). Ne var ki Merleau-Ponty'nin henüz *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu fenomenolojisinin ontolojik izler taşıdığını düşünen ve Merleau-Ponty'nin dönemleri arasında keskin bir dönüşten ziyade bir süreklilik olduğunu iddia eden Dillon, Low, Kee, Lau gibi yorumcular Merleau-Ponty'nin doğal dünya ve kültürel dünyayı birbiriyle bağı kopmuş iki ayrı düzen olarak değil, aksine bu iki dünyanın birbirinden bağımsız düşünülmeceği ve doğal dünyanın kültürel dünyanın temelinde yattığı bir ilişki olarak tasarladığını iddia ederler.

jestlerimizle ifade ettiğimiz dünya- ile kültürel dünya -yani insanlar arasındaki iletişimin kurumsallaşmış dil ile gerçekleştiği ya da ifadesini sözel jestler ile bulan ideal ve paylaşılan bir dünya- arasında da bir paralellik kurar. Kısaca, bedensel jestler doğal dünyaya göndermede bulunurken sözel jestler kültürel dünyaya göndermede bulunur:

[B]edensel jest sadece insan ile duyulur dünya arasında belli bir ilişkiye işaret eder, çünkü bu dünya izleyiciye doğal algı ile verilmiştir ve çünkü bu sayede yönelim nesnesi jestin kendisiyle aynı anda tanığa sunulur. Tersine sözel jestler herkese ilkin verili olmayan bir mental manzarayı hedefler ve işlevi tam da bunu iletmeştir. Ama burada doğanın vermediğini kültür temin eder. Hazır bulunan imlemeler, yani önceki ifade edimleri, konuşan özneler arasında ortak bir dünya kurar ve bedensel jestin duyulur dünyaya göndermesi gibi aktüel ve yeni söz de bu ortak dünyaya gönderir (Merleau-Ponty: 2016a, 261-262).²³

Bir yanıla algı dünyasına içkin hakiki bir bedensel jest diğer yanıla algı dünyasını aşarak ideal bir kültürel dünyaya açılan sesli bir jest olan konuşma/söz bu iki dünya arasında bir köprü işlevi görür: “Jest hem fiziksel edim hem de dilsel edim olarak aynı anda” gerçekleşir (Gill, 1991: 96). Dolayısıyla bedeni ve ilksel algı dünyasını kültürel dünyadan bağımsız düşünemeyiz. Bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde anlatacağımız üzere, Merleau-Ponty’nin erken dönem dil felsefesi *Fundierung* ilişkisine dayanır, yani temelcidir. Ona göre “kültürel dünyanın bedensel bir temeli vardır: O her şeyden önce, anonim öznelerin çokluğundan oluşan, yani aynı anda hem kendisi hem de başkası olan öznelerden oluşan, öznelerarası bir dünyadır. (...) İlksel Doğa kültürel dünyanın temelinde yatar.” (Lau, 2004: 135-136). Kültür dünyası doğal dünyayı kuşatır. Bedenim bir yandan fiziksel nesnelerle çevrelendiğim yaşam dünyasına fırlatılmışken diğer yandan başkalarıyla iletişimde bulunduğum kültürel nesneler dünyasının içinde ikamet eder. “[K]ültürel dünya, doğal dünyanın kişi-öncesi ve anonim karakterini paylaşır.” (Lau, 2004: 136). Bu iki dünya bedenimde ve konuşmamda bir araya gelir. Buradan hareketle, bedensel jestlerin yanında sözel jestlerin de bir ifade biçimi olduğunu (ya da konuşmanın hem bir bedensel jest hem de bir sözel jest olduğunu) göz önünde bulundurduğumuzda bedensel jestlerin ya da dil-öncesi jestlerin sözel/dilsel jestlere göre bir önceliği olduğu sonucuna varabiliriz. Bedensel ya da sessiz jestler sözel jestlerin temelinde

²³ Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde öznelerarasılığı nasıl kurduğunun açıklaması için EK 5’e bakınız.

yatar çünkü “[k]onuşma hareketinin anlam kazandığı zemin elbette sessizliktir (...)” (Gill, 1991: 94-95). Dolayısıyla yaşam dünyasındaki deneyimimiz ve sessiz ifademiz, dünya hakkındaki düşüncemizi ve konuşmamızı önceler. Tarihsel olarak bedensel jestten daha sonraki bir iletişim biçimi olan kelimeler ve konuşma, bedensel ve sessiz jestlerin gelenekselleştirilmiş, genişletilmiş ve iyileştirilmiş bir biçimdir. Bedensel ifade ile onun temelleri üzerine kurulmuş olan sözlü iletişim arasında bir süreklilik vardır. Bedensel ifade, başkalarıyla kurduğumuz sözlü iletişimden daha öncelikli ve daha kapsamlı bir algı deneyimini gözler önüne serer çünkü algı tam da en ilksel/kökensel olan ifade biçimidir. “Buna bağlı olarak konuşma; dil ve dilsel anlam alanı, algılayan, bedenlenmiş özne ve onun yaşam dünyasındaki varoluşsal bağlantıları temelinde anlaşılmalıdır.” (Kee, 2018: 419).

3.3. FUNDIERUNG TEORİSİ

Yukarıdaki bilgiler ışığında şimdi Merleau-Ponty’nin erken ve orta döneminde algı ve dil arasındaki ilişkiyi kurduğu *Fundierung* ilişkisini derinlemesine açıklayabiliriz. Merleau-Ponty’nin ilk olarak *Algının Fenomenolojisi*’nde ele aldığı *Fundierung* kavramı onun dil teorisinin yanı sıra düşünüm ve düşünüm-öncesi, algı, olgu, zaman kavramlarını ele alışı başta olmak üzere bu eserdeki tüm düşüncesine yayılmakla kalmamış onun orta döneminde kaleme aldığı pek çok makalesinde de merkezi bir rol oynamıştır. Ona göre pek çok dil teorisyeni dilin nasıl ortaya çıktığı, kökeni ya da temeli hakkındaki soruyu göz ardı etmiştir. Geleneksel indirgemeci dil teorileri evrimsel ve tarihsel olarak dil-öncesi jestlere ilişkin bir yaşam biçimi olabileceği ihtimalini yok sayarak algısal dünyanın çoktan yapılandırılmış, dilin ise zaten kurumsallaştırılmış olduğu varsayımıyla hareket ettiği için dil aracılığıyla dünyanın tüm bilgisine halihazırda sahip olabileceğini iddia ederler. Ancak bu türden bir yaklaşım dili içkinlik alanına hapsederek dilin kökenine dair herhangi bir sorgulamayı iptal edecektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisi algının önceliğinin epistemolojik tezi ve fenomenlerin önceliğinin ontolojik tezi üzerine kurulmuştur. Merleau-Ponty algının önceliği tezini ortaya koyarken aynı zamanda temel ya da köken sorusuna da bir cevap vermektedir. Temel (*Fundierung*) sorusunu dil açısından ele aldığımızda Merleau-Ponty

indirgemeci dil teorileri karşısında “dilin (...) kendinden önce gelen ve onun temeli, kökeni, ölçüsü ve göndergesi olan bir şey üzerine kurulu olduğunu” ileri sürer (Dillon, 1988: 177). Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde *Fundierung* ilişkisini, ilk bölümde farklı bir açıdan açıkladığımız gibi, şu şekilde tanımlar:

(...) refleksiyon ile refleksiyona tabi olmamış olan, düşünce ile dil veya düşünce ile algı arasındaki ilişki gibi, fenomenolojinin Fundierung adını verdiği iki yönlü ve iki anlamlı bir ilişkidir: Temellendiren terim -(...) refleksiyona tabi olmamış olan (...) algı- temellendirilen şey temellendirenin bir belirlenimi veya açık kılınması gibi kendini sunduğu ölçüde birincildir, bu da temellendirenin, temellendirileni kendinde eritmesini engeller, ama öte yandan temellendiren, empirist anlamda birincil değildir ve temellendirilen de basitçe ondan türetilmez, zira temellendirenin kendini göstermesi, temellendirilen dolayısıyla olur (Merleau-Ponty, 2016a: 527).

İlksel, kökensel ve dil-öncesi olan algının temellendiren, dilin ise temellendirilen olduğu *Fundierung* ilişkisi “apriori hakikat ile olgusal veya empirik hakikat arasındaki ilişkinin özel bir incelemesi” olarak karşımıza çıkar (Edie, 1976: 94). Apriori hakikat olan algı ve empirik hakikat olan dil birbirine karşıt konumlarda yer almazlar, onlar aynı deneyimin iki farklı yönü olarak deneyimin sürekliliği içinde birbirlerini kapsarlar.

Merleau-Ponty *Fundierung* teorisinde algı ve dil/düşünce arasındaki bu ilişkiyi ifade (expression) ve tortulaşma (sedimentation) kavramları aracılığıyla kurar. Merleau-Ponty’nin jest teorisinde belirttiği üzere “kelimenin bir anlamı vardır.” (Merleau-Ponty, 2005: 206). İfade edilen anlamın, dilin, düşüncenin temelini/zeminini algısal dünya oluşturur, yani dilin kurucu terimi ya da kökeni algıdır. Başka bir deyişle düşünce ya da dil, ifade (expression) aracılığıyla -yani zaman içinde kurumsal dili inşa edecek olan sözlü jestler ve konuşma edimleri aracılığıyla- algı ya da dil-öncesi/bedensel jestler temelinde kurulur. İfade, dilin kökensel işlevini yerine getirir. Dilsel ya da sözel jestler, dil-öncesi bedensel jestlerin kullanımından kaynaklanır. Bu nedenle anlamı açığa çıkaran ifade ya da bedensel jestler fenomenal dünyadan bağımsız düşünülemez.

Tarihsel ve evrimsel olarak daha sonra gelen bir öznelerarası iletişim biçimi olan sözel/dilsel jestlerin anlamı dünyaya ve dil-öncesi/bedensel jestlere aşkın bir şekilde açığa çıkar. Dolayısıyla “tortulaşma, dilin ve düşüncenin aşkın işlevini yerine getirir”: Dil ve düşünce, ilksel algıyı ve bedensel jestleri geliştirmek, daha iyi bir şekilde ifade etmek, anlamlandırmak ve belli kurallara göre kurmak ve

yapılandırmak için geri dönerek algısal dünya üzerine katlanır (Dillon, 1988: 194). İfade, algı dünyasından dile doğru bir hareketle anlam kazanırken tortulaşma dil ve düşünceden algıya doğru dönen bir aşkınlık hareketidir. Anlamın aşkınlığı algı dünyası içinde meydana gelir. Anlam, ifade ve tortulaşmanın süreklilik ilişkisi içinde açığa çıkar. Dolayısıyla ifade ve tortulaşma aracılığıyla algı ve dil arasında birbirine indirgenemez bir karşılıklılık ilişkisi kurulur. Bu karşılıklılık ilişkisi tıpkı bedenimin kendisiyle ilişkisi, ben ve nesneler dünyası, ben ve başkası arasında kurulan ilişki gibi asimetrik bir karaktere sahiptir. Kurucu terim olan algının tortulaşmış dile göre “bir özgünlüğü ve önceliği” vardır (Dillon, 1988: 195).

Algının Fenomenolojisi’nde kurucu terim olan algı kendini sessiz *Cogito* olarak gösterir. Sessizlik kavramıyla ilk karşılaşmamız tam da bu algısal deneyim alanında gerçekleşir. Sessiz *Cogito* (üzeri örtük *Cogito*) düşünüm-öncesidir, konuşma; sözel ifade ve kategorik düşünceyi önceler, yani dünya deneyimimiz tüm sözlerimizi ifade etmeye yarayan dili önceler. İlksel sessizlik, yaşam deneyimimizin nesne-öncesi ve kavram-öncesi dünyasına atıfta bulunur. O halde sessizlik, konuşmanın altında yatan temeldir. Sessizlik kelimelerin ve anlamın yokluğu anlamına gelmez, “adlandırma ve ifade etme edimlerinin etrafında şekillendiği anlamın özüdür.” (Merleau-Ponty, 2005: xvii). Dolayısıyla sessiz *Cogito* “sözcüğü kurmaz, neşeliyken şarkı söylediğimiz gibi konuşur; sözcüğün anlamını kurmaz, anlam onun için dünyayla ve orada ikamet edenlerle arasındaki ilişkiden fişkirir (...)” (Merleau-Ponty, 2016a: 541). Algı, sessizlikte ifade bulur. Sessiz *Cogito* -algı düzeyinde- henüz dile gelmemiş bir bilinç, bir varoluştur ya da “bilincin öngörü öncesi yaşamı”dır (Merleau-Ponty, 2005: xvii).

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, sessiz *Cogito* hem kendi kendine bir mevcudiyet hem de bizim dünyaya karşı olan mevcudiyetimizdir. Aynı zamanda hem kendi kendine bir mevcudiyet (içkin bir mevcudiyet) hem de bizim dünyaya olan mevcudiyetimiz (aşkın bir mevcudiyet) olması nedeniyle sessiz *Cogito* “[i]nsani olanla olmayan arasında bir karşılaşmadır (...)” (Merleau-Ponty, 2016a: 540). Dolayısıyla sessiz *Cogito* “bilincin kendisinden başka bir şeyin bilinci olması için gerekli olan içkinlik ve aşkınlığın birleşimidir” (Dillon, 1988: 195). O halde sessiz *Cogito*’nun sessizliği dünyaya açılmamızı sağlayarak bizi zihinsel bir içkinlik alanından çıkartır ve dünyanın aşkınlığına taşır. Böylece Merleau-Ponty,

kelimenin/sözcüğün anlamını tam da açıldığımız sessiz yaşam dünyası deneyimimizde yakalayabileceğimiz fikriyle döneminin içkinlik alanına sıkışmış dil teorilerinin ötesine geçer.

Sözcüğün anlamı nesneye dair belli sayıdaki fiziksel karakterden oluşmaz, her şeyden önce insan deneyiminde sözcüğün aldığı görünümüdür anlam, örneğin bu sert, ufalanan ve eriyen tanelerin bu şekilde gökten yağması karşısında geçirdiğim şaşkınlıktır. (...) anlamın ve seslendirilen sözcüğün genelliği kavramın genelliği değil, tipik olarak dünyanın genelliğidir. Demek ki dil pekâlâ dilin bilincini önceden varsayar, konuşan dünyayı sarıp sarmalayan bilincin sessizliğini varsayar ve sözcükler öncelikle bu sessizlikte bir anlama ve konfigürasyona kavuşurlar. (...) Sessiz bilinç ancak “düşünülecek” bulanık bir dünya karşısındaki genel bir Düşünüyorum olarak kendini yakalar (Merleau-Ponty, 2016a: 540-541).

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde Kartezyen *Cogito*’dan kaynaklı öznellik problemini nihayetinde dünyayı ve özneyi genelleştirerek anonimleştirdiği sessiz *Cogito* kavramı aracılığıyla çözmeye çalışacaktır: “[d]ünyaya mevcudiyet, aynı zamanda ve zorunlu olarak anonim (yani düşünüm-öncesi) kendi kendine mevcudiyettir.” (Dillon, 1988: 195).

Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde ortaya koyduğu *Fundierung* teorisi, sessiz *Cogito* kavramı ile Kartezyen *Cogito*’nun içkin bilincini anonim özne/beden fikriyle aşmaya çalışsa da burada algı hala bir bilinç edimi üzerinden tasarlandığı için bilinç-dünya, özne-nesne ya da içkinlik-aşkınlık ikiliğini tam anlamıyla aşamamıştır. Dolayısıyla Merleau-Ponty’nin “dünya-bilinç arasındaki kutuplaşmayı kırmayı amaçlayan *Fundierung* modeli hâlâ bu kutupluluktan faydalanır.” (Dillon, 1988: 196). Bunun sebebi Merleau-Ponty’nin bu erken dönem eserinde algı dünyasının ya da bedenin henüz, ten ontolojisinde olduğu gibi, dünyanın teni içine karışarak onun içinde eridiği bir ham/vahşi varlık haline gelmemiş olmasıdır. *Algının Fenomenolojisi*’nde ileri sürülen bedenin ve dünyanın anonimliği fikri kendini *Görünür ile Görünmez*’in daha en başından dünya-bilinç ayrımını reddeden anonim ten fikriyle tamamlayacaktır.

Merleau-Ponty’nin erken ve orta döneminde geliştirdiği *Fundierung* ilişkisi geç döneminde tersine çevrilebilirlik ilişkisine dönüşecektir. *Fundierung* teorisinden tersine çevrilebilirlik tezine geçiş, öznelarası bir iletişim aracılığıyla ortaya konan bir hakikat teorisi ve dilin genelleştirilmesi/anonimleştirilmesi olmak üzere iki aşamada gerçekleşir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, sessiz *Cogito* kendinin kendine mevcudiyeti olduğu kadar aynı zamanda bizim dünyaya olan mevcudiyetimizdir. Tam da bu nedenle “sessiz *Cogito* salt içsellik değildir, bedensel düşünümSELLİK her zaman diğer kişiler ve dünya aracılığıyla sağlanır.” (Dillon, 1988:207). Merleau-Ponty’nin erken döneminde düşünüm-öncesi bir kendi kendine mevcudiyetin dışsal tezahürü olarak tanımladığı sessiz *Cogito*’su orta döneminde ileri sürdüğü ifade fenomeniyle yerini öznelerarası bir iletişime bırakacaktır. Dillon ve Low’un iddia ettikleri gibi, bu geçiş Merleau-Ponty’nin felsefesinde radikal bir dönüm noktasından ziyade kavramsal bir gelişmedir. Bu nedenle sessiz *Cogito* kavramı Merleau-Ponty’nin orta dönem dil felsefesinde ortaya koyduğu ifade edimi ve iletişim kavramlarıyla çelişmez, sadece onun bir adım öteye taşınmasında rol oynar. Yine de Merleau-Ponty, orta dönem eserlerinde -ortaya koyacağı *Fundierung* ilişkisinde özne-nesne ya da dünya-bilinç ikiliğini kırmayı hedeflediği için- artık sessiz *Cogito* terminolojisini tamamen terk ederek dil felsefesini bireysel bilinç edimlerine sıkışmış düalistik yapısından kurtaracaktır. Onun orta dönem eserlerinde *Fundierung* ilişkisini öznelerarası bir iletişimin mümkün olduğu paylaşılan bir kültür dünyasının aşkın boyutuna taşımasının nedenlerinden biri budur. Merleau-Ponty’nin öznelerarasılık bağlamında bir hakikat teorisi ortaya koymasının bir diğer nedeni ise geleneğin indirgemeci yaklaşımlarının dili içkin bir alana hapsetmesinden kaynaklı problemi aşkın bir alana taşıyarak çözmeye çalışmasıdır.

Bu doğrultuda Merleau-Ponty geçiş dönemi eseri olan *Dünyanın Nesri*’nde *Fundierung* teorisini dilin öznelerarası ya da toplumsal temellerini ortaya çıkarmak üzere yeniden yapılandırır. Başka bir ifadeyle *Fundierung* ilişkisini hem algısal dünya tarafında hem de kültürel dünyanın kurumsallaşmış/tortulaşmış dili tarafında toplumsallığı varsaydığı -algı ve dil arasındaki- karşılıklı bir ilişki olarak yeniden kurar. Öznenin algı dünyasında kendini ifade etmesi için bir topluluğa ya da paylaşılan bir kültürel dünyanın kurumsallaşmış diline ihtiyacı vardır. Öznelerarası bir iletişimin kurulduğu kültürel dünyanın ideal dili tortulaşma aracılığıyla algı dünyasını dönüştürür. Dolayısıyla onun *Fundierung* teorisi *Dünyanın Nesri*’nde *Algının Fenomenolojisi*’ne göre sadece küçük değişiklikler yapılarak tutarlı bir şekilde korunur.

Merleau-Ponty 1952 yılında College de France’a başvurmak için hazırladığı sunum metninde öznelerarasılık ve toplumsallık bağlamında algının ve ifadenin özgünlüğü ve kökenselliğini vurgulamak için şöyle yazacaktır:

Bana öyle geliyor ki bilgi ve onun varsaydığı başkalarıyla iletişim, yalnızca algısal yaşam açısından orijinal oluşumlar değil, aynı zamanda algısal yaşamımızı dönüştürürken bile korur ve sürdürür. Bilgi ve iletişim, bedenli olmamızı bastırmak yerine yüceltir ve zihnin karakteristik işleyişi, bedensel varlığımızı yeniden yakaladığımız ve onu yalnızca bir arada var olmak yerine sembolize etmek için kullandığımız hareket'tedir. Bu metamorfoz vücudumuzun ikili fonksiyonunda yatmaktadır. 'Duyusal alanları' ve tüm organizasyonu aracılığıyla beden (...) kendisini dünyanın doğal yönlerine göre modellemeye mahkumdur. Ancak jestleri, ifadeleri ve son olarak da dili kullanabilen aktif bir beden olarak, kendisini ifade etmek için dünyaya geri döner (Merleau-Ponty, 1964a: 7).

O halde görüyoruz ki, Merleau-Ponty dil felsefinin erken dönemlerinden itibaren köken meselesine eğilerek algı ve dil arasındaki asimetric karşılıklılık ilişkisini açığa çıkarmaya çalışmıştır. O, *Dünyanın Nesri*'nde dilin algıdan bağımsız düşünülemediğini algı dünyasının canlılığına ve yaşamsallığına yaptığı vurguyla şu şekilde ifade edecektir: “Dünyayı bizden ayrı olduğu haliyle kavradığımıza inandığımız an, artık kavradığımız dünya değildir çünkü onu kavramak için oradayız. Aynı şekilde, dil hakkındaki konuşmalarımızın arkasında ona bakış açımızın kavrayabileceğinden daha fazla canlı dil her zaman kalır.” (Merleau-Ponty, 1973: 117). Dolayısıyla Merleau-Ponty, geçiş dönemi eserlerinde *Fundierung* teorisi üzerinden göstereceği ifade edimi ve kurumsallaşmış dil arasındaki ilişkiyi felsefesinde daha merkezi bir konuma yerleştirecek ve kurumsallaşmış dil karşısında kökensel dile verdiği önceliği vurgulayacaktır. Böylece onun orta dönem eserleri olan *Dünyanın Nesri* ve *Signs*'da kaleme aldığı makaleleri *aşkınlık* fikri ile Merleau-Ponty'nin algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi kuracağı dil ontolojisi için bir köprü görevi görür: “Algı fenomenolojisi, ifade felsefesi haline geldiğinde ontoloji olarak tamamlanır. (...) Evrensel, artık anlam tarafında değil, dünya tarafında bulunur. (...) Anlamı ifade temelinde düşünmek, dünyayı Varlık temelinde düşündürmektir. (...) Varlığı yalnızca her zaman bize aşkın bir şey olarak deneyimleriz.” (Barbaras, 1994: 60-61).

Merleau-Ponty'nin geç dönem dil ontolojisinde evrensel olanı dünya tarafında düşünmek ya da dünyayı bir Varlık, yani ten olarak düşünmek dilin anonimleşmesini gerektirir. Dilin anonimleşmesi ben ve başkası arasındaki sözel

iletişimin bu alanı aşarak tüm fenomenal alana ya da yaşam dünyasına yayılmasına doğru bir harekettir. Bu harekette benim tenime göndermede bulunan dil artık dünyanın teni haline gelir, dil ve dünya iç içe geçerler. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bilinç ya da öznellik problemin aşılması için dilin genelleşmesi, yani insanın teninin anonimleşerek dünyanın teni haline gelmesi gerekli bir adımdır. Nihayetinde *Görünür ile Görünmez*'e başladığında Merleau-Ponty'nin projesi “[ö]znelerarasılık teorisiyle bağlantılı olarak dünya hakkında bir hakikat teorisi inşa etmek yerine, (...) şimdi her ikisini de bir ontolojiye dayandırarak” nihai hakikate ulaşmak olacaktır (Dillon, 1988: 207). Çünkü hakikat, her zaman dünya ile olan ilişkisinde açığa çıkar. Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de tam da bu nedenle dil ve algı dünyası arasındaki tersine çevrilebilirlik ve iç içe geçme ilişkisini ortaya koyacaktır.

Sonuç olarak, *Fundierung* kavramı Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik kavramı üzerinden ileri süreceği dil ontolojisi için bir zemin hazırlar. Dolayısıyla onun felsefesinde nihai hakikati açığa çıkaracak olan tam da dilin kökensel işlevini yerine getiren ifade edimi ve tersine çevrilebilirlik kavramı olacaktır: “Algılanan dünya, yani fenomenal dünya bilgiyi mümkün kılan şeydir ve bu köken, bu mümkün kılma, dil tarafından özellikle de hakikati kuran nihai ifade olgusuyla gerçekleştirilir.” (Dillon, 1988: 198). Yine de onun dilin aşkın hareketi olarak kurduğu tortulaşma, algının önceliği tezi ile çelişmez aksine onu besler ve güçlendirir. Merleau-Ponty *Signs*'da hakikat ile tortulaşmanın eş anlamlı olduğunu dile getirecektir: “Şu anda anlamlandırmada bir şey temellendirilmiştir, bir deneyim anlamına dönüşmüş, hakikat olmuştur. Hakikat, sedimentasyonun diğer adıdır.” (Merleau-Ponty, 1977: 96). Merleau-Ponty, felsefi yolculuğu boyunca, algılanan dünyanın varolan her şeyin temelini oluşturduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalacak, bu nedenle *Fundierung*, yani temellendirme ilişkisini hiçbir zaman terk etmeyecektir. Algı ve dilin iç içe geçtiğini ve kesiştiğini göstermeye çalıştığı geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*'de dahi “algının dünyayla birincil ilişkimiz olmaya devam ettiğini, algıyla dilin hala asimetrik bir karşılıklılık (*Fundierung*) ilişkisini paylaştığını savunur.” (Evans ve Lawlor, 2000: 15).

3.4. MERLEAU-PONTY’NİN ORTA DÖNEM DİL FELSEFESİ

Bu bölümde Merleau-Ponty’nin orta döneminde *Fundierung* ilişkisiyle algı ve dil arasındaki karşılıklı ilişkiyi nasıl kurduğunu göstermeden önce onun kendine özgü fenomenolojik ve yapısalcı dil teorisini nasıl ortaya koyduğunu açıklayacağız.

Yukarıdaki özetle bahsettiğimiz gibi, Merleau-Ponty orta dönem dil felsefesini ortaya koyarken Saussure’ün yapısalcı dilbiliminden etkilenmiş ancak onun öğretisini tümüyle kabul etmek yerine kendi hedefleri doğrultusunda şekillendirmiştir. Diğer bir deyişle Saussure’ün “konuşmada gerçekleştirilen dilsel kurallar” bütünü olarak ortaya koyduğu yapısalcılığı kendi “konuşma ediminin fenomenolojisi” ile birleştirmeyi amaçlamış, böylece dil ve dil-öncesi ifade/sessizlik/algı arasında kurduğu ilişkiye yeni bir boyut kazandırmıştır. (Edie, 1976: 108).

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Merleau-Ponty, henüz daha Saussure’ün yapısalcı dilbilimiyle tanışmadığı erken dönem dil fenomenolojisinde daha sonradan Saussure okumalarında esinleneceği belli düşünceleri ve ilkeleri halihazırda kaleme almıştır. Bunlardan ilki onun *Algının Fenomenolojisi*’nin “İfade Olarak Beden ve Söz” bölümünde yaptığı konuşulan söz/dil (*parole parlée*) ve konuşan söz/dil (*parole parlante*) ayrımıdır. Onun bu ayrımı Saussure’ün dil (*la langue*) ve söz (*la parole*) arasında yaptığı ayrımı paralellik gösterir.

Bir diğeri ise anlamı (gösterilen) sözcüklere (gösteren) bağlayan bir bütün olarak tanımladığı gösterge teorisi ve bu düşünceden hareketle yapılandırılmış ve kapalı bir sistem olan dilde anlamın terimler arasındaki farklılıklardan ortaya çıktığını ileri sürdüğü diyakritik/ayırdedici/farklılık/karşıtlık teorisidir. Merleau-Ponty, orta dönemindeki Saussure okumalarının ardından onunla paralellik gösteren bu görüşlerini dil felsefesinde daha merkezi bir konuma getirecektir. Özellikle konuşan dil ve konuşulan dil ayrımı farklı eserlerinde pek çok kez karşımıza çıkacaktır. Her ne kadar belli noktalarda ona karşı tavır olsa da Merleau-Ponty fenomenolojik-ontolojik dil teorisini ortaya koyma çabasında Saussure’ün yapısalcılığının temel ilkelerini benimsemesine çok şey borçludur. Saussure’ün *la parole* (konuşma) ve *la langue* (dil) ayrımını açıklamak, Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde ortaya koyduğu konuşan dil/konuşan söz (*parole parlante*) ve

konusulan dil/konusulan söz (*parole parlée*) arasındaki ayrımla ilişkisini kurmak açısından son derece önemlidir. O zaman burada Merleau-Ponty'nin hem etkilendiği hem de eleştirerek dönüştürdüğü Saussure'ün yapısalcı dilbiliminden Merleau-Ponty ile ilişkisi içinde bahsetmekte fayda vardır. Merleau-Ponty'nin dil ve ifade tartışmasının merkezinde yer alan bu ikinci grubun ayrımını çizmek onun *Fundierung* kavramıyla ortaya koyduğu dil ve algı ya da dil ve sessizlik arasındaki ilişkiyi kavramak açısından elzemdir.

Saussure'ün 1916 tarihli *Genel Dilbilim Dersleri*'inde belirttiği üzere dil belirli ikilikler üzerine kurulmuştur. Onun yapısalcı dil teorisini anlamak için özellikle dil (*la langue*) ile konuşma (*la parole*) ve gösteren ile gösterilen arasında yaptığı ayrımların açıklanması gereklidir. Saussure, dili yapılandırılmış bir göstergeler sistemi olarak ele alarak konuşma ve dil arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Saussure'e göre dil (*la langue*), bir bütün olarak dil kurumunu, yani belirli bir dilin verili olduğunu ve bu verili dili bilen bir konuşmacının onu nasıl kullanıldığını belirleyen kurallar bütünüdür. Başka bir deyişle dil (*la langue*), dilsel iletişimin çalışabilmesi için altta yatan, temel bir yapıya sahip, bireysel olmayan, nesnel, evrensel ve kapalı bir sistemdir. Konuşma/söz (*la parole*) ise bir konuşmacının konuşma edimi sırasında dilin (*la langue*) önceden kurulu bir kurallar sistemi olarak sunduğu anlamı önceleyerek bu kurulu sistemi yeni anlamlar yaratacak şekilde kullanma edimidir. Temelde tüm konuşma ve yazma örneklerini kapsayan konuşma/söz (*la parole*) bireysel konuşma edimleri ve bir süreç olarak dil edimlerini içerir.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin “İfade Olarak Beden ve Söz” bölümünde betimlediği üzere ise konuşan söz (*parole parlante*) “imleme yöneliminin doğmaktayken olduğu sözdür. Burada varoluş, hiçbir doğal nesne tarafından tanımlanamaz olan belli bir “anlama” doğru çekilip kutuplaşır; bu anlam onun buluşmaya çalıştığı varlığın ötesindedir. (...) Söz bizim varoluşumuzun doğal varlığa göre fazlalığıdır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 274-275). Merleau-Ponty'nin kökensel ve otantik²⁴ bir dil olarak tanımladığı konuşan dil (*parole parlante*) yeni anlamlar açığa

²⁴ Merleau-Ponty, konuşan dil (*parole parlante*) ve konuşulan dil (*parole parlée*) arasında ayrım yaparken Saussure'ün söz/konuşma (*la parole*) ve dil (*la langue*) ayrımından olduğu kadar Heidegger'in otantik konuşma (*eigentliches Sprechen*) ve otantik-olmayan konuşma (*uneigenliches Sprechen*) ayrımından da esinlenmiştir. Heidegger *Sein und Zeit*'ta (*Varlık ve Zaman*) otantik

çıkaran yaratıcı ifadelerin bulunduğu dil türüdür. Diğer bir deyişle konuşan dil ediminde “formüle edilmemiş anlam kendini dışarıya tercüme etme imkânı bulmakla kalmaz, kendi için bir varoluş da kazanır ve hakiki bir biçimde anlam olarak yaratılır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 274). Konuşan dil, konuşulan dilde olduğu gibi “önceden oluşturulmuş bir dilin yerleşik, tortulaşmış öğeleriyle sınırlı değildir.” (Silverman, 1991: 188). Konuşan söz, dilde yerleşmiş, tortulaşmış ve tanıdık olan konuşmayı alarak yepyeni anlamlar ve imajlar yaratmak üzere bunları dönüştürür. Tam da bu nedenle düşünce ile özdeşleştirilebilecek olan dil sadece konuşan dildir. Anlamları doğrudan kelimelerin anlamından belli olmayan metaforlar da konuşan dile aittir. Konuşan dil, “geleneklerin berisinde ilksel deneyimi uyandıran” bir filozofun, bir sanatçının ya da bir yazarın kendini otantik bir şekilde ifade etmesini olanaklı kılar: “Varlığın doluluğunda her zaman yeniden yaratılan bu açıklık, çocuğun ilk sözünün olduğu kadar yazarın sözünün de, sözcüğün kurulmasının olduğu kadar kavramlarının de koşuludur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 252, 275).

Merleau-Ponty hemen ardından konuşulan sözü şu şekilde betimleyecektir: “Ama ifade edimi bir dilsel dünya ve bir kültürel dünya oluşturur, öteye yönelen şeyi yeniden varlığa düşürür. Hazır bulunan imlemelerden edinilmiş bir miras gibi faydalanan, konuşulan söz buradan gelir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 275). Merleau-Ponty’nin empirik dil ya da “ikinci dereceden ifade, konuşma hakkında konuşma” olarak tanımladığı bir tür meta-dil olan konuşulan dil (*parole parlée*), günlük dilde yaygın olarak kullanılan deyimler, ifadeler gibi anlamları bir kültür veya dil sistemi

konuşmayı insanın varoluşuyla sıkı sıkıya bağlı olduğu, anlamlı ve gerçek bir iletişimi mümkün kılan ve sessizliği koruyan ilksel bir konuşma deneyimi olarak betimler. Bunun karşısında ‘boş konuşma’ (idle talk) olarak adlandırdığı gündelik konuşma edimlerini içeren otantik-olmayan konuşmayı ise insanın otantik varoluşuyla bağının koptuğu, gerçek anlamdan uzak, yapay ve sessizliğe geçirgen olmayan bir konuşma olarak tasvir eder. Ona göre “[o]tantik sessizlik yalnızca gerçek söylemde mümkündür. Susmak için Da-sein’in söyleyecek bir şeyinin olması, yani kendisinin otantik ve zengin bir açığa çıkışına hâkim olması gerekir. Daha sonra suskunluk [reticence] ortaya çıkar ve “boş konuşma”yı bastırır. Bir söylem tarzı olarak suskunluk Da-sein’in anlaşılabilirliğini öylesine ilksel bir şekilde ifade eder ki gerçek bir işitme potansiyeline ve şeffaf olan bir başkasıyla-birlikte-olmaya yol açar.” (Heidegger, 1996: 154). Mazis, Merleau-Ponty’nin otantik ile kastının özsel bir varoluşa dönüşten ziyade üzeri örtülü olan ifadenin örtüsünün kaldırılarak açığa çıkarılması olduğunu şu şekilde ileri sürer: “[D]aha gerçek bir deneyime dönüş anlamında değil, daha ziyade bize daha fazla anlam derinliği vermek için ileriye gitme anlamında “otantik”tir.” (Mazis, 2022: 5). Otantik dili, Heidegger varoluşçu bir açıdan, Merleau-Ponty ise fenomenolojik bir derinlik boyutundan ele alarak değerlendirse de iki filozofun arasında ifadenin dilin kurumsallaşmış yapısını aşan, ilksel, özgün ve yaratıcı yönüne yaptıkları vurgu açısından bir paralellik vardır.

içinde halihazırda genel olarak kanıksanmış, yani tortulaşmış (sedimentation) ve kurumsallaşmış ya da kurulmuş olan dilsel ve sözdizimsel sistemi belirtir (Merleau-Ponty, 2005: 207).

Orta dönem eseri olan *Dünyanın Nesri*'nde bu ayrım yeniden karşımıza çıkar: “İki dil olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, taşıdığı anlamı ortaya çıkarmak için kendini silen (...) bir kurum olarak dil vardır. İkincisi ifade edimlerinde kendini yaratan, beni göstergelerden anlama doğru sürükleyen dil vardır.” (Merleau-Ponty, 1973: 10). Bunlardan birincisi konuşulan ya da empirik dil, ikincisi ise konuşan ya da yaratıcı dildir. Yine *Signes*'te şöyle devam edecektir Merleau-Ponty: “Halihazırda yerleşmiş olan dilin empirik kullanımı, yaratıcı kullanımından ayrılmalıdır. Empirik dil ancak yaratıcı dilin sonucu olabilir. Empirik dil anlamında konuşma -yani önceden belirlenmiş bir göstergenin zamanında hatırlanması- otantik bir dil açısından konuşma değildir.” (Merleau-Ponty, 1977: 44). Ona göre hakiki bir konuşma sadece yaratıcı bir dille mümkündür. Empirik dil ise asalak bir şekilde yaratıcı dilin köklerinden beslenerek yapay bir anlam üretir. Dolayısıyla şaire, yaratıcı yazara, konuşmacıya gündelik dili dönüştürerek onun sıradan anlamını aşma ve dili özgürleştirme görevi verilmiştir; onlar bu görevi metaforik, yaratıcı ve şiirsel bir dile başvurarak yerine getirecektir:

Gerçek konuşma, tam tersine, “bütün buketlerde eksik olanı” mevcut kılan ve şeyin içinde tutsak eden anlamı serbest bırakan, anlamlandıran konuşma, empirik kullanıma göre yalnızca sessizliktir, (...) Dilin dolaylı ve özerk olduğunu ve bir düşünceyi veya bir şeyi doğrudan ifade etme yeteneğinin yalnızca dilin iç yaşamından kaynaklanan ikincil bir güç olduğunu söylemeye gerek yok (Merleau-Ponty, 1977:44-45).

Şiirsel ifade, tam da şairin kendisinin ötesine geçerek dünyaya açılmasını ve artık onun değil dünyanın varlığının kendini ifade etmesini sağlayan, “en gerçek anlamda konuşmadan-önce-konuşmanın gücü”dür (Mazis, 2016: 277). Bu bakımdan şiirsel ya da yaratıcı ifade algıyı tamamlanmış olarak varsayarak dünyayı bir derinlik olarak kavramamızın önüne set çeken empirik dilin belirlenmiş göstergeler sistemini kırarak algısal dünya deneyimini tüketilemezliğinde, muğlaklığında ve sessizliğinde yakaladığımız açık ve sınırsız bir dokuyu açığa çıkarır. Çünkü Merleau-Ponty'e göre “tüm diller dolaylı ya da imalıdır, yani dilerseniz sessizliktir.” (Merleau-Ponty, 1977: 43). Şairin konuşmada özgün anlamlar yaratmasına alan açan tam da -belirlenmiş, kesin ve doğrudan ifadelerle yazılan şeyin hakikate ulaşacağı varsayımında bulunan

geleneğin empirik ve tortulaşmış dilinin ötesine geçen- şiirsel dilin sınırsız ve muğlak kumaşında dokuduğu dolambaçlı, “yanal ve dolaylı anlamlandırma” etkileşimine/diyaloğuna katılarak dünyaya karışmasıdır (Merleau-Ponty, 1977: 76). “Dilin ifade gücünün imalı olmasından kaynaklandığını, bizi kelimelerin harfiyen ifade edilmesinin ötesine geçirerek dünyanın birbiriyle bağlantılı ve yalnızca kısmen anlaşılan yönleriyle karşılaşmaya ittiğini fark edebilseydik o zaman şiiri görürdük (...)” (Mazis, 2016: 278). Merleau-Ponty’e göre konuşmaya başlayacağımız zemin - dolaysız dilin bir açıklama ya da sonuç olarak sonradan yerleşeceği- dolaylılık, belirsizlik ve sessizlik zemini olmalıdır: “Konuşma, yalnızca genel olarak konuşmama [sessizlik] zemininde önemini kazanmakla kalmaz, ancak her zaman söylenmemiş pek çok şeyi bıraktığı kendi dolaylılığıyla değiş tokuş yaparak hayatta kalır.” (Gill, 1991: 101). Yaratıcı yazarlar ve şairler eserlerinde tam da bu nedenle söylenenin yanında onun sessiz arka planında saklanmış ve henüz söylenmemiş olana yönelerek “konuşmanın karıştığı sessizlik ipliklerini ortaya çıkarmaya” ya da “açıkça söyleyemedikleri şeyleri ima ederek konuşmaya” çalışırlar çünkü “söylenmeden bırakılanlar çoğu zaman söylenenlerden daha yüksek sesle konuşur.” (Merleau-Ponty, 1977: 46; Gill, 1991: 34,36). Dolayısıyla Merleau-Ponty’e göre imalı, yanal, dolambaçlı, dolaylı ya da metaforik konuşma edimleri sanatsal üretimde anlam yaratmanın en etkili yoludur ve yaratılan bu anlam sayesinde empirik dilin kavramlarının ya da günlük dilin boş konuşmalarının ötesine geçerek kendimizi yeniden sessiz dünyaya bir açıklık olarak kavrarız.

Merleau-Ponty’nin konuşulan dili (*parole parlée*) Saussure’ün kurulu ve belirlenmiş bir dile göndermede bulunan *la langue* kavramıyla paralellik gösterirken konuşan dili (*parole parlante*) ifade ediminin yeni yollarını keşfeden yaratıcı bir konuşma olması bakımından *la parole* ile yakından ilişkilidir. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri’nde* dilin (*la langue*) dilbilim araştırmasında “temel” bir öneme sahip olduğunu, konuşmanın (*la parole*) ise bu araştırmanın dışında kalan bir “aksesuar ve az çok tesadüfi” bir ifade biçimi olduğunu ileri sürerek dili (*la langue*) konuşmadan (*la parole*) ayrıcalıklı hale getirir (Saussure, 1959: 14). Saussure’ün aksine *Fundierung* teorisiyle ifadenin tortulaşmayı öncelediğini gösteren Merleau-Ponty, konuşan dilin konuşulan dilin temelinde yattığını ileri sürerek konuşan dile öncelik verecek, onu dil felsefesinde merkezi hale getirecektir. Bu sebeple konuşan

dilin “gerçeğin ideal üzerindeki, somut, kurucu ifade eyleminin soyut, oluşturulmuş geleneksel anlamlar sistemi üzerindeki ontolojik önceliği olduğunu söyleyebiliriz.” (Kee, 2018: 430). Diğer bir deyişle Merleau-Ponty’de algı dünyasında somut ve gerçek bir şekilde işlev gören konuşan dil, kültürel dünyada soyut ve ideal bir şekilde işlev gören tortulaşmış ve kurumsallaşmış konuşulan dili önceler. Edie’ye göre “Merleau-Ponty, öncelikli ilgi alanı kelimelerin üretimine yol açan ilksel sesbirimsel süreçler olan bir dil filozofudur. Mantıksal dilbilgisi uzmanları için öncelikli olan sözdizimi sorunlarına yönelik olarak sözcükleri ele almanın ötesine pek geçmez (...)” (Edie, 1976: 82).

Merleau-Ponty’e göre kişilerin birbiriyle iletişim kurmak için kullandığı gündelik ya da empirik dilde, yerleşik dilin kavramlarıyla gerçekleşen kişiler arasındaki aktarım sabit ya da hareketsiz bir özelliktir. Bu hareketsizlik tam da günlük dilin göstergelerinin birbirine göndermede bulunarak anlam ürettiği kapalı bir sistem olmasından kaynaklanır. Halbuki yaratıcı dil çok daha dinamik bir niteliğe sahiptir çünkü yaratıcı dil, empirik dilin kurallarının ötesine geçerek ya da söylemek istediği şeyin dışına göndermede bulunarak ve kendini her defasında yeniden üreterek anlamı tam da yaşam dünyasının içinden doğurmaya gebedir. “Merleau-Ponty’e göre bu, dilin dünyanın anlamını ortaya koymadaki kökensel gücüdür.” (Mazis, 2022: 5). Diğer bir ifadeyle empirik dilin sınırlılığı ve kapalılığı şeylerin ilksel ve kökensel deneyimine ulaşmamızı engeller. Yaratıcı dil ise empirik dilin göstergeler sisteminin arasındaki boşluklardan sızarak onun arkasındaki ya da ötesindeki gizli anlamları, kurduğu yanal ya da dolaylı ilişkiler ile bir farklılık olarak yakalamaya çalışır. Dolayısıyla yaratıcı dil, kendisini dil ve anlam ya da dil ve dünya arasındaki boşlukların kesişim noktasında jestlerle ifade eden bedenden başka bir şey değildir. Merleau-Ponty, yaratıcı dilin bu boşluklarda bedensel jestler aracılığıyla yakaladığı anlamı “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde Stendhal’ın Kırmızı ve Siyah romanına göndermede bulunarak şu şekilde açıklayacaktır:

Ancak Julien Sorel'in Verrieres'e yaptığı yolculuk ve kendisine ihanet ettiğini öğrendikten sonra Mme de Renal'i öldürmeye kalkışması, o sessizlik, o rüya gibi yolculuk, o düşüncesiz kesinlik ve haberleri takip eden o sonsuz kararlılık kadar önemli değildir. Şimdi bunlar hiçbir yerde söylenmiyor. "Julien düşüncesine" ya da "Julien diledi"ye gerek yok. (...) Öldürme arzusu bu nedenle kelimelerle ifade edilmez. Sinemada hareketin birbirini takip eden hareketsiz görüntüler arasında olması gibi, bu da onların arasında, işaretledikleri uzay, zaman ve anlam boşluklarındadır (Merleau-Ponty, 1977: 76).

Barbaras, Merleau-Ponty'nin bu düşüncesini şöyle yorumlar: “[b]ir roman, bir şiir, bir resim veya bir müzik eseri, ifadesi ifade edilen şeyden ayırt edilemeyen, anlamlarına ancak doğrudan temasla ulaşılabilen (...) bireylerdir, yani varlıklardır. Bu anlamda bedenimiz bir sanat eserine benzetilebilir. Belirli sayıdaki değişmez terimlerin kanunu değil, yaşayan anlamların bağlantı noktasıdır.” (Barbaras, 1994: 187).²⁵ Dolayısıyla yaratıcı yazar ya da şair metninde kullanacağı dile araçsal olarak yaklaşmak yerine onu yaşayan ve somut bir varlık olarak hisseder. Dili “bir araç olarak değil, bir varlık olarak düşünmek, dilin kendine has bir yaşamı, söz dizilimleri, ritimleri, melodileri, yan yana gelişleri ve duraklamaları içinde bir dinamizmi olduğunu görmektir. (...) bizi kendisiyle birlikte çeken bir tempo, yani (...) dünyanın çeşitli yönlerini dönüştürme kapasiteleridir.” (Mazis, 2016: 274). Merleau-Ponty “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde bu görüşlerini şöyle ifade edecektir:

Dil bir araçtan ziyade bir tür varlığa benzer ve bu nedenle bize bir şeyi bu kadar iyi sunabilir. Bir arkadaşın telefondaki konuşması sanki o şekilde bizi çağırıyor ve veda ediyormuş gibi arkadaşın kendisini bize getiriyor. (...) Anlam, konuşmanın toplam hareketi olduğundan, düşüncemiz dilde emekler. Ancak aynı nedenden ötürü, düşüncemiz dilin içinde, bir jestin geçişindeki bireysel noktaların ötesine geçmesi gibi hareket eder. Dil, tam o anda, kendi titreşimine kapılmayan düşünceye en ufak yer bırakmadan zihnimizi tepesine kadar doldurur ve tam da ona kendimizi bıraktığımız ölçüde “göstergelerin” ötesine geçip anlamlarına doğru ilerler (Merleau-Ponty, 1977: 43).

İşte Merleau-Ponty’i dil felsefesi tarihinde ayrıcalıklı kılan nokta tam da yaratıcı dil yaklaşımıyla dilin kavramlarla tercüme edilebilir araçsal bir sistem olduğuna dair kanıksanmış pozitivist görüşü radikal bir şekilde tersine çevirerek dili daha ilksel, kökensel, bedensel, yaşamsal, varoluşsal, sanatsal, şiirsel, edebi, melodik bir anlam boyutuna çekmesidir. Edie’ye göre “[k]elimelerin "içkin", "duygusal" veya

²⁵ Yaratıcı dil ya da hakiki bir ifade biçimi olan konuşmanın, anlamı dil ve dünya arasındaki ya da gösteren ve gösterilen arasındaki boşluklarda yakaladığını ileri süren bu pasaj Merleau-Ponty’nin ileride açıklayacağımız ayırdedici/farklılık teorisine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Onun orta dönem eserlerinde ortaya koyduğu farklılık teorisi geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*’de kendisini derinlik ve fark/mesafe (*écart*) kavramlarına teslim edecektir. Dolayısıyla onun orta dönem eseri olan “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesi ileride dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin kurulacağı ten ontolojisi için zemin hazırlamaktadır. Her ne kadar onun erken ve orta dönem eserlerinde bile üzeri örtülü bir ontoloji yatıyor olsa da Merleau-Ponty henüz burada kesişim, derinlik ve farklılık kavramı üzerinden betimleyeceği ten ontolojisini henüz devreye sokmamıştır. Bu nedenle, Barbaras’ın bu pasaja dair “bağlantı noktası” ya da kesişim noktası vurgusu Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik kavramına göndermede bulunmakta ve Merleau-Ponty’nin bu orta dönem eserindeki kastını aşmaktadır.

"varoluşsal" anlamına -sözcükler tarafından "verilen" değil, "ikamet eden" bir anlam-ilişkin bu keşif, Merleau-Ponty'nin dil fenomenolojisine yaptığı katkılardaki en büyük özgünlüklerden biridir (...)” (Edie, 1976: 130).

Merleau-Ponty'nin konuşan dil/yaratıcı dil ve konuşulan dil/empirik dil ayrımını Saussure'ün *la parole* ve *la langue* ile paralellliği içinde gösterdikten sonra, bu iki filozofun gösterge ve farklılık teorileri arasındaki benzerlikler ve ayrımları açıklamaya başlayabiliriz.

Saussure'ün 'gösterge/işaret/im' (*signe*) olarak adlandırdığı 'dilsel birim' (the linguistic unit) ikili bir yapının birbirinden ayıramaz kombinasyonundan oluşur: 'gösteren' (*signifiant*) ve 'gösterilen' (*signifie*) ya da sırasıyla bir 'akustik görüntü/işitim imgesi' ve 'kavram veya anlam'. İkili yapı ile kastedilen birbirinden bağımsız iki ayrı öge değildir, işitim imgesi ve kavram/anlam bir dili tanımlamanın ve incelemenin bir arada bulunan iki farklı veçhesidir.

Öncelikle şunu kavramalıyız ki dilsel birimin iki veçhesi olan işitim imgeleri ve kavramlardan bahsederken Saussure'ün amacı zihinsel süreçlere göndermede bulunmaktır. Onun iki veçheli zihinsel dil birimi, belirli bir nesnenin duyularımızda yarattığı zihinsel izlenimler, yani o nesneye ait algımızın dilin ses sistemi ile bir araya gelmesi sonucu oluşur. İşitim imgesi nesneye ya da şeye verilen zihinsel dilsel işarettir. Saussure işitim imgesini gösteren (*signifiant*) olarak adlandırır. Kavram ya da anlam ise nesnenin zihinsel görüntüsü, zihinsel izlenimi ya da çağrışımıdır ve gösterilen (*signifie*) olarak adlandırılır. Gösteren, örneğin Winamp logosunun zihnimizde yarattığı ses ya da imgedir, 'Winamp'ı seslerin ya da imgelerin fiziksel dünyasına bağlar. Gösterilen ise 'medya oynatıcısı' anlamını ya da kavramını zihinsel dünyaya bağlar. Böylece 'Winamp' göstereninin ne olduğu fikri gösterilen, yani onun bir medya oynatıcısı olduğu haline gelir: Winamp'ın bir medya oynatıcısı olduğunu biliriz. Başka bir ifadeyle gösteren (Winamp) ve gösterilen (bir medya oynatıcısı) zihinsel bir dil birimi olarak birleştirilir: Gösterge (*signe*), gösteren (*signifiant*) ve gösterilenin (*signifie*) ayrılmaz bir dilsel bütün oluşturmasıyla meydana gelir.

Saussure tüm gösterenler (işitim imgeleri ya da dilsel işaretler) ile gösterdikleri şey (gösterilen nesne ya da kavram) arasındaki ilişkinin keyfi olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle gösteren ile gösterilen arasında zorunlu ve mantıksal bir

bağlantı yoktur, dilsel göstergenin kendisi keyfi bir doğaya sahiptir. Bu ilişkinin keyfi olması ile Saussure'ün kastı yazarın ya da konuşmacının istediği herhangi bir işitim imgesini seçerek onu özgürce herhangi bir kavrama uygulaması değildir. Ona göre gösteren ve gösterilen bağlantısı zeminsiz ve “motivasyonsuz, yani keyfi”dir ve işitim imgesi ile kavramın “doğal bir bağlantısı” yoktur (Saussure, 1959: 69). Winamp işitim imgesinin neden müzik dinlemek için kullandığımız gri renkte bir medya oynatıcısının zihinsel bir görüntüsünü çağrıştırdığını açıklayan hiçbir rasyonel temel ya da yasa yoktur. Merleau-Ponty'nin görüşü ise henüz onun eserleriyle tanışmadığı *Algının Fenomenolojisi* döneminde bile gösteren ile gösterilen ya da sözcük ile anlam arasındaki ilişkinin keyfi ya da rastlantısal olduğunu öne süren Saussure'ün gösterge teorisinin karşısında yer alacaktır. Merleau-Ponty'e göre Saussure'ün gösterge teorisi, problemi köken çerçevesinde ele almadığı için gösterenin (işitim imgesi) bir gösterilene (kavram/anlam) rastlantısal bir şekilde nasıl bağlandığını açıklayamaz. Ayrıca Saussure'ün gösteren ile gösterilenin birbirinden bağımsız olarak var olamayacaklarını ortaya koyması onun dilin bir başlangıcı ya da kökeni olamayacağını varsaymasından kaynaklanır. Üstelik “göstergenin”, anlamı sözcük(ler)ine bağlayan çözülmez bir birlik olarak tanımlanması (...) Merleau-Ponty'i eidetik, evrensel, apriori bir dilbilgisinin olanağını reddetmeye yönlendiren bir tezdur.” (Edie, 1976:82).

Merleau-Ponty'nin orta dönem dil teorisini oluştururken etkilendiği ve kendi teorisinde merkezi konuma getirdiği en önemli teorilerinden bir diğeri de Saussure'ün farklılık teorisi/karşıtlık teorisi ya da ayırdedici (diacritical) teorisidir. Saussure için farklılık teorisi anlam yaratan bir şeyle ilgilidir ve o anlamın bir göstergenin diğerinden farklılaşması yoluyla ortaya çıktığını savunur. Başka bir deyişle farklılık teorisi “bir dilsel birimin (ya da yalıtılabilir bir göstergenin) sınırlandırılmasının, bir gösterenin işitim-imgeleri zincirindeki diğerlerinden farklılaşmasını ve gösterilenin kavramlar zincirindeki tüm diğerlerinden eşzamanlı ve bağıntılı bir şekilde farklılaşmasını gerektirdiğini ileri sürer.” (Dillon, 1988: 182). Saussure'ün farklılık teorisine göre dilsel birimi oluşturan öğeler (gösteren/işitim-imgesi ve gösterilen/kavram) sadece kendilerini ve dil sistemindeki diğer öğelerle ilişkilerini gösterirler ve bu sisteme dışsal olan öğelere göndermede bulunmazlar: “Her ses birimi, aynı sistemdeki diğerlerinden ayırt edilebilecek kadar farklı bir öge

olarak sesbilim sistemindeki yerini alır ve yalnızca sistem içinde geçerli olan ve sistemin kendisi dışında hiçbir şeye göndermede bulunmayan bir fonolojik kurallar sistemine göre başkalarıyla ilişki kurabilme yeteneğine sahiptir.” (Edie, 1976: 126). Diğer bir ifadeyle Saussure “‘farklılık’ teorisinde dillerin bir şeyin basitçe diğerinden farklı olarak tanımlandığı sistemler olduğunu öne sürer. ‘Gösteren’ ve ‘gösterilen’ her zaman birbirinden farklıdır, örneğin ‘mürekkep’ kelimesinin kendisi ve fiziksel görüntüsü oldukça farklıdır.” (Garg, Kumar ve Sharma, 2014: 144). Dolayısıyla “Saussure gibi yapısalcılar için anlam, ‘dil’ adı verilen sistem içinde yer alan ‘gösterge’ adı verilen öğeler arasındaki işlevsel farklılıklardan kaynaklanmaktadır.” (Garg, Kumar ve Sharma, 2014: 144). *Genel Dilbilim Dersleri*’nde Saussure farklılık teorisini şu şekilde açıklayacaktır:

(...) dilde yalnızca farklılıklar vardır. Daha da önemlisi, bir fark genellikle aralarında farkın kurulduğu olumlu terimleri ima eder, ancak dilde yalnızca olumlu terimlerin olmadığı farklılıklar vardır. İster gösterileni ister göstereni ele alalım, dilde, dil sisteminden önce var olan ne fikirler ne de sesler vardır, yalnızca sistemden kaynaklanan kavramsal farklılıklar ve ses farklılıkları vardır. (...) Bir dil sistemi, bir dizi fikir farklılığı ile birleştirilmiş bir dizi ses farklıdır (Saussure, 1959: 120).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Saussure’e göre dilsel birimdeki bir öğe tek başına olduğu ya da sistemdeki diğer öğelerle yan yana gelmediği sürece anlamsızdır, yani anlamı parçalar halinde kavramamız mümkün değildir. Dilin anlamı, gösteren ile gösterilen arasındaki farklılıktan doğan bir bütün olarak açığa çıkar. Bu sebeple dilleri ancak farklılıkların olanak sağladığı bir bütünlük duygusu ile kavrayabiliriz. Dillerin bir sistem oluşturması ve bir anlamın açığa çıkması tam da farklılıklarla mümkün olan bütünlük ya da farklılık-yoluyla-birlik ile imkanı kılınacaktır. “Konuşulan bir zincirdeki “ses dilimi”, yalnızca ayrıksı bir kavramla ilişkilendirilirse tanımlanabilir ve bunun tersi de geçerlidir, belirli bir kavram yalnızca ayrıksı bir gösteren veya işitim-imgesi ile ilişkilendirilirse yalıtılabilir.” (Dillon, 1988: 182). İki olumsal farklılık sisteminin keyfi olarak bir araya gelişi bir bütün olarak anlamı açığa çıkarır.

Saussure farklılık teorisini anlatmak için *Genel Dilbilim Dersleri*’nin üçüncü bölümünün dördüncü altbölümünde satranç örneğini verir: Satrançta, oyuna yeni başlayanlar için önemli olan sadece tabladaki parçaların mevcut düzenleniş biçimi değildir çünkü bu bize taşların ne şekilde düzenleneceğinin ötesinde bir fikir vermez.

Tabladaki taşlar herhangi bir sayıda öge değiştirilebilir örneğin, vezir yerine siyah bir düğme konabilir. Dolayısıyla oyun deneyimini kavramamızı sağlayan şey, taşların içsel değerine bağlı değildir, oyunu yaratan taşların arasındaki farklılık ilişkisidir.

Merleau-Ponty'nin orta dönem eserlerinde Saussure'ün göstergebilimine ve farklılık teorisine bulunduğu atıflarda onun ortaya koyduğu görüşleri neredeyse tamamıyla kabul etmekte olduğunu görürüz. Merleau-Ponty, erken dönem dil felsefesinde ileri sürdüğü jest teorisini Saussure'ün göstergebilimiyle harmanlayarak Saussure'ün yapısalcı dilbiliminin fenomenolojik bir yorumunu sunar. Yine Saussure'ün farklılık teorisinden ya da ayırdedici teorisinden hareketle kendi ayırdedici teorisini fenomenolojik ontolojik bir bakış açısıyla ortaya koyar.

Orta dönem eseri olan *Résumés de cours, Collège de France*'da kendi ayırdedici teorisini Saussure'e referansla şu şekilde tanımlayacaktır: "Göstergenin "ayırdedici, karşıt ve olumsuz" olarak iyi bilinen tanımı, dilin konuşan özünde göstergeler ve anlam arasındaki bir aralıklar sistemi olarak mevcut olduğu anlamına gelir ve bir birlik olarak konuşma eylemi iki düzenin farklılaşmasını eşzamanlı olarak gerçekleştirir." (Merleau-Ponty, 1970: 19-20). Merleau-Ponty "Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri" makalesinin girişinde ise Saussure'ün dil (*la langue*) üzerinden tanımladığı farklılık teorisine doğrudan atıfta bulunacak ve hemen ardından bu teoriye konuşmayı (*la parole*) da ekleyerek onun kapsamını genişletecektir:

Saussure'den öğrendiğimiz şey, tek başına alındığında göstergelerin hiçbir şey ifade etmediği ve her birinin kendisi ile diğer göstergeler arasında bir anlam farklılığını gösterecek kadar bir anlam ifade etmediğidir. Aynı şey diğer tüm göstergeler için de söylenebileceğine göre dilin terimsiz farklılıklardan oluştuğu sonucuna varabiliriz ya da daha doğrusu dilin terimlerinin yalnızca aralarında ortaya çıkan farklılıklardan kaynaklandığıdır. Bu zor bir fikir çünkü sağduyu bize eğer A terimi ve B teriminin hiçbir anlamı yoksa aralarında nasıl bir anlam farkı olabileceğini görmenin zor olduğunu söylüyor ve eğer iletişim gerçekten konuşanın dilinin tamamından dinleyicinin dilinin tamamına doğru gidiyorsa kişinin onu öğrenebilmesi için dili bilmesi gerekirdi. Fakat eğer itiraz Zenon'un paradokslarıyla aynı türden ise ve onlar hareket eylemiyle aşıldıkları gibi konuşmanın kullanılmasıyla da aşırlar. Ve dilin, onu öğrenenlerin huzurunda kendisinden önce geldiği, kendi kendisine öğrettiği ve kendi şifresini çözme önerdiği bu tür bir döngü belki de dili tanımlayan mucizedir (Merleau-Ponty, 1977: 39).

Merleau-Ponty'e göre nasıl ki bir dil sistemi içinde anlam, bir göstergenin diğerinden farklılaşması sonucunda ortaya çıkıyorsa bir dil sisteminin parçası olan kelimelerin anlamı da diğer kelimelerden farklılaşmasında ortaya çıkar. Örneğin,

mavi kelimesinin anlamı deneyim dünyasında algıladığım diğer mavilerden ya da mavi dışındaki diğer renklerden farklılaşmasıyla açığa çıkacaktır.²⁶ Ancak Merleau-Ponty burada farklılık teorisine dair paradoksal bir sorgulamada bulunmaktadır. Dilsel öğeler ve kelimeler birbirleriyle ilişkilerinden bağımsız bir şekilde kendi başlarına alındıkları takdirde bir anlam taşıyorlarsa ya da anlam tam da bu dilsel öğelerin ya da kelimelerin arasındaki farkta açığa çıkıyorsa tek başına anlamsız olan öğelerden bir anlam farkı çıkartmak nasıl mümkün olacaktır? Peki böyle bir durumda dilsel öğeleri ya da kelimeleri aralarındaki farktan bağımsız bir şekilde kavramak mümkün olmayacak mıdır? Bu sorgulama aslında Merleau-Ponty'nin fenomenoloji ve ontolojiye dönüş çağrısıdır. “Bu soru bizi her türlü konuşmanın zorunlu, varsayılan yapısal koşulu olan dilden uzaklaştırarak *konuşma ediminin* kendisine götürür” çünkü anlam formel analizde değil “yalnızca kullanımda hayata geçirilir. (...) Söz-ediminin formel (ve mantıksal) koşullarına göre bir önceliği vardır” (Edie, 1976: 112). Diğer bir deyişle Merleau-Ponty'e göre sadece formel kurallara dayalı kapalı bir sistem olan dile ait göstergeler tek başlarına anlamı açığa çıkaramaz. Dil, anlamı açığa çıkarmak için her zaman “bu kuralların ötesinde, anlamın ideallğine (...) ve bu dünya hakkında konuştuğumuz şeylere (...) işaret eden bir hareket içinde bu tür kuralları uygulama niyetini ve ihtiyacını içerir.” (Edie, 1976: 137). Bu sebeple Merleau-Ponty, erken ve orta dönem eserlerinde ısrarla bu kavramsal ve formel dilin ötesine geçen, algısal dünyada “düşünceye yeni yollar, yeni boyutlar ve yeni manzaralar” açarak her an yeni ifade biçimleri ya da kelimeler yaratan kavram-öncesi, sözsüz, sessiz, duygusal ve ilksel bir konuşma ve anlam boyutunun derinliğine işaret etmektedir (Merleau-Ponty, 2005: 467). Çünkü ona göre “[k]onuşma, bireysel organizmaya bağlı özel ve olumsal bir olaydır. Anlamı da bireysel bilincin niyetine bağlıdır.” (Dufrenne, 1963: 21). Dolayısıyla konuşma tam da yaşam dünyasında iletişimde olduğumuz kişilere duygularımızı, ruh hallerimizi, isteklerimizi ifade etme edimidir. “Henüz dile getirilmemiş niyetim ile sözcüklerim arasındaki aracılığı etkileyen, dilin “dilsel” (...) bir anlamı vardır ve öyle ki söylediğim sözcükler bizzat beni de şaşırtır ve bana düşüncemi öğretir. Düzenli

²⁶ Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*'de konuşmaya ilişkin ayırdedici teorisini rengin fenomenallığı üzerinden açıklayarak bu tartışmayı derinleştirecektir.

göstergelerin içkin anlamları vardır ve bu anlam "Düşünüyorum"dan değil, "Yapabiliyorum"dan kaynaklanır." (Merleau-Ponty, 1977: 88).

Böylece Merleau-Ponty, konuşma ile yapısalcı dilbilimin mantıksal ve soyut nitelikteki gösterge sistemini öznelerin birbiriyle iletişim kurarak yeni söylem biçimleri ürettiği somut ve yaşamsal anlambilim düzeyine taşır: "Gösterge ancak diğer göstergelerle karşılaştırıldığında anlam taşıdığından, anlamı tamamen dilde yer alır. Konuşma her zaman konuşmanın arka planında devreye girer, her zaman dilin uçsuz bucaksız dokusunda yalnızca bir kıvrımdır." (Merleau-Ponty, 1977: 42). Konuşmada ya da yaratıcı, sanatsal, edebi dil kullanımında birey dilin sınırlarını aşarak özgürleşir; aksi takdirde ise dilin kurumsallaşmış, mantıksal ve kapalı sisteminin içinde tıpkı Descartes'ın *Cogito*'sunda olduğu gibi hapsolacaktır: "Göstergeler bizim için basitçe başka işaretleri çağrıştırmaz ve sonu gelmez bir şekilde devam etmez, dil de içine kapandığımız bir hapisane ya da körü körüne takip etmemiz gereken bir rehber değildir" (Merleau-Ponty, 1977: 81). Konuşma bize "yaşadıklarımızın daha önceden söylenmiş olanlardan fazlası olduğunu" gösterir (Merleau-Ponty, 1977: 83). Tüm bu nedenlerden dolayı, Merleau-Ponty kendi ayırtedici teorisinde Saussure'ün dilbiliminde öncelediği bir şeyi adlandırma anlamındaki dilin (*la langue*) yerine bir konuşmacının sahip olduğu dili ifade etmek amacıyla fiilen kullanması anlamına gelen *la parole*'ü ya da yaratıcı dili/dilsel jestleri geçirir.

Merleau-Ponty'nin Saussure'ün dilbilimsel tezlerine getirdiği eleştirileri şu şekilde özetleyebiliriz: Merleau-Ponty'e göre Saussure'ün dilin inceleme alanını daraltan iki önermesi vardır. "İlk olarak Saussure dili konuşmadan ayırmıştır, ikinci olarak ise araştırmasının birincil nesnesi olarak konuşma yerine dili seçmiştir" yani "düşüncenin dile bağlı olduğu tezi"ni ileri sürmüştür (Lapointe, 1973: 2; Dillon, 1988: 182). Böyle bir görüşte Saussure, dili bilimselleştirmek adına dil ve konuşma/söz arasındaki ayrımı ortaya koyarak dili (*la langue*) ön plana alır, konuşmayı (*la parole*) dile bağımlı kılarak dili düşüncenin bir nesnesi haline getirir, böylece dili öznenin deneyim alanından ve içsel imkanlarından koparır. Yaşam dünyası ya da algı dünyası deneyiminden izole edilerek sözdizimsel kurallar tarafından katı bir şekilde yönetilen dil; nesnel, mutlak, değişmeyen, durağan,

kendinde bir şey bir şey haline, yani mantıksal olarak yapılandırılmış ve belirlenmiş, soyut, evrensel ve zamansız bir dilsel işaretler sistemi haline gelir.

Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin konuşmayı araştırmasının merkezine almasındaki amacı, “konuşan özneye, konuştuğum dille olan temasıma bir dönüş” çağrısı yapmak; yani konuşma eylemlerimizden bağımsız, soyut bir dil sisteminden, somut bir şekilde yaşanan ve konuşulan kelimenin deneyimine geri dönmemiz gerektiğini hatırlatmaktı (Lapointe, 1973: 3). Çünkü konuşma tam da bizim dünyadaki varoluşumuzu, sürekli olarak değişen içsel imkanlarımızı, ruhsal durumumuzu, niyetlerimizi, isteklerimizi ortaya koymamızı sağlayan bir etkinliğe sahiptir. Konuşmada kelimelerin içkin, duygusal, dinamik ve varoluşsal anlamı açığa çıkar. Bu bağlamda konuşma öznelliğimizi ön plana çıkartan, bilimsel yasalarla belirlenmemiş, muğlak, olumsal, her an değişime açık bir şeydir ve konuşmada açığa çıkan anlam tam da algı dünyamızda beden bularak somutlaşır. Böyle bir anlayışta dil artık düşüncenin bir nesnesi değildir, aksine konuşma ve düşünce bir ve aynı şey haline gelir. Sonuç olarak Merleau-Ponty'nin Saussure'ü eleştirmesindeki niyeti “yapısal dilbilimin yerine bir insan konuşmasını koymak ve anlambilimin önemini, yani dil ile anlam arasındaki önemli ilişkiyi vurgulamak”tır (Lapointe, 1973: 3).

3.5. İÇ-REFERANSLILIK VE DIŞ-REFERANSLILIK TARTIŞMASI

Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Merleau-Ponty orta dönem dil felsefesini ortaya koyarken Saussure'ün yapısalcı dilbilimiyle kendi fenomenolojik bakış açısıyla ileri sürdüğü ifade fenomenini bir araya getirir. Dillon'ın *Merleau-Ponty's Ontology* kitabında ileri sürdüğü üzere bu iki görüş arasındaki gerilimden iç-referanslılık ve dış-referanslılık olmak üzere dilin çifte referansı olduğuna dair bir tartışma doğar. Saussure'ün yapısalcı dilbiliminin “göstergelerin yalnızca diğer göstergelere referansla anlam taşıdıklarını” ileri süren ayırdedici/farklılık teorisi dilin iç-referanslılığını, Merleau-Ponty'nin “göstergelerin (...) anlamının nihai olarak dünyaya olan referanslarından kaynaklandığını” ileri süren *Fundierung* teorisi ise dilin dış-referanslılığını gösterir (Dillon, 1988: 202). Daha başka bir şekilde ifade edecek olursak iç-referanslılıkta anlam kapalı bir dil sistemi içindeki gösterenler zinciri içindeki öğelerin birbirinden farklılaşmasına bağlı olarak ortaya çıkar ve bir

ifade ediminin anlamı dilin kendisine içkindir. Yani burada dil soyut ve mantıksal bir sistem olarak ele alındığı için “göstergelerin dil dışı gerçekliklere göndermede bulunamaması”ndan dolayı anlam, dil ve yaşam dünyası arasındaki ilişkiden ortaya çıkamaz (Dillon, 1988: 181). Dış-referanslılıkta ise konuşma gösterenler zincirinin sınırlarının ötesine geçerek anlama doğru ilerler, konuşma ve anlam yaşam dünyasının içinde ortaya çıkar. Anlamın varlığı, başka insanların ve dünyanın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla çifte referanslılıkta anlamın açığa çıkması hem kendi içsel düzenlemesine hem de insanlar ve yaşam dünyası ile olan dışsal ilişkiselliğine bağlıdır. İç-referanslılık ve dış-referanslılık birbirinden ayrı düşünülemez, onlar dilin çifte referanslılığının birbiriyle içsel bir şekilde ilişkili olan iki vechesidir. Bunlardan ilki dilin içkin vechesi iken ikincisi ise dilin aşkın vechesidir.

Dilin çifte referanslılığına bağlı bu tartışma bir diğer bakımdan Saussure’ün *la langue* ya da Merleau-Ponty’nin konuşulan dil/empirik dil ile Saussure’ün *la parole* ya da Merleau-Ponty’nin konuşan dil/yaratıcı dil arasında yaptığı ayrıma ve onların arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. *La langue* ya da empirik/kurumsallaşmış dil, dilin iç-referanslılığına; *la parole* ya da yaratıcı/otantik dil, dilin dış-referanslılığına karşılık gelir. Tüm bu tartışmaları yürütürken Merleau-Ponty’nin temel motivasyonu algı/dünya ve dil arasındaki ilişkiyi göstererek Kartezyen düalizmden kaynaklı içkinlik-aşkınlık çatallanmasını farklılıklarını koruyarak bir araya getirmektir.

Merleau-Ponty referans ve hakikate ilişkin bu çifte referans tartışmasını “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde ele alır. Dillon’a göre Merleau-Ponty, bu makalesinde “[h]er zaman yalnızca, göstergelerin birbirlerine karşı davranış biçimlerinden başka bir şey olmayan ve birbirlerinden ayırt edilen anlamları [*sens*] onlardan bağımsız olarak ortaya konulamayan gösterge yapılarıyla uğraşmak zorundayız” derken dilin iç-referanslılığını, “[d]il, titreşimine alınmamış düşünceye en ufak bir yer bırakmadan zihnimizi en tepesine kadar doldurur ve tam da kendimizi ona bıraktığımız ölçüde, ‘göstergelerin’ ötesine geçip anlamlarına [*sens*] doğru ilerler” derken ise dilin dış-referanslılığını kastetmektedir (Merleau-Ponty, 1977: 42-43; Dillon, 1988: 202).

Merleau-Ponty, hem 1960 senesinde *Signes* içinde yayınlanmış olan “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinin hem de onun 1952 yılında yayınlanmış erken

versiyonu olan “Dolaylı Dil” makalesinin büyük kısmında -ikisinin de yaratıcı bir ifade edimine olanak tanımaları bakımından- resim sanatı ve dil/yazma sanatı ya da ressam ve yazar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bu iki makale arasında ileri sürülen görüşler arasında büyük oranda benzerlikler olsa da bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Şimdi bu iki makalede ele alınan ressam ve yazar arasındaki ilişkiyi iç-referanslılık ve dış-referanslılık ilişkisi üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

Merleau-Ponty, bu iki makalede de ağırlıklı olarak tortulaşmış ve kurumsallaşmış dilin kurallar sisteminin ötesine geçerek yaşam dünyasında sanatsal bir ifadeyle anlam yaratan dış-referanslılık tezini ön plana çıkartır. Onun dış-referanslılığa öncelik vermesinin nedeni tam da geleneksel yapısalcı dil teorilerinin indirgemeci yaklaşımlarına getirdiği eleştiriden kaynaklanmaktadır. Merleau-Ponty, “Dolaylı Dil”de yazdığı bir pasajda algının önceliği tezinden hareketle ortaya koyduğu algılanan dünyanın tortulaşmış ya da gelenekselleşmiş dilin temelinde yer aldığını ileri sürdüğü *Fundierung* ilişkisini vurgulayarak dilin iç-referanslılık veçhesini neredeyse devre dışı bırakır.²⁷ Ona göre dilin hakikatini ve anlamını ancak ilksel/kökensel mevcudiyet alanı olan algı dünyasına döndüğümüzde yakalayabiliriz. Bu mevcudiyet alanı olmadığı sürece dilin aşkın işlevi olan tortulaşma ya da yüceltmenin gerçekleşmesi mümkün değildir.

(...) bir şeyi belirleyici bir eylem olarak ifade etmek, yalnızca o şeyin yapılarının, anlamlandırmanın veya ifadenin kaynağı olarak algılanana uygulanmasıyla başılır. Algılanan nesne, (...) anlaşılan şeyle iki yönlü bir ilişkiye sahiptir. Bir yandan algılanan nesneyi sabitleyen ve sonunda onu var eden, bir tekrarı gerektiren, yalnızca anlamın taslağı veya parçasıdır. Öte yandan algılanan nesne anlamın prototipidir ve anlaşılan şeyin gerçek hakikatini tek başına gerçekleştirir. (...) mevcudiyet alanımızla, algılanan nesnenin gerçek varoluşuyla ilişkilendirmeden fiili ve etkili bir şekilde düşünebileceğimiz hiçbir şey yoktur ve bu anlamda mevcudiyet alanı her şeyi içerir. Yalnızca mevcudiyet alanı dışında, bazı durumların veya bazı yapıların sınırları dışında kavranabilecek bir hakikat yoktur. Bu durumu, (...) yüceltebiliriz ancak bizi bir duruma yerleştiren kökleri kesemeyiz (Merleau-Ponty, 1973: 106-107).

Merleau-Ponty, her iki makale de dış-referanslılık veçhesinin iç-referanslılık veçhesinin temelinde veya algının dilin temelinde yattığını göstermek için resim sanatı ve yazma sanatı arasında bir paralellik kurarak ikisinin de sözel ifadeyi

²⁷ Dış-referanslılığın *Fundierung* teorisi üzerinden nasıl açığa çıktığını ve dış-referanslılık olmadan iç-referanslılığın düşünülmesinin imkânsız olduğunu belirten bu pasaj “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde kaldırılmıştır.

önceleyen algı dünyasının dil-öncesi sessizlik alanında ikamet eden ilksel ifade biçimleri olduğunu ileri sürer: “Öyleyse resim için geçerli olan her şey dil için de geçerlidir. (...) resim dil olduğu gibi dil de resimdir.” (Merleau-Ponty, 1973: 69). Resim ve dil aynıdır çünkü her ikisi de temelinde algısal deneyimden beslenen yaratıcı ifade edimleridir. Ressam nasıl yeni bir ifadeyi renklerle, gölgelerle, ışıkla yaratıyorsa yazar da sözcükleri ve cümleleri kullanarak ifadenin yeni kalıplarını keşfeder; edebi, şiirsel ve sanatsal bir dünyaya açılır.

Her algı ve onu önceden varsayan her eylem, kısacası insan bedeninin her kullanımı zaten ilksel bir ifadedir. Bu algının, (...) göstergeleri gösterge olarak kuran birincil işlem olduğu anlamına gelir. Algı, ifade edilenin göstergelerde barınmasını sağlar, bunu daha önceki bir gelenek aracılığıyla değil, tam da onların düzenleme ve biçimlenmelerindeki belagat yoluyla yapar (Merleau-Ponty, 1973: 78).

Ne var ki Merleau-Ponty, “Dolaylı Dil”in sonunda “[i]lk resim bir dünyanın kapılarını açar ancak ilk kelime bir evrenin kapılarını açar. Kısacası dil *konusur* ve resmin sesleri “sessizliğin sesleridir”” diyerek resim ve dil arasındaki paralelliği bozacak, böylece resmin dış-referanslılığı karşısında dilin iç-referanslılığının vurgusunu arttıracaktır (Merleau-Ponty, 1973: 102). Benzer şekilde o, “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri”nde resim ve dil arasındaki paralelliğin mümkün olmadığını şu şekilde dile getirir: “Dilin anlamının belirleyici bir ayrıcalığa sahip olması mümkündür, ancak paralelliği deneyerek sonunda bu paralelliği imkânsız hale getiren şeyin ne olduğunu algılayacağız. Sessiz bir dilin var olduğunu ve resmin bu şekilde konuştuğunu anlayarak başlayalım.” (Merleau-Ponty, 1977: 46-47).

Merleau-Ponty’e göre resim ve dil arasındaki paralelliği imkânsız kılan şey, dilin tarihsel bir şekilde evrimleşerek tortulaşma aracılığıyla bir kurallar sistemi haline gelirken resimde tortulaşmaya dair izler bulunmamasıdır. Dili resim sanatına göre ayrıcalıklı kılan tortulaşmanın gösterenin anlama doğru aşkınlaşmasına ya da yüceltilmesine imkân tanıyarak konuşmaya bir esneklik kazandırmasıdır. Oysaki resim sanatı anlama bir göndermede bulunmaz. Resimde kullanılan renkler konuşmada kullanılan kelimeler türünden göstergeler değildir. Dil, tortulaşma hareketiyle algı dünyası üzerine katlanarak hakikati somutlaştırır. Yazı bizimle konuşur; onun sayesinde geçmişte yaşanmış olayları değiştirmeden, yeniden şekillendirmeden, herhangi bir anlam yanılması yaşamadan, orijinal haliyle daha iyi bir şekilde anlayabiliriz. Resim “[t]amamlanmamış, yırtılmış ve neredeyse

okunaksız olsa bile bir el yazması gibi zamana karşı koyamaz. Herakleitos'un yazıları bize hiçbir kırık heykelin yapamayacağı kadar ışıltı saçıyor çünkü anlamı onlarda, onlarınkinden farklı bir şekilde yerleşmiş ve yoğunlaşmıştır ve hiçbir şey konuşmanın yumuşaklığına eşit olamaz.” (Merleau-Ponty, 1977: 80-81). Dolayısıyla hem dil hem de resim zeminini algı dünyasında bulsa bile resim sadece dil-öncesi ve sanatsal bir ifadeyi açığa çıkarırken dil çifte referanslı bir doğaya sahiptir. Dilde anlam hem dilin kapalı ve içsel kurallar sistemi içindeki gösterenle gösterilen arasındaki farklılığın-içindeki-bütünlükte hem de dilin göstergeler sisteminin çemberinin dışına çıkarak onları aşan yaratıcı ifadenin dünyaya göndermede bulunmasında açığa çıkar: “Bir gösterenler zincirinin iç-referanslılığı, ona dış-referanslılık gücü, kendisinin ötesinde şeylerin anlamına gönderme yapma gücü bahşeder.” (Dillon, 1988: 217-218). Çünkü tortulaşmış dil her ne kadar algı dünyasının köklerinden beslense de bir noktada dünyayı ifade etmek için biriktirdiği kelime deposunu bir niyet doğrultusunda ifadenin yeni yollarını keşfetmeye gebe olan yaratıcı dilin kullanımına sunar. Dillon, Merleau-Ponty’nin resim ve dil arasında çizdiği ayırmadan hareketle gösterdiği iç-referanslılık ve dış-referanslılık arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Dil ve resim arasındaki göreceli farkı gösteren ve dile kazanımlarını bütünleştirme, tortulaştırma ve böylece hakikate dair (...) bir iddiada bulunma ayrıcalığını veren onun iç-referanslılığı, ayırdedici doğasıdır. Ancak hakikat, dış-referanslılık gerektirir: Konuşma ve yazma, (...) dünya hakkındaki hakikattir.” (Dillon, 1988: 205).

Buradan şu sonuca varabiliriz ki her ne kadar dilin içkin veçhesi olan iç-referanslılık ve aşkın veçhesi olan dış-referanslılık birbiriyle uzlaşmaz gibi görünse de onların arasında bir paralellik vardır. Dil, aynı zamanda hem iç-referanslı hem de dış-referanslıdır ve bu iki veçhe birbirini yok etmeden bir arada bulunabilir. Onun dünyaya göndermede bulunması tam da kendi içsel düzenlemelerine göndermede bulunabilmesinden kaynaklanır: “Göstergenin başlangıçtan itibaren ayırdedici olması, kendi terimleriyle oluşturulmuş ve organize edilmiş olması nedeniyle bir iç mekânı vardır [iç-referanslılık] ve sonunda bir anlam iddiasında bulunur [dış-referanslılık].” (Merleau-Ponty, 1977: 41).

Hatırlayacak olursak Merleau-Ponty, erken dönem *Fundierung* teorisinde yapısalcı dilbilim geleneğinin indirgemeci yaklaşımlarını köken meselesini

görmezden gelerek dili verili bir kapalı bir sistem olarak tasarımlarından ve böylece dili içkin bir alana hapsedmelerinden dolayı eleştirmişti. Bunun sonucunda dili dünyaya döndürmek için sadece dış-referanslılığı ön plana çıkartarak dilin aşkın yönüne vurgu yapmış ancak bu durum onun iç-referanslılığın altını kazıyarak dilin içsel düzenlenişini görmezden gelmesiyle sonuçlanmıştı. Dil felsefesinin orta döneminde yazdığı yukarıda bahsi geçen makalelerde ise iç-referanslılık ve dış-referanslılık arasında bir paralellik olduğu iddiası ile içkinlik ve aşkınlık arasında bir bağ kurulacak, onun *Fundierung* teorisi bu bağlamda yeniden yapılandırılacaktır. Dolayısıyla onun orta döneminde ele aldığı bu makaleler, *Algının Fenomenolojisi ile Görünür ile Görünmez* arasında bir köprü işlevi görür. Merleau-Ponty'nin *Fundierung* teorisi çifte referanslılık tartışması aracılığıyla geç dönemde tersine çevrilebilirlik tezine dönüşür. Böylece bu geçiş döneminde onun *Görünür ile Görünmez*'de 'nihai hakikat'e ulaşmak amacıyla ortaya koyacağı dil ontolojisinin ilk ışıkları yakılmıştır. Ne var ki dilin iç-referanslılık ve dış-referanslılık ikileminin çözümüne Merleau-Ponty'nin orta dönem eserlerinde rastlamak zordur. Bu nedenle bu problem ancak geç dönemde ortaya koyduğu tersine çevrilebilirlik tezi ile çözülebilir.²⁸

O halde şimdi Merleau-Ponty'nin geç döneminde iç-referanslılık ve dış-referanslılığı tersine çevrilebilirliğin iki veçhesi olarak nasıl ortaya koyduğunu inceleyebiliriz. İç-referanslılık ve dış-referanslılık arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi algı ve dil arasındaki ilişkiyi de açığa çıkaracaktır.

Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*'de dil ve algı dünyası arasındaki ilişkinin tersine çevrilebilir bir ilişki olduğunu konuşma ve bir müzik parçasının icrası arasındaki analogiyle anlatır. Bu analogi tersine çevrilebilirliğin çifte referansı

²⁸ Merleau-Ponty yine de geçiş dönemi eserlerinde -hatta tüm felsefi serüveni boyunca- algının önceliği tezinden hareketle ortaya koyduğu algı ve dil arasındaki ilişkiyi gösteren *Fundierung* fikrini hiçbir zaman terk etmez. Nihayetinde onun tüm felsefi kariyeri boyunca ortaya koyduğu dil felsefesinde amacı dilin, dil-öncesi kökenine dönerek algı ve dil arasındaki içsel ve karşılıklı ilişkiyi gösteren tersine çevrilebilirlik teziyle nihai hakikate ulaşmaktır. Diğer bir deyişle o erken döneminde dilin temelinde algının yattığı fikrini ortaya koyarken orta döneminde dil ve algı arasında bir paralellik kurmaya çalışarak geç dönemde dil ve algı arasındaki ilişkinin tersine çevrilebilir bir ilişki olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Ancak Merleau-Ponty'nin dönemleri arasında keskin geçişlerden ziyade bir süreklilik olduğu için onun ileri sürdüğü görüşler bir noktada iç içe geçer ve sadece terminolojik bir dönüşüme uğrar. Dolayısıyla geç dönemde ten ontolojisiyle ortaya koyduğu tersine çevrilebilirlik ilişkisinde bile Merleau-Ponty'nin algının önceliği tezi, Gestalt yapısı ve *Fundierung* teorisinden vazgeçmeyerek -aksine bu görüşlerini doruk noktasına ulaştırarak- algıyı ve yaşam dünyasını dile her zaman öncelikli kıldığına tanık oluruz.

olan iç-referanslılık ve dış-referanslılık arasındaki ilişkinin de aydınlatılmasına yardımcı olacaktır. Merleau-Ponty'nin müzik notasyonu/kuralları ve müzikal fikirler ile dilbilimsel notasyon/kurallar ve dünyevi fikirler arasında kurduğu analojiyi şu şekilde açıklayabiliriz: Bir besteci bir keman sonatı bestelerken kuralına göre notaları/sesleri ve zaman işaretlerini tek tek yan yana getirerek yazıya geçirir. Yazıya geçirilmiş haliyle notalar henüz duyulabilir değildir, henüz onu müzikal bütünlüğünde kavrayamayız. Bunun için sonatın bir müzisyen tarafından icra edilmesi gerekir. Sonatı icra eden müzisyen için artık o eser sadece notalardan ibaret değildir, icra ettiği sırada o artık notaları ve kuralları düşünmez, notaları yorumlarken müziğe bir hayat verir ve o sonatı adeta yaşar.

Artık sonatı üreten ya da yeniden üreten icracı değildir: İcracı kendini hisseder ve diğerleri onun sonatın hizmetinde olduğunu hisseder; sonat icracının aracılığıyla şarkı söyler ya da öyle aniden haykırır ki, icracının onu takip etmek için 'yayının üzerine atılması' gerekir. Ve sesli dünyada açılan bu girdaplar sonunda düşüncelerin birbiriyle tam tamına uyduğu tek bir girdap olur (Merleau-Ponty, 2023: 194).

Konuşma da müzik gibi seslerin art arda düzenlenmesine göre organize olur. Ne var ki o da müzik gibi sadece seslerin belli kurallara göre düzenlenmesinden ibaret değildir. Kuralların/notasyonun ötesine geçen bir yönü vardır, onların anlamlarını bulmaları için beden bulmaları gerekir: “[S]onatın anları, ışıklı alanın parçaları, kavramsız bir uyum içinde birbirine katılırlar, bu uyum bedenimin parçalarının birbiriyle uyumuyla veya bedenim ile dünyanın uyumuyla aynı türdendir.” (Merleau-Ponty, 2023: 194). Dillon da Merleau-Ponty'nin bu analojisini şu cümleleriyle destekleyecektir: “Müzikal bir cümlenin anlamı, onun bedensel deneyimine bağlıdır: Cümlenin anlamı duyulmalıdır ve yalnızca notasyon biçiminde ayrılabilir. Dilin işaretleri, müzik notasyonunda bulunmayan bir tür ayrılabilirliği kabul etse de (...) dilin düşüncedeki idealliği yansıttığı dünyanın bedensel dokusu tarafından şartlandırılmış olarak kalır.” (Dillon, 1988: 171).

Bir keman sonatının notaları gibi dilsel bir ifadeyi duyduğumuzda ya da konuşma edimimizle kendimizi dil aracılığıyla ifade ettiğimizde ilk anda bu ifadenin anlamına bütünlüğünde hâkim olamayız. Her notada keman sonatının bütününe yakalayamadığımız gibi her kelimede bir ifadenin anlamını bütünlüğünde kavrayamayız. Bir sonatı icra ederken notaların teker teker art arda eklenerek bir müzikal bir bütünlük oluşturması gibi sesler ve kelimeler de art arda eklenerek bir

anlam bütünlüğü oluşturur. Ancak bu bütünlük bütünlüğünde hiçbir zaman yakalanamayacak bir birliktir. Tıpkı yayı üzerinde koşan müzisyen gibi ifadenin ya da anlamın bütünlüğünün peşinde koşarız. “Düşünceleri zihin gözüyle bile göremeyiz ya da üçüncü kulakla bile duymayız gene de onlar orada, seslerin arkasında ya da aralarında”dırlar (Merleau-Ponty, 2023: 193).

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Merleau-Ponty “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde dış-referanslılığın karşısında iç-referanslılığa yaptığı vurguyu arttırmıştı. Saussure’ün farklılık teorisine dayanan iç-referanslılığa göre konuştuğumuz zaman sözlerimiz söylenebilecek şeylerin düzenlenmesini yöneten kurallara göre düzenlenir. Burada anlam dilin parçaları olan kelimelerin art arda birbirlerine bağlanarak ve organize olarak uyumlu bir bütünlük oluşturmasıyla açığa çıkar. Bu kelimeler bütünün bağlamından bağımsız tek tek parçalar olarak kaldıklarında gerçek anlamlarını yakalayamazlar. Tıpkı parçaları bütünden bağımsız düşünemediğimiz gibi ne konuşmayı/kelimeleri dilin sistematik düzenlenişinden ya da sözdiziminden ne de dilin sistematik düzenlenişini konuşmadan/kelimelerden bağımsız düşünebiliriz. Ne var ki Merleau-Ponty, bahsi geçen makalenin girişinde bir dili öğrenmek ya da konuşmak için parçadan bütüne doğru bir hareketin gerekliliğini kabul etse de Saussure’ü tam da farklılık teorisinin sınırlarının ötesine geçmeyi inkâr etmesi nedeniyle eleştirecek ve tam da bu sınırları aşarak anlama doğru ilerlemenin parça bütün ilişkisini daha farklı bir şekilde anlamakla mümkün olabileceğini ileri sürecektir. Saussure’ün

yaptığı şey göstergelerin “ayırdedici” anlamı dışında herhangi bir anlamı reddetmek olduğundan, dili olumlu fikirlerden oluşan bir sistem üzerine temellendiremez. Bahsettiği birlik, tıpkı bir kemerin birbirini omuzlayan bölümleri gibi bir arada yaşama birliğidir. Bu türden birleşik bir bütünde, bir dilin öğrenilen kısımları bir bütün olarak dolaysız bir değere sahiptir ve ilerleme, ekleme ve yan yana getirmeden ziyade kendi yolunda zaten tamamlanmış bir işlevin içsel eklemlenmesiyle sağlanır. (...) Şimdi, bu ilk fonemik karşıtlıkların boşlukları olabilir ve daha sonra yeni boyutlarla zenginleşebilir ve sözel zincir pekâlâ kendini farklılaştırmanın başka yollarını bulabilir (Merleau-Ponty, 1977:39-40).

İç-referanslılık ve dış-referanslılık arasındaki ilişkiyi tersine çevrilebilirlik kavramı bağlamında ele aldığı *Görünür ile Görünmez*’de müzikal notalar/kelimeler ve onların anlamları arasında kurduğu analogiyle Merleau-Ponty’nin -ilerleyen bölümlerde daha derinlemesine açıklayacağımız- henüz *Algının Fenomenolojisi*’nde

algı teorisini açıklamak için kullandığı parçaların ya da figürlerin ancak bir bütünle ya da arka planla ilişkileri bağlamında parçalar olarak anlamlı olduklarını gösteren Gestalt teorisini geri çağırdığına tanık oluyoruz. Dolayısıyla bu son dönem eserinde Merleau-Ponty yeniden dış-referanslılığı iç-referanslılığa göre öncelikli konuma getirmektedir. Başka bir ifadeyle tersine çevrilebilirliğin iç-referanslılık ile dış-referanslılık veçheleri arasında içsel ve karşılıklı bir ilişki olsa da bu ilişki asimetrik bir ilişkidir. Merleau-Ponty'nin bu görüşü tam da yapısalcı dilbilime getirdiği eleştiriyi pekiştirir. Merleau-Ponty'nin Saussure'ün yapısalcı dilbiliminden “ayrıştığı nokta, sözdiziminin herhangi bir şekilde ihmal edilmesinde değil, daha ziyade onun ifade edici konuşmanın ortaya çıkışından önce geldiğini reddetmesinde yatmaktadır.” (Dillon, 1988: 221). Netice olarak o, *Görünür ile Görünmez*'de iç-referanslılığı iptal etmez ancak iç-referanslılığın dış-referanslılıktan önce geldiği fikrine karşı çıkar.

Yapısalcı dilbilimciler kurumsallaşmış dilin, dilin bütünü olduğunu ileri sürerler. Merleau-Ponty'nin yapısalcı dilbilimi eleştirdiği nokta “sözde sözdizimi yasalarının, ifadede kurumlaşmasından sonra tortulaşmış dilden ayıklanması ve o zaman bile yalnızca geçmişe bakıldığında "yasal" olan ve tahmin edilmesi imkânsız olan kullanım değişikliklerine bağlı olarak dönüşüme tabi olmasıdır.” (Dillon, 1988: 221). Daha önce de değindiğimiz gibi, Merleau-Ponty'e göre buradaki sorun dilin tarihsel olarak geri döndüğünde bile halihazırda tortulaşmış bir yapı olarak ele alınarak onun bir kökeni olduğu fikrinin görmezden gelinmesi, dolayısıyla dilde meydana gelen dönüşümün yapay bir dönüşüm olmasıdır. Oysaki Merleau-Ponty'nin araştırması tam da dilin bir kökeni olduğu iddiasına dayandığı için o hem tortulaşmış/empirik konuşmanın hem de ifade edimine dayanan konuşmanın başka bir tür yasaya tabi olduğu bir anlamın imkanını araştırmaktadır. Ona göre konuşma, bir yanıyla tortulaşmış dilde olduğu gibi belli bir düzenleyici yasaya tabiyken diğer yanıyla tam da kökensel bir ifade edimi olması nedeniyle vahşi/yabanıl anlamın talebi doğrultusunda kendi yasasını koyarak dünyayı yeni bir ifade biçimiyle anlatabilir. Kökensel ifade edimi, tam da yapısalcı dilin yasalarının dışına çıkarak kendi yasasını koyabilme gücüne sahip olduğu için yasaya uygundur. İfadenin yeni biçimlerini yaratabilme potansiyeli dildeki gerçek dönüşümü sağlayacak olan edimdir. Nihayetinde yaratıcı ifade yine de sözdiziminden bağımsız düşünülemez, anlamın açığa çıkması için yaratıcı ifade seslerin ve kelimelerin düzenlenmesinden

beslenir ve onlarla uyumlanır. Ancak yine de Merleau-Ponty'nin buradaki kastı konuşmanın hakiki bir dönüşümü yaratması için yapısalcılığın dilin kurallarının nasıl ortaya çıktığına dair tezlerinin dilin, dil-öncesi kökenlerine inilmesi yönünde terk edilmesinin gerekliliğidir.

Kaldı ki yapısalcı dilbilimcilerin iddia ettikleri şekilde anlam sadece iç-referanslılık ile ortaya çıksaydı konuşulan her şey kuralların organizasyonuna uyduğu takdirde anlamlı olurdu. Örneğin, 'dışarı çok soğuk' şeklinde bir ifadede bulunduğumuzda bu cümle Türkçe'nin dilbilgisi kurallarına göre düzenlenmiş olduğundan iç-referanslılık açısından son derece anlamlıdır. Ancak aynı cümle yaz ayında Ekvator'da söylenmiş olsaydı dış-referanslılık açısından bir anlam ifade etmeyecekti. Buradan şu sonuca varabiliriz ki sadece kuralların düzenlenmesiyle işleyen bir dil ifadenin anlamlı olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Başka bir deyişle bir ifade iç-referanslılık düzleminde anlamlı ve tutarlı olsa bile dış-referanslılık açısından belirli bir anlam taşımayabilir. Önemli olan içinde bulunduğumuz durumun söyleneni nasıl yansıttığı ve bizim dünya ile ilişkimizde bu durumu nasıl algıladığımızdır. Dolayısıyla konuşma aynı zamanda hem kendi düzenlemesine (iç-referanslılık) hem de içinde ikamet ettiğimiz ve hakkında konuştuğumuz dünyaya (dış-referanslılık) atıfta bulunduğu takdirde anlamlıdır: "Merleau-Ponty'e göre bu iki işlev içsel olarak birbirine bağlıdır ve birbirinden ayrılmaz. Göstergebilimsel iç-referanslılık anlambilimsel dış-referanslılığa bağlıdır ve bunun tersi de geçerlidir." (Dillon, 1988: 220). Nihai hakikat, iç-referanslılık ile dış-referanslılığın kesiştiği yerde kendini açar.

Merleau-Ponty "İç İçelik- Kesişme" bölümünün kapanış cümlelerinde şöyle yazacaktır: "(...) bütün felsefe bir anlamlandırma gücünü, bir anlamın ya da yabancı bir anlamın doğuşunu, bir deneyimin dilin özel alanını aydınlatan bir deneyimle ifadesini yeniden üretmekten ibarettir. (...) Valery'nin dediği gibi, dil her şeydir, çünkü o kimsenin sesi değil, şeylerin dalgaların ve ormanların sesinin kendisidir." (Merleau-Ponty, 2023: 199). Dil bir yandan hiç kimsenin sesi değildir çünkü hiç kimse dili organize eden kuralları, dilde yıllar boyunca tortulaşmış olan anlamları üretemez ve onların sahibi olamaz. "[İ]fade, ancak özne tarafından mülksüzleştirildiği sürece anlam sahibi olan bir özneyi ortaya çıkarır." (Barbaras, 1994: 55). Çünkü dil kişisel bir edim değildir, o anonim bedenin ya da bedenin

teninin dünyanın tenine açıldığı bir deneyim dünyasına göndermede bulunur. Dolayısıyla “[b]u, farklı insani, dilsel sesimizi inkâr etmek değil, daha ziyade dilimizi dünyada ilişki içinde olduğumuz birçok sesin yankılanma kaynağı olarak kullanabileceğimizi söylemektir.” (Mazis, 2016:64). Diğer yandan dil başkalarıyla iletişime geçtiğimiz, paylaştığımız dünyanın ürünüdür; tam da bu nedenle yaşadığımız dünyaya atıfta bulunarak şeylerin sesi olur. Bizi nihai hakikate götüren ten kavramını açığa çıkaran tersine çevrilebilirliğin bu iki veçhesi olacaktır: Dil iç-referanslı olduğu sürece kimsenin sesi olmayacak, dış-referanslı olduğu sürece ise bizi çevreleyen şeylerin dolaysız sesi olacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİLİN TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ

Algının tersine çevrilebilirliği bölümünde dokunma ve görme duyuları üzerinden bedenimin kendisiyle, dünyayla ve başka bedenlerle olan tersine çevrilebilirlik ilişkisini göstermiştik. Algının yeri yaşayan bedendir ve algı bize görünür dünyanın boyutlarını açar. Dünya-içinde-varlıklar olarak biz bedenimiz aracılığıyla görünür dünyayı algılarız. “Nasıl ki görenin ve görünürün bir [tersine çevrilebilirliği] vardır ve nasıl ki algı dediğimiz şey iki başkalaşımın kesiştiği noktada doğar, aynı şekilde söz ile onun anlamı olan şeyin de bir [tersine çevrilebilirliği] vardır (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 197). Dilin tersine çevrilebilirliğini ele alacağımız bu bölümde ise görünmez dünyanın dil, konuşma ve anlam ile olan bağlantısını kurarak öncelikle algının kökensel ve somut olan görünür dünyası ile dilin kültürel ve ideal olan görünmez dünyası arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini ortaya koyacağız. Dünyanın görünür ve görünmez boyutları arasındaki tersine çevrilebilir ilişki, görünür dünyada gerçekleşen algı ve görünmez dünyada açığa çıkan konuşma/dil arasındaki tersine çevrilebilirliği açığa çıkaracaktır. Sonraki aşamada dilin iç-referanslılık ve dış-referanslılık tartışmasından hareketle dil ve dünya arasındaki ilişkiyi göstereceğiz. Nihayetinde, tersine çevrilebilirlik kavramının şimdiye dek gördüğümüz asimetrik doğasından dolayı görünür ve görünmez, algı ve dil, bedenin teni ve dünyanın teni, ben ve dünya, dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkilerinin kesişim noktasında Merleau-Ponty’nin dilin şiirsel, edebi ve yaratıcı kullanımı olan metafor kavramının yattığını, yani tüm bu tersine çevrilebilir ilişkilerin metafor aracılığıyla mümkün olacağını ileri süreceğiz.

4.1. GÖRÜNÜR VE GÖRÜNMEZ ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ

Merleau-Ponty ten ontolojisini ortaya koyduğu geç dönem eseri *Görünür ile Görünmez*’de görünürü görünmez ile ilişkisinde şu şekilde betimler: “Görünürün teninden söz ettiğimizde, (...) tensel varlık, tıpkı birçok katmanlı, birçok yüzlü,

derinliklerin varlığı, gizliliğin varlığı ve belli bir yokluğun sunulması gibi, Varlığın bir prototipidir, bedenimiz duyumsayan duyumsanır olarak, onun fevkalade bir türevidir ama Varlığın kurucu paradoksu zaten her görünürdedir (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 175). “Belirli bir görünür, belli bir dokunulur, parçası olduğu tüm görünüre, tüm dokunulura doğru döndüğü zaman, (...) ya da kendiyile onlar arasında ve aralarındaki ilişki sayesinde (...) bir [kendinde] Görünürlük, bir kendinde Dokunulurluk oluştuğu zaman, görme, dokunma vardır” (Merleau-Ponty, 2023: 179). Görünürlük “bedenlenmiş insan ve dünya buluştuğunda ortaya çıkar. Bu görünürlük, kısmi görünür bir şey değil, genel bir görünürlüktür.” (Bullington, 2013: 54).

Bunun karşısında görünmez ise “yapıyı veren, ancak kendileri ifadesiz kalan çizgilerin (...) gizli algısal ideallığıdır. Görünmez, (...) şeylere ‘logos’larını, anlamlarını verir. Görünmez hem algısal hem de dilsel anlam veren şeylerin ‘ideası’ veya iç astarıdır. Oyuna anlam katarlar, ancak kendileri gizli kalırlar.” (Bullington, 2013: 54). Başka bir deyişle boyutsal olarak yapılandırılmış dünyada görünmez boyut, görünür boyutun ‘iç çerçevesi’ olarak işlev görür. “Anlam *görünmezdir*, ama görünmez görünürle çelişki içinde değildir: görünürün kendisi de görünmezin iç yapısına sahiptir ve görünür-olmayan, görünürün gizli karşılığıdır, yalnız onun içinde ortaya çıkar, (...) onu orada göremeyiz ve onu *orada görmek* için her çaba onu yok eder, ama o görünürün *çizgisindedir* (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 275-276). Anlam boyutu olan görünmez, görünenin mantıksal zıttı değildir, yani görünen mutlak pozitif iken görünmez mutlak negatif değildir; aksine görünmez görünürle bir ortaklık içindedir: Görünenin görünmezi, görünmeyenin de görüneni vardır. Görünmez, fenomenal boyutta gördüğümüz algıladığımız bir görünür değildir. Onu görme, algılama çabası onun tamamen yitimiyle sonuçlanır. Merleau-Ponty anlamı bilincin ötesinde bir yere taşır. “Görünmez olan, dünyayı bilinç edimleri kurarak değil, görünenin kendisinin özel bir ‘boyutu’ olarak görünür kılar.” (Bullington, 2013: 54). Merleau-Ponty algı ve dil arasındaki ilişkiyi vurgulamak için şöyle diyecektir: “(...) algılanan şeyleri *görürüm*, aksine anlamlar görünmezdir.” (Merleau-Ponty, 2023:274). Anlam kendini görünenin içinde gizler. “Görünen, kendisini anlam olarak (...) vermez ama mesafeli ve aşkın kalır, anlam görünenin içinde görünmez kalır.” (Barbaras, 1994: 162). Dolayısıyla algıladığımız görünür dünyanın somut nesnelerle çevrili olmasının karşısında anlamın ve

konuşmanın/sözün görünmez dünyası son derece soyut ve idealdir. Diğer bir ifadeyle anlamın ideal ve görünmez boyutuna sadece dilsel bir ifade ile açılabiliriz. Dünya halihazırda oradadır ve bize verilir, konuştuğumuz ve düşündüğümüz her şey her zaman yaşam dünyası hakkındadır.

Merleau-Ponty görünürlüğü bir mevcudiyetten (presence) ziyade bir yokluk/na-mevcudiyet (absence) olarak betimler: “Görünürler” pozitifliğin mutlak bir tezahürü olmaktan ziyade, “bir yokluk çekirdeğinin etrafında toplanmaktan başka bir şey yapmazlar.” (Merleau-Ponty, 2023: 292). Başka bir deyişle görünür bir şey, mutlak, belirlenmiş, sınırlandırılmış ve nesnel bir mevcudiyet değil; muğlak ve belirlenmemiş, sınırlandırılmamış bir na-mevcudiyettir. O, tam da onu çevreleyen şeylerle ilişkisinde o şey olarak mevcut olduğu için değil, başka bir şey *olmadığı* için varolmaktadır. Merleau-Ponty bu görünür şeyi bir değişkenlik boyutu (dimension of variation) olarak betimler.²⁹ Renaud Barbaras şeylerin bir değişkenlik boyutu olmasını *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology* kitabında şu şekilde yorumlayacaktır:

Merleau-Ponty için ‘şey’(...) kendi içinde temellenen sınırlı ve belirli bir gerçekliğin varlığı, kısacası bir nesne olduğunu [belirtmez]. Şey dendiğinde ‘bir şey’ anlaşılmalıdır. (...) O, ‘şey’i başlangıçta verildiği şekliyle fenomenal gerçeklik olarak adlandırır ve (...) analizinin amacı, onun asla tamamlanmış, sınırlandırılmış, tamamen belirli bir şey formunda verilmediğini göstermektir (...) Şeyler yoktur, farklılıklar, vurgular, “dünyanın geçici” modülasyonları vardır (Barbaras, 2004: 192-193).

Barbaras, Merleau-Ponty’nin şey derken genel bir şeyden bahsettiğini vurgular ve bu genel şeyin kendini bir na-mevcudiyet olarak sunduğunu hatırlatır. Fenomenal/görünür bir şeyin sınırlandırılmamış ve belirlenmemiş olmasının nedeni tam da onun genel bir şey olmasından kaynaklanır. Fenomenal bir şeyi ancak bize deneyimin ilksel alanında nesne-öncesi bir şekilde verildiği haliyle sonsuz değişkenlik boyutundaki diğer şeylerle olan muğlak ve bulanık ilişkisinde bilebiliriz. Tam da bu nedenle konuşma ve anlamı da belirlenmiş, sınırları çizilmiş nesne anlamında herhangi bir ‘şey’ olarak tasarlayamayız. Dilsel anlam tam da genel bir şey olduğu için sınırlandırılmamış, belirlenmemiş, tüketilemez ve muğlak bir derinlik boyutudur. Diğer bir deyişle dilsel anlam sadece onu oluşturan gramer kurallarından

²⁹ Değişkenlik boyutunun açıklaması için EK 6’ya bakınız.

ibaret bir bütün değildir, bir göstergeler sistemi içindeki gösterenler zincirinin ögelerinden farklılaşan ve onların ötesine geçen bir değişkenlik boyutudur.

Barbaras'ın yorumuna göre değişkenlik boyutu Merleau-Ponty'nin derinlik ve fark/farklılık (*écart*) kavramlarından bağımsız düşünülemez. Merleau-Ponty'e göre görünür ya da algılanan dünyanın ontolojik boyutunu anlamak, onun farklılığa dayanan kendine has algısal mantığını kavramaktan geçer: "Algılanan dünya (resim gibi) bir sürü uzamsal-zamansal birey değil, bedenimin yollarının toplamıdır-Görünürün görünmezi." (Merleau-Ponty, 2023: 314). Dolayısıyla görünür dünyanın denklikler sistemine işaret eden bir mantığı vardır: Onun görünüşü ayırdedici olarak oluşturulur. Görünür dünyanın ayırdediciliği "ne psikofiziksel oluşumumuzun bir ürünüdür ne de bizim kategorilere dayalı olan aygıtımızın ürünüdür, ama iç yapısını bizim kategorilerimizin, (...) bizim 'öznelliğimiz'in açıklığa kavuştuğu bir *dünyadan* alınan parçadır." (Merleau-Ponty, 2023: 314). Görünür dünya belirlenmiş olamaz çünkü onun görünümü kurucu bir yokluk boyutunu içerir. Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'in çalışma notlarında görünenin mevcut olmayan bir boyut olduğunu belirtmek için şöyle yazacaktır: "Duyumsanır, görünür benim için hiçliğin ne olduğunu söyleme fırsatı olmalıdır. (...) Görünürün *nesnel* bir mevcudiyet (...) olduğuna inanmak bütünsel bir felsefi yanlıştır (...)" (Merleau-Ponty, 2023: 327).

Görünürü yokluk/na-mevcudiyet, sonsuz değişkenlik boyutunda sadece bir tezahür olarak ifade eden Merleau-Ponty, görünmez dünyayı ise hiçlik ile özdeşleştirecektir. "Hiçlik, görünmezden ne daha fazla (ne de daha az) bir şeydir." (Merleau-Ponty, 2023: 327). Görünmez dünyanın örtüsünü kaldırıp ona ilk defa dokunduğumuz, onu ilk defa gördüğümüz an her deneyimin ona göre şekilleneceği yeni bir düşünce boyutu açılır. Görünmez olan, ne fiziksel nesne türünden bir görünmez ne de görünürden tamamen soyutlanmış mutlak bir görünmezdir. Yine de görünmez ile görünür, dünyaya sıkı sıkıya bağlıdır çünkü o "*bu* dünyanın görünmezi, onun içinde yaşayan, onu ayakta tutan ve onu görünür kılan görünmezdir, onun içsel ve kendine özgü olanağı, şu var olanın Varlığıdır." (Merleau-Ponty, 2023: 194).

Dolayısıyla görünür dünya ve görünmez dünya arasında bir çelişki yoktur, onlar tek anlamlı bir Varlığın -bir madalyonun iki yüzü gibi görünür ve görünmez olarak yarılmaları sonucu oluşmuş- iki ayrı veçhesidir. Varlığın ya da tenin iki veçhesi olan görünür ve görünmez iç içe geçmiş (intertwining), çaprazlanmış ya da

kesişmişlerdir (chiasme): Görünürün görünmezi vardır, görünmezin de görünürü. Görünür ve görünmez birbiriyle özdeş değillerdir, hiçbir zaman mutlak anlamda çakışmazlar. Aralarında bir fark vardır, nitekim bu fark Kartezyen gelenekte olduğu gibi bir çatallanma ve Kantçı transandantal gelenekte olduğu gibi bir kutupluluk değil, bir mesafe ya da tenin kalınlığıdır. Tenin tersine çevrilebilirliğinde görünür boyut maddiliğin, yani algının, bedeninin ve doğanın tarafındayken görünmez boyut idealliğin, yani dil ve kültürün tarafındadır. Hem görünür şeyler hem de görünmez fikirler bu dünyadadır: İçinde yaşadığımız dünyayı algılarız ve tüm konuşmalarımız ve düşüncelerimiz ifadesini bu dünyaya dönerek bulur. Dil, içinden doğduğu dünyada işlev görür. Bu anlamda görünür ve görünmez birbirine indirgenebilir değildirler, aralarında bir süreklilik ve karşılıklılık ilişkisi vardır.

Dillon’a göre anlamın açığa çıktığı görünmez dünya iki analogi ile açıklanabilir: yansıma (reflection) ve aydınlatma (illumination). Bu analogilerin ikisi de hem gerçek hem de figüratif/metaforik anlama sahiptirler. Yansıtma analogisinde -tıpkı algının tersine çevrilebilirliğinde kendimi kendi bedenim üzerinden yansıtman/aynalaman, kendimi bir nesne üzerinden aynalamam, kendimi başka bir hissedenden beden üzerinden aynalamam gibi- dil ve dünya arasındaki ilişki aynalama (mirroring) anlamında bir tür yansıtmaya benzetilebilir: Dil bir ayna işlevi görerek dünyayı yansıtır. Dillon aynalama/yansıtma analogisini şu şekilde dile getirir: “Dil, dünyanın (...) aynalandığı ve düşünüldüğü ortamdır. (...) Aynalar dünyayı yeniden-sunmaz veya ayrı bir alanda kopyalamaz, kendilerinin de bulundukları ve görünür oldukları aynı dünyada önlerindeki yansıtırlar. Dil dünyayı tekrarlamaz ya da kopyalamaz, daha ziyade, dünyanın (...) anlamının (*sens*) açılma biçimidir.” (Dillon, 1988: 171). Dolayısıyla dilin ayna analogisi üzerinden tersine çevrilebilirliği dünyanın bize bir resim gibi yeniden sunulmasını değil, onun aynada olduğu haliyle yansıtılmasını verir. Tam da burada Merleau-Ponty’nin hem Kantçı geleneğin representasyon teorisine getirdiği eleştirinin hem de -fenomenolojik bakış açısıyla- yaşam dünyasına yaptığı vurgunun önemi gün yüzüne çıkmaktadır. Konuşma/söz, tıpkı bir ayna gibi, içinde yaşadığımız dünyayı yansıtır ve onu anlamlı kılar. Başka deyişle, konuşmada parçası olduğumuz görünür dünya kendisi üzerine dönerek dünyayı aynalar. Konuşmalarımız zorunlu olarak bu dünya üzerine ve bu dünya hakkındadır. Düşünce formunu alan konuşmalarımız ya iletişimde olduğumuz

başkalarına ya da kendimize yöneltilir. Konuşma, anlamını tam da birlikte yaşadığımız ve diyalog içine girdiğimiz kişilerle paylaştığımız dünyanın içinde bulur. Başka bir deyişle dünya hakkındaki hakikate başkalarıyla kurduğum sözel iletişimde onların beni aynalamasıyla ulaşırım. Ben ve başkasının paylaşılan yaşam dünyasındaki ortak kültür nesnesi olan dil, başkasının varoluşunu bana yansıtırken benim varoluşumu da ona yansıtır. Böylece başkası ve benim aramdaki ilişki tersine çevrilebilir bir ilişki haline gelir: Başkasının dünyası benim dünyam, benim dünyam başkasının dünyası olur. Konuşma, paylaşılan dünyayı anlamlı kılar.

Yukarıda bahsettiğimiz ayna analogisi, metaforik anlama sahip olduğu kadar gerçek anlama da sahiptir. Ayna, yansıtma özelliği sayesinde bize görünmez olan dünyayı görünür kılar. Tıpkı bir aynaya baktığımızda aynanın sadece o anda bize görünmez olan alanı parçalı bir şekilde yansıtması gibi, dünyayı yansıtan ayna görüntüsü onun toplam bir görüntüsünü vermez, bütün halindeki görünür dünyanın sadece bir parçasını görünür kılar.

İkinci analogi olan aydınlanma analogisi aynı zamanda görünen ile görünmeyen arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi açığa çıkaracaktır. Ayna analogisinde de belirttiğimiz gibi, görünür dünyayı bütünlüğünde algılayamayız çünkü bakışımız her zaman parçalıdır ve gördüğümüz şey her zaman bizim birinci şahıs bakış açımıza göre değişir. Bu nedenle ben ve başkası dünyayı aynı şekilde değil, sadece kendi orijinal bakış açılarımızdan görüp anlamlandırırız. Aydınlanma analogisi tam da bu görme deneyimi konuşma deneyimine dönüştüğünde, bedenini dilin tenine ilerlediğinde³⁰, algılanan dile geldiğinde ve bir anlam kazandığında devreye girer: Dile gelen, görünür olana ışık tutar, görünür dünya algımızı keskinleştirir, ancak konuşulan dilin kendisi hala görünmezdir. Kendileri görünmez olan konuşma ve anlam algıladığımız dünyayı aydınlatarak bize görünür kılar. Diğer bir ifadeyle “Dilin teni bizim aracılığımızla kendisini aydınlatan dünyadır (...) dünyayı aydınlatmak (...) aynı zamanda zorunlu olarak kendini de aydınlatmaktır. Hiçbir ilişkinin diğerinden ayrı olarak anlaşılamadığı bu karşılıklı ilişki, tersine çevrilebilirlik ilişkisidir.” (Dillon, 1988: 171-172). Dillon aydınlanma analogisine ilişkin yorumunu şu şekilde dile getirir: “Tersine çevrilebilirlik unsuru, görünenin

³⁰ Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere tenin tersine çevrilebilirliğinde ten, bedenini teni ve dilin teni olarak yarılacaktır.

görünmeyen tarafından aydınlatılması kavramıyla birlikte devreye girer. Nasıl bir portrenin gözlerindeki gözden kaçan (yani görünmez olan) ışık parıltısı o tabloyu görünür hayata getiriyorsa dilin görünmez idealliği de dünyayı aydınlatır ve anlaşılabilirliğini görünür kılar.” (Dillon, 1988: 171). Dolayısıyla aydınlanma analojisinde gördüğümüz üzere, görünür ve görünmez arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin gösterilmesi, bir sonraki alt bölümümüzün konusu olan algı ve dil arasındaki ilişkinin de tersine çevrilebilir bir ilişki olduğunu açığa çıkaracaktır.

4.2. ALGI VE DİL ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ

Merleau-Ponty, dil felsefesinin tüm dönemleri boyunca hem empirist ve entelektüalist geleneklerden kaynaklı ontolojik düalizmi hem de döneminin pozitivist ve yapısalcı geleneklerinden kaynaklı dili içkinlik alanına hapseden indirgemeci yaklaşımları aşmak için algı ve dil arasındaki ilişkiyi sorgulamıştır. Nihayetinde “[a]lgılayan ve konuşan aynı varlıktır. Algının incelenmesi konuşma gerçeğini, anlam fenomenini göz ardı edemez. (...) konuşan kişi, algılanan bir dünyaya açılan kişinin ta kendisidir.” (Barbaras, 1994: 301). Orta döneminde *Fundierung* ilişkisi üzerinden bedensel jestler ve ifade fenomeni ile kurulan algı/beden ve dil ya da sessizlik ve dil arasındaki paralellik, son dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*’de yerini nihai hakikati açığa çıkaracak olan tenin tersine çevrilebilirliğine bırakacaktır. Tenin tersine çevrilebilirliğinde, anlam artık tenin anonim bir şekilde kendi üzerine katlanarak bedenini teni ve dilin teni olarak yarılmaya sonucu açığa çıkacaktır. Bu sebeple *Görünür ile Görünmez*’de “[i]fadeyi, tenin tersine çevrilebilirliğindeki bir değişim olarak kavramalıyız.” (Dillon, 1988: 214). Böylece “ten söze, söz de tene dönüşür.” (Gill, 1991: 143).

O halde şimdi Merleau-Ponty’nin tamamlanmamış son eseri olan *Görünür ile Görünmez*’de görünür dünyadaki algıdan görünmez dünyadaki dile geçişin nasıl mümkün olduğu sorgulamasıyla başlayan algı ve dil ile dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini incelemeye başlayabiliriz.³¹

³¹ Ne yazık ki Merleau-Ponty’nin ani ölümü nedeniyle kesintiye uğrayan *Görünür ile Görünmez*’de algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini gösterme projesi yarım kalmıştır. Bu nedenle onun *Görünür ile Görünmez*’in “Sorgulama ve Görü” ve “İç-İçelik-Kesişme” bölümlerinde bu konu üzerine yazdığı kısımlar hem oldukça kısıtlıdır hem de bir giriş niteliğindedir, dolayısıyla

[O] zaman sorun, tüm bunların ötesinde “zekâ düşünceleri”nin nasıl kurulduğunu, ufkun ideallikinden “saf” ideallığa nasıl geçildiğini ve hangi mucizeyle, özellikle bedenimin ve dünyanın doğal genelliğine, yaratılmış bir genellik, bir kültür, ilkinin yeniden ele alıp düzelter bir bilgi eklediğini bilmek sorunudur. Ama sonuç olarak (...) bu saf düşüncellik [ideallik] zaten duyusal bedeninin eklemlerine, duyumsanır şeylerin konturlarına yayılır, (...) kendi açmadığı yolların içinden kayar, kendisinin açmadığı ufukları değiştirir, (...) Sadece şunu söyleyelim, saf düşüncelliğin kendisi tensiz değildir ve ufuk yapılarından kurtulmamıştır: Başka bir beden ve başka ufuklar söz konusu olsa da onlar sayesinde yaşar. Sanki duyumsanır dünyayı canlandıran görünürlük tüm bedenlerin dışına değil, daha hafif, daha saydam başka bir bedene göç ediyormuş gibidir, sanki bedeninin tenini dilin teni için terk ederek ten değiştiriyor ve böylece özgürleşiyor ama her koşuldan kurtulmıyor gibidir (Merleau-Ponty, 2023: 195-196).

Bu pasajdan anladığımız üzere Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’de tanıştırdığı tenin tersine çevrilebilirliği tezi ile *Algı’nın Fenomenolojisi*’nde ortaya koyduğu *Fundierung* ilişkisini ve Gestalt teorisine dayanan figür-zemin ilişkisini³² farklı bir boyuta taşıyarak geri çağırır. Diğer bir ifadeyle Merleau-Ponty, algının önceliği tezinden hareketle ileri sürdüğü *Fundierung* ilişkisini ve erken dönem algı fenomenolojisini üzerinde şekillendirdiği Gestalt teorisini son dönem eserinde bile tam anlamıyla terk etmeyecektir. Bu nedenle Merleau-Ponty’nin geç dönem ten ontolojisi terminolojik dönüşümüne rağmen erken dönem fenomenolojisini kucaklar: “‘Fenomen’, ‘Gestalt’ ve ‘ten’ aynı temel gerçekliği adlandırır”: “Algılanan dünya, tüm akılcılığın, tüm değerlerin ve tüm varoluşun her zaman varsayılan temelidir.” (Dillon, 1988: 174; Merleau-Ponty, 1964a: 13). Tıpkı bir Gestalt yapısı olarak algının bir ufuk ya da arka plan karşısındaki bir figür ya da ön plan olarak belirmesi

henüz bir bütünlük halinde sunulamamıştır. Bu nedenle, bu konu üzerine yazılan ikincil kaynaklar da son derece sınırlıdır. *Görünür ile Görünmez*’in çalışma notlarından anladığımız üzere Merleau-Ponty, eğer *Görünür ile Görünmez*’i tamamlayabilseydi muhtemelen “İç-İçelik- Kesişme” bölümünde zeminini hazırladığı ten ve tersine çevrilebilirlik kavramları üzerinden öznelarasılık teorisini de içeren bir algı ve dil ontolojisi ortaya koyacaktı. Bu bölümde onun hem kitabın tamamlanmış kısımlarında hem de çalışma notlarında tersine çevrilebilirlik ve dil üzerine yazdığı pasajlar parça parça derlenerek algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

³² *Algı’nın Fenomenolojisi*’nde Merleau-Ponty’nin algı fenomenini belirgin kılmak için başvurduğu Gestalt psikolojisinin figür-zemin ilişkisi şu şekilde betimlenebilir: Gestalt belirlenmemiş, muğlak, opak, tema-öncesi ve tüketilemez bir derinlik olarak verili dünyanın arka plan/ufuk olduğu bir zeminde algıladığımız her şeyin bir figür olarak belirdiği ya da ön plana çıktığı anlamlı bir bütündür. Bir şeye dikkatimizi odaklayıp ‘orada bir şey var’ dediğimizde ön plana çıkmış olan o figürü, arka planında onu çevreleyen ya da sarıp sarmalayan diğer şeylerle ilişkisi içinde ilksel ve muğlak bir şekilde deneyimleriz.

gibi, kelimeler de her zaman kültürel, tarihsel ve evrimsel bir ufuk ya da arka plan karşısındaki bir figür olarak belirirler. Dolayısıyla kelimelerin anlamı bu tarihsel ve kültürel bağlama dayanan tortulaşmış bir dil aracılığıyla ortaya çıkar: “Görünür olandan ideal olana geçiş nesnelerin teninden bir kopuşu gerektirse de yine de başka bir tene, kelimelerin [dilin] tenine (yani bir tür gösterenlere) bağlı kalır.” (Dillon, 1988: 217). Merleau-Ponty bu düşüncesini şöyle vurgular: “O halde tene yabancı olamayan, ona eksenlerini, derinliğini, boyutlarını veren bir [ideallığı] kabul etmek zorunda kalacağız.” (Merleau-Ponty, 2023: 194-195). Her ne kadar dilin ideallığı tenin bir veçhesi olsa da bu ideallık ya da düşünce hala bu dünyanın ideallığıdır, görünür algı dünyasından ya da bedensellikten bağımsız düşünülemez ve her defasında bedenin teninin içine düşer. Nihayetinde “[d]il, dünyanın varlığının gizemini barındırmak şöyle dursun, kendisi bir dünyadır, kendisi bir varlıktır (...) Dolayısıyla dünya hakkındaki felsefi sorgulama, dilin içinde yinelendiği için, dünyanın kendisinden onun hakkında söylediklerimize gitmekten ibaret değildir.” (Merleau-Ponty, 2023: 128). Dilin temelinde her zaman algılanan dünya vardır: İdeallığı oluşturan dil, sessiz deneyim dünyasından doğar, onun içinde ikamet eder ve tüm göndermeleri bu sessiz dünya üzerinedir. Bu sebeple tortulaşmış dilde açığa çıkan anlam da algı dünyası üzerinde temellenmiştir. Diğer bir deyişle ideal ve “soyut dilsel ifadelerin temelini oluşturan şey, bedenin dünya üzerindeki algısal tutunmasıdır.” (Low, 2024: 19). Yapısalcı dilbilimcilerin yaptığı gibi, dili ya da dilin tenini algılanan dünya ya da bedenin teni yerine geçirmek, onu özgürleştirmekten ziyade, kendisinin ötesinde başka bir kavrama gönderme yapamayan tortulaşmış dilin kuralları içine hapsedmekle sonuçlanacaktır. Halbuki Merleau-Ponty’e göre tortulaşmış “[d]il, dünyayla algısal karşılaşmamıza karşı çıkmaz, ancak algısal dünyayı daha kesin bir ifadeye getirmeye yardımcı olur.” (Low, 2024: 27). O halde dilin teni anlamları dönüştürmek için bedenin teninden ayrılarak tekrar ona geri döndüğü takdirde özgürleşebilir. Başka bir ifadeyle dilin teni ancak bedenin teni ile tersine çevrilebilir bir ilişkide olduğu sürece zincirlerini kırabilir çünkü ikisi de aynı tendendir. “O halde dilden bahsetmek için onun temelinden başlar ve onun temeline döneriz. Ancak arada bir şeyler olur. İfade gerçekleşir ve başka bir dünya, bir anlam dünyası kurar. Algısal dünya, görünür dünya, artık fikirler dünyasında, görünmez dünyada ikiye katlanmıştır.” (Dillon, 1988: 209). Görünür dünya ve görünmez dünya

böylece içsel bir karşılıklılık ilişkisi, çaprazlanma, kesişme ile iç içe geçerler. Dolayısıyla ufkun ideallüğinden/algısal ideallikten saf ideallığe/dilsel ifadenin ideallığıne, algıdan dile, görünürden görünmeze, ideden tene ya da “sessiz dünyadan konuşan dünyaya” geçiş bunların arasında kurulacak tersine çevrilebilir bir ilişkiyle mümkündür (Merleau-Ponty, 1968: 154).

Sessiz bakış sözle sonuçlandığı zaman ve buna karşılık, söz adlandırılabilir ve söylenebilir bir alan açıp, orada kendi hakikatine göre kendi yerine yerleştiği zaman, kısaca görünür dünyanın yapılarını dönüştürüp zihnin bakışı (...) olduğu zaman, bu hep, hem dilsiz algıyı hem de sözü destekleyen ve tenin yüceltilmesiyle olduğu kadar düşüncenin neredeyse tensel bir varoluşuyla tezahür eden aynı temel [tersine çevrilebilirlik] fenomeni sayesinde (Merleau-Ponty, 2023: 198).

Burada, tam da Merleau-Ponty’nin ten ontolojisinde hiper-diyalektik³³ bir yöntem izleyerek ortaya koyduğu algı/bedenin teni ve dil/dilin teni arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin anlamı ne şekilde açığa çıkardığını gözlemleyebiliriz. Aynı zamanda Merleau-Ponty’nin ifade ve tortulaşma üzerinden kurduğu *Fundierung* ilişkisinin nasıl bir tersine çevrilebilirlik ilişkisine dönüştüğüne ya da tersine çevrilebilirlik ilişkisinin aslında *Fundierung* ilişkisinden bağımsız düşünülemeyeceğine tanık oluruz. Tersine çevrilebilirlik kavramıyla “ifade ve tortulaşma döngüsü (...) artık bilincin şöyle ilişkisi olarak değil, tenin kendisiyle ilişkisi olarak algılanmaktadır.” (Dillon, 1988: 219). Ten ya da Varlık bir öz-dolayım ile anonim bir şekilde kendi üzerine katlanarak kendini olduğu şeyden ayırıştırır, bedenin teni ve dilin teni olarak yarılarak dünyayı görünür kılar. Algılayan beden/bedenin teni, bedensel jestlerin ifadesi ile dünyaya açılır ve dünya, bedenin teninin üzerine katlanarak konuşmanın erken bir formu olan algısal anlamı açığa çıkarır. Bedensel jestler ile açığa çıkan bu algısal anlam, konuşmaya/sözel jestlere ilerler. Bu noktada dilin teni, algısal anlamı daha düzenli bir şekilde ifade etmek için tortulaşma aracılığıyla algısal anlamın üzerine geri dönerek katlanır; kültürün, sanatın, bilimin, geleneğin yerleşmeye ve gelişmeye başladığı sözel anlamı doğurur. Böylece deneyimin tüm yönleri olan algı ve dil, algı ve dünya, dil ve dünya aynı anda birbirlerini etkileyerek birbirinin üzerine katlanırlar ve böylece birbirleriyle iç-içe geçerler. Özetle, “[b]eden ve dil arasındaki analogi, anlam üretiminde her ikisinin

³³ Merleau-Ponty’nin hiper-diyalektik yönteminin açıklaması için EK 7’ye bakınız.

de dünyayla rezonansa girmesine izin veren tersine çevrilebilirlikte temellenir: Hem beden hem de dilin anlamlandırmasında yansıtılan dünyevi anlamlardır. (...) dünyadan alınan anlam, onu bilgilendirmek için dünyaya geri döner.” (Dillon, 1988: 219). Başka bir deyişle “sanatsal ve dilsel ifadenin ilk yollarını açarken öncelikli olan bedenin dünyayla aktif ilişkisidir.” (Low, 2024: 20). Dolayısıyla yukarıda da bahsettiğimiz gibi Merleau-Ponty, bu geç dönem eserinde de ifade ve tortulaşma/yüceltme ya da algı ve dil arasındaki ilişkinin asimetrik olduğunu vurgular. Merleau-Ponty, “İç-İçelik ve Kesişme” bölümünün kapanış cümlesinde algı dünyasını öncelikli kılan hiper-diyalektik ilişkiyi şu şekilde ifade edecektir: “Ve anlamamız gereken şey şudur, bu görüşlerin birinden diğerine, diyalektik³⁴ bir ters dönüş yoktur; onları bir sentezde yeniden bir araya getirmemiz gerekmez: Onlar nihai hakikat olan [tersine çevrilebilirliğin] iki yönüdür.” (Merleau-Ponty, 2023: 199). Bu bağlamda Merleau-Ponty’e göre algı ve dil arasındaki hiper-diyalektik ilişki, “sentez gerektiren parçaların birbiri ardına gelen karşılıklı ilişkisi değil, zaten yapısal (Gestalt) bir bütün oluşturan yönlerin eşzamanlı tersine çevrilebilirliğidir.” (Low, 2024:27).

Merleau-Ponty’nin algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini ortaya koyduğu bir diğer pasajı şu şekilde inceleyebiliriz:

Söz, görünürün teni gibi anlamların bütünlüklü bir parçasıdır, onun gibi bir varlık aracılığıyla, Varlıkla ilişkilidir (...) bedenin kendini duyumsarken dünyayı duyumsaması gibi başka anlamları ağına çeken doğal bir büyüye sahiptir. Burada, gerçekte, aralarında paralellik veya analojiden ziyade dayanışma ve iç içe geçme vardır: (...) Artık üstümüzde özler, tinsel bir göze sunulan somut nesneler yoktur, ancak altımızda bir öz, gösteren ve gösterilenin müşterek damarları, uyuşum ve [tersine çevrilebilirlik] vardır, tıpkı görünür şeylerin tenimizin gizli kıvrımları olması ve bedenimizin, gene de görünür şeylerden biri olması gibi (Merleau-Ponty, 2023: 154-155).

Bir varlık olan konuşma ya da dilin teni gösterenler zinciri aracılığıyla ideallığe açılarak Varlığa karışır ve diğer bir varlık olan bedenin teniyle bu ideallik, algı dünyasına yerleşerek görünmez anlamları görünür kılar. Bu ideal düşünceleri ilk başta göremesek, duyamasak bile orada olduklarını biliriz ve ilk görme anında yeni bir düşünce boyutu açılır. Konuşma/dilin teni, görünmez ve ideal bir düşünce boyutu

³⁴ Hegel’in diyalektik yönteminin açıklaması için EK 8’e bakınız.

olsa dahi nihayetinde algı dünyasına geri dönen “bu dünyanın görünmezi, onun içinde yaşayan, onu ayakta tutan ve onu görünür kılan görünmezdir, onun içsel ve kendine özgü olanağı, şu varolanın Varlığıdır.” (Merleau-Ponty, 2023: 194). Dilin teni ve bedenini teni ya da algı ve dili birbirinden ayrı düşünemeyiz, onlar Varlığın/teninin birbiriyle iç içe geçmiş varlıklarıdır. Dolayısıyla tek başlarına algı ve dil yoktur, tek bir mevcudiyet olan Varlığın ya da teninin içinde onların mevcudiyetleri birbirine karışarak aynı şey haline gelirler. “Her ikisi de tezahür eden Varlık olduğu (...) algılayan ve konuşan aynı şey olduğu sürece, duyulur ve anlaşılır olan birbirinden ayırt edilemez. Ancak tezahür ettirdikleri tam olarak Varlık olduğu sürece, bu ayrımsızlık bir birlik tarafından aşılamaz, duyulur ve anlaşılır olan bir mevcudiyetin sergilenmesinde birbirleriyle birleşirler.” (Barbaras, 1994: 304). Algı/bedenin teni dile/dilin tenine doğru ilerlediği, dil de algıya doğru ilerlediği sürece kendileri olan varlık boyutlarıdır, nihayetinde onlar evrensel boyut olan Varlığa karışırlar: “Duyulur dünya ve anlaşılır dünya Varlığı kuşatır, öyle ki Varlık onlardan başka değildir, ama bu Varlığın mutlak derinliğini korumasının yoludur, böylece duyulur ve anlaşılır olan da onun içinde aynı oranda kapsanır.” (Barbaras, 1994: 306). Dünyanın teni, algılayan beden ile ifade eden jestin birbirlerinden farklılaşarak birliğe geldiği Varlıktan başka bir şey değildir.

Algılayan beden ile ifade eden jestin arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi, ben ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini de açığa çıkaracaktır. Merleau-Ponty ben ve dünya arasındaki bu tersine çevrilebilirliği *Görünür ile Görünmez*’in çalışma notlarında şu şekilde ifade eder: “Algılayan biz değiliz, kendini orada algılayan şeydir, -konuşan biz değiliz, sözün derinliğinde kendisiyle konuşan hakikattir- insan doğasına dönüşmek, doğanın insanına dönüşmektir (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 240). Dünyanın derinliklerine doğru hareket ettiğimizde orada bizi çağıran anonim bir şey olduğunu hissederiz. Ham varlık olan hakikatin açığa çıktığı bu ilksel alanda artık algının ve konuşmanın sahibi ve kaynağı biz değildir, tam da hakikatin kendisidir. Kişi-öncesi ve anlam öncesi olan varlıkta “dünyanın sessiz veya dolaylı seslerine veya jestlerine katılır” ve dünyanın teniyle iç içe geçeriz (Mazis, 2016: 277).

4.3. METAFORİK DİL VE DÜNYA ARASINDAKİ TERSİNE ÇEVİRİLEBİLİRLİK İLİŞKİSİ

Görünür ile görünmez ve algı ile dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini gösterdikten sonra bu alt bölümde iç-referanslılık ve dış-referanslılık tartışmasının bir uzantısı olarak dil ve anlam ya da dil ve dünya/dünyanın teni arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini daha derinlemesine inceleyeceğiz. Nihayetinde Merleau-Ponty felsefesinde, dünya ya da dünyanın teni algı dünyası ile eşitlendiği için dil ve dünya arasındaki bu tersine çevrilebilirlik ilişkisinin algı ile dil ve görünür dünya ile görünmez dünya ilişkisinden bağımsız düşünölemeyeceğini, bir noktada tüm bu tersine çevrilebilir ilişkilerin birbirleriyle iç içe geçtiğini göreceğiz. Çalışmamızda şimdiye kadar gördük ki tersine çevrilebilirlik kavramı asimetrik bir doğaya sahiptir: Tıpkı algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin algının dile göre öncelikli kılındığı asimetrik bir ilişki olması gibi, (dilin dış-referanslılığını gösteren) yaratıcı dil ve (dilin iç-referanslılığını gösteren) kurumsallaşmış/empirik dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi de yaratıcı dilin empirik dile göre öncelikli olduğu asimetrik bir ilişkidir. Tersine çevrilebilirlik ilişkisinin asimetrik bir doğaya sahip olması tam da Merleau-Ponty'nin bu ilişkinin algının önceliği tezinden, *Fundierung* ilişkisinden ve Gestalt teorisinden bağımsız düşünölemeyeceğini ileri sürmesinden kaynaklanır. Bu doğrultuda, *Fundierung* ilişkisine bağlı olarak sessiz ve ilksel algı dünyasının her zaman dilin temelinde yattığını dolayısıyla da yaratıcı, orijinal dilin tortulaşmış dilin temelinde yattığını söyledik. Yine Gestalt yapısına bağlı olarak, empirik dilin bir figür olarak belirlediği ve sessiz ve yaratıcı dilin ufukları tarafından kuşatıldığı, parça-bütün ilişkisi olduğunu gösterdik. Başka bir ifadeyle dilin iç-referanslılığı ve dış-referanslılığı arasındaki asimetrik tersine çevrilebilirlik ilişkisini ortaya koyduğumuz bölümde dedik ki göstergeler zinciri içinde bir gösterenin bir gösterilene göndermede bulunduğu takdirde ortaya çıkan anlam kelimenin anlamının yalnızca bir parçasıdır. Oysaki onun temelinde, “onun ötesinde, her zaman yeni ve beklenmedik kullanım biçimlerinde kendini gösteren bir anlam halesi” vardır; bu iki anlam içsel ve karşılıklı bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi içinde bir süreklilik ve bütünlüğe sahiptir (Merleau-Ponty, 2023: 128). Bahsi geçen tartışmayı derinleştireceğimiz bu bölümde ise Merleau-Ponty'nin dil/ten ontolojisi ile ulaşmayı

hedeflediği nihai hakikatin, dilin dış-referanslılığı (algı dünyası; yaratıcı dil) ile iç-referanslılığının (tortulaşmış dil), algı dünyası ve dilin, görünür dünya ile görünmez dünyanın ya da beden teni ve dilin teninin kesişim noktasında kendini metafor kavramı ile açacağını ileri süreceğiz. Diğer bir deyişle algı dünyasından dile geçişi mümkün kılan tersine çevrilebilirlik ilişkisinin kalbinde metaforik dil edimleri yatar. Edie bu durumu şu şekilde ifade edecektir: ““Bilinen”den “henüz bilinmeyene” doğru ilerlerken metaforlar üzerine metaforlar inşa edecektik. Kelimelerin metaforik kullanımı “yeni” anlamın keşfinin öncelikli aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.” (Edie, 1976: 166).

Merleau-Ponty erken döneminden geç dönemine kadar geçen tüm felsefi kariyeri boyunca eserlerinde son derece yoğun bir şekilde metaforik bir dil kullanmıştır. Her ne kadar Merleau-Ponty’nin kendisi bir metafor teorisi ortaya koymamış olsa da -hatta eserlerinde metafor üzerine yazdıkları birkaç pasajdan öteye geçmese de- eserlerinde metaforik bir dil kullanmış olması³⁵ Renaud Barbaras, James M. Edie, Jerry H. Gill, Glen Mazis gibi belli başlı Merleau-Ponty yorumcularının arasında farklı bakış açıları ortaya koyacakları metafor teorileri ileri sürmelerinin önünü açmıştır. Edie’nin Merleau-Ponty’nin metaforik dili üzerine yazdıkları oldukça kısıtlıdır. Barbaras ve Gill metaforik dili nispeten daha kapsamlı ve ayrıksı bir şekilde yorumlamışlardır. Mazis ise kendi düşüncesini Barbaras ve Gill’in ortaya koyduğu fikirler üzerinden derleyerek ortaya koymuştur. Çalışmamızın temel araştırması tersine çevrilebilirlik kavramı olduğu için bu metafor teorileri tersine çevrilebilirlik kavramı çerçevesinde sınırlı tutulacaktır.

Edie’ye göre felsefe tarihi boyunca pek çok filozof, geleneksel anlamda metaforları sadece teolojiye, şiire, edebiyata ait bir ifade biçimi olarak düşünmeleri nedeniyle küçümsemiş; felsefenin bu anlatım biçiminden bilinçli bir şekilde kaçınması ve onu göz ardı etmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu genel kanıya Edie, “[ş]urası kesindir ki günümüze kadar gelen tarihsel dilin neredeyse tamamı metaforik ifadenin inşa edilmiş katmanlarından oluşur ve filozoflar yalnızca dilin doğası hakkındaki bilgisizlikleri nedeniyle metaforik dilin pençesinden kurtulduklarını iddia edebilmişlerdir” şeklinde karşı çıkacaktır (Edie, 1976: 161). Barbaras, Mazis ve

³⁵ Merleau-Ponty’nin geleneksel metafor teorilerine eleştirisi için EK 9’a bakınız.

Gill'e göre metafor hakkındaki bu genel kanı doğrultusunda yorumcular Merleau-Ponty'nin metafor ile neyi kastettiğini sorgulamadan onun eserlerini “çoğu kez “metaforik” olmakla eleştirmiş”, ““felsefi olmamak”la nitelendirerek küçümsemiş”, dolayısıyla bu eserler üzerine yürütülen tartışmalar “onun felsefesinin içeriğini açıklama (...) çabasında metaforun temel rolünü göz ardı etmiştir.” (Barbaras, 1994: xxix; Mazis, 2016: xxi; Gill, 1991: xiv). Mazis, Merleau-Ponty'nin eserlerinde metaforik dil kullanmasından dolayı onu felsefi olmamakla suçlayan yorumcularının küçümseyici tavrı karşısında onun “bu metaforları alıp onların çağrışımlarını ve imgelerini yeni düşünce yollarına doğru takip ederek daha derin bir anlam geliştirmelerine izin verdiğini” ileri sürecektir (Mazis, 2016: xxi). Gill, “Merleau-Ponty'nin yazılarının, özellikle de başlıca eserlerinin kelimenin tam anlamıyla metafor içinde debelenmesinin tesadüf olmadığını” dile getirir, ona göre Merleau-Ponty için “felsefenin kendisi aslında metaforik bir girişim”dir, Merleau-Ponty “metafor yoluyla *felsefe yapıyor*. (...) Gerçekten metaforik olarak düşünüyor” (Gill, 1991: 137, 140, xiii). Ona göre felsefe ve metaforik ya da yaratıcı dil arasında derin bir ilişki vardır. Bu sebeple Merleau-Ponty'nin eserlerinin metaforik karakterinin görmezden gelinmesi onun felsefesinin anlam derinliğinin neredeyse yitimiyle sonuçlanır. Gill, *Merleau-Ponty and Metaphor* kitabında Merleau-Ponty için metaforun önemini ve önceliğini şu şekilde vurgular:

Merleau-Ponty'nin felsefesinde metaforun önceliği hiçbir yerde metaforik imgelerin son derece zengin gösterimi dışında kendi çalışmasını yürütmenin hem imkânsız hem de yararsız olduğunu düşünmesi kadar basit ama son derece önemli olgudan daha güçlü ve açık bir şekilde kanıtlanmamıştır. Gerçekten de Batı geleneği tarihindeki başka hiçbir filozofun düşüncesini geliştirme ve ifade etme aracı olarak metaforik tarza bu kadar yoğun bir şekilde güvenmediğini iddia etmek mümkündür. Merleau-Ponty'nin eserlerinde figüratif imgelerle dolu olmayan sayfaların neredeyse olmadığını söylemek yanlış olmaz (Gill, 1991: 129-130).

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Merleau-Ponty, metafor ile geleneksel anlamdaki “sözcüklerin belirli bir referansa sahip olduğu ve metaforların bu referansların estetik açıdan hoş bir karşılaştırmayla “aktarılması” ya da “bir varlığın anlamının, onları karşılaştırmaya getirmek için diğerine basit bir şekilde aktarılması”nı kastetmemekte hatta bu geleneksel anlayışı reddetmektedir (Mazis, 2022: 9). Barbaras, Merleau-Ponty'nin zamanına kadar metafor kavramını geleneksel bakış açısıyla ele alan dil teorisyenlerinin bu kavramı yanlış değerlendirdiklerini,

Merleau-Ponty'nin kendine özgü dil felsefesinde -özellikle de ten kavramını merkeze alan ontolojisinde- kullanacağı metaforik dilin ise geleneğin karşısında yepyeni bir bakış açısı sunacağını ileri sürer. Zira metaforik dilin dekoratif ya da ikame edici bir role sahip olduğunu varsaymak "onun varoluşçu ya da dilsel olsun bedenlenmenin eksensel karakterine ilişkin merkezi kavramıyla kesin bir şekilde çelişir." (Gill, 1991: 152). Şimdiye kadar çalışmamızda gördüğümüz üzere Merleau-Ponty dil felsefesinde metaforik dil ile konuşan dil, işlevsel dil, otantik dil, şiirsel dil, edebi dil, yaratıcı dil, sanatsal dili birbiri yerine kullanmaktadır.

Metafor, tam da Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nden başlayarak ani ölümü nedeniyle tamamlayamadığı *Görünür ile Görünmez*'e kadar olan tüm eserlerinde şiirsel, edebi ve yaratıcı bir dil kullanmasından kaynaklanır. Dilin yaratıcı, şiirsel ve edebi kullanımı anlamına gelen metaforik dil onun felsefesinin kalbinde yatar. Mazis'e göre "Merleau-Ponty, şiirsel dilin felsefeyi düşünmek ve yazmak için hayati önem taşıdığını hissetti." (Mazis, 2016: 293). Sellheim ise bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: "Görünüşe göre filozof bir şair olmalı ve Merleau-Ponty böyle bir değişimi hem talep ediyor hem de hayata geçiriyor." (Sellheim, 2010: 261). Merleau-Ponty *Sens et non-sens* kitabında felsefe ve edebiyat arasındaki derin ilişkiyi şu şekilde dile getirecektir:

Artık edebiyatla ve felsefenin görevleri birbirinden ayıramaz. Kişi, dünya deneyimine ses vermekle ve bilincin dünyaya nasıl kaçtığını göstermekle ilgilendiğinde artık mükemmel bir ifade şeffaflığına ulaşma konusunda kendine güvenemez. Felsefi ifade, eğer dünya "hikâyeler" dışında ifade edilemeyecek ve bir bakıma işaret edilebilecek bir dünyaysa edebi ifadeyle aynı belirsizlikleri varsayar (Merleau-Ponty, 1964b: 28).

Algının Fenomenolojisi'nde henüz çok belirgin olmasa da onun *Görünür ile Görünmez*'de kullanacağı metaforik ve sanatsal dil gitgide yoğunlaşacak, daha güçlü imgelerin kullanımıyla belirgin hale gelerek doruk noktasına ulaşacaktır. Bunun nedeni, Merleau-Ponty'nin erken dönem dil fenomenolojisinde sessizlik ve dil arasında kurduğu ilişkininin Kartezyen geleneğin ikili dilini henüz aşamamış olmasının onu geç döneminde dolaylı bir yöntemle ortaya koyduğu ten ontolojisinde tam da gelenekten kaynaklı ikilikleri aşmak için ilksel algı dünyasının anlam derinliklerine açılan ve dünyanın teninin bizimle diyaloga girdiği daha sanatsal, şiirsel ve yaratıcı bir dil kullanmaya yönelmiş olmasıdır. İlksel algı ve yaşam dünyasının ontolojik anlamı imgelerle ve duygu yoğunluklarıyla bezenmiş mecazi,

belirlenmemiş, muğlak anlamlara gebe bir anlatım biçimi ile konuştuğumuzda çok daha somut bir şekilde açığa çıkacaktır. Bu nedenle Merleau-Ponty'e göre şiirsel, edebi ve yaratıcı dil felsefenin kendisini ifade etmesi için en iyi yoldur: "Dilin bu seviyedeki şiirsel ifadesiyle ortaya çıkan şey "felsefenin temasıdır" çünkü bu, [dolaylı] ontolojiyi kuran algısal dünyayla olan o kökensel veya ilksel teması ifade etmenin yoludur." (Mazis, 2016: 295). Yine Sellheim benzer bir yorumda bulunur: "Metafor ve semantik olarak belirsiz duyuşal çağrışım, bu nedenle Sözcük ile dünya arasındaki ilksel bağları arayan bir araştırma tarzının gerekli dilbilimsel yollarıdır." (Sellheim, 2010: 261). Diğer bir ifadeyle Merleau-Ponty'e göre filozof, dili sessizlikle çelişen bir şey olarak görmeyi bırakmalı, dili sarıp sarmalayan sessiz yaşamın örtüsünü kaldırıp dil ile dünyanın sessizce şarkı söylemesine alan açacak ilksel algı düzeyine geçmeli, böylece ikisi arasında tortulaşmış dilde olandan başka ve yeni türden bir bağ kurmalıdır. Dil ile dünya arasında kurulacak ilksel ilişki şiirsel dilde hayat bulan bir sessizlik duygusunu yeşertir. Dillon'a göre "Merleau-Ponty çemberin ötesini gören ve dilin yaşamını onu besleyen şeyler arasında algılayan biridir" (Dillon, 1988: 209).

Dil bir hayattır, bizim hayatımız ve şeylerin hayatıdır. Dil hayatı ele geçirdiğinden ve onu kendine ayırdığından ötürü değil: Sadece söylenmiş şeyler olsaydı onun söyleyecek neyi olurdu? Dil sanki yalnızca kendisinden söz ediyormuş gibi dili kapatmak anlam felsefelerinin hatasıdır: Dil yalnızca sessizlikten beslenir; başkalarına attığımız her şey, bizi terk etmeyen bu büyük sessiz ülkede filizlenmiştir (Merleau-Ponty, 2023: 163).

Metaforik dil kullanımı onun ontolojisinin merkezinde yer alan ten kavramından bağımsız düşünülemez. Metaforik dil ve dünyanın teni ya da vahşi/ham varlık adeta iç içe geçmiştir. Sellheim metafor ve ten arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade edecektir: "Eğer "dil tene bir ses veriyorsa" o zaman metaforun dili tenin dilidir." (Sellheim, 2010: 270). Barbaras'a göre ise metafor, görünür ile görünmez dünya arasındaki ilişkiyi kuracak olan ontolojik bir temele oturtulmalı ve bize ham varlığın hakikatini sunmalıdır: "O halde asıl mesele -ki bu onun yazısının özgünlüğünü açıklamaktadır- (...) kavramsal tortulaşmaları etkisiz hale getiren ve sonuç olarak dilin "vahşi bir logos"a ait olduğunun ortaya çıkmasını mümkün kılan bir dil geliştirmektir." (Barbaras, 1994: xxix).

Gill metaforu şu şekilde tanımlar: "Metafor bir yandan "doğrudan anlamlandırma" ile diğer yandan (...) şiirsel sessizlik arasında durur, (...) metaforik

tarz, deneyimlerin gerçekliğinin farklı boyutlarının birbiriyle karşılaştığı ve birbirleriyle etkileşime girdiği bir kesişim noktası veya pota görevi görme konusunda benzersiz bir yeteneğe sahiptir.” (Gill, 1991: 64). Diğer bir deyişle bizi nihai hakikate götürecek olan tersine çevrilebilirlik kavramı, iç-referanslılıkla dış-referanslılığın kesiştiği yerde bir düğüm noktası olan metafor aracılığıyla kendini açar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dilin iç-referanslılığı ve dış-referanslılığı tersine çevrilebilirliğin birbiriyle iç içe geçmiş iki veçhesidir. Merleau-Ponty’e göre dil, birbirinden radikal bir şekilde ayrılmış iki farklı boyuttan oluşmaz. Gill’e göre ise “[s]ıradan konuşma ile metafor arasındaki temel fark tür değil, derece farkıdır.” (Gill, 1991: 125). Bu sebeple “gerçek [literal] ve mecazi [metaphorical] konuşma arasında keskin bir çizgi yoktur, her ikisi de tüm dillerin arka plan/ön plan yapısına içkin olan dolayım örüntüsüyle karakterize edilir.” (Gill, 1991: 123). Dilin muğlak nitelikteki sessiz şiirsel boyutu, gerçek konuşmanın gerçekleştiği empirik boyutuna bile bir arka plan oluşturduğu için doğası gereği “tüm ifadeler, ilksel düzeyde dolayım [mediational] ve dolayısıyla metaforik karakterdedir.” (Gill, 1991: 123). Bu nedenle Merleau-Ponty’e göre hem empirik dilde hem de yaratıcı/ metaforik dilde açığa çıkan anlam bütünlüklü bir Gestalt yapısı sunar. Anlamdan bahsetmek “bir metafor yapmak anlamına gelir. Bir anlamda (...) bütün felsefe bir anlamlandırma gücünü, bir anlamın ya da yabancı anlamın doğuşunu, bir deneyimin özel alanını aydınlatan bir deneyimle ifadesini yeniden üretmekten ibarettir.” (Merleau-Ponty, 2023: 198-199). Metaforik konuşma hakikate açılır, “bütünün yaşamını daha yakından aktarır ve alışılmış kanıtlarımızı birbirinden ayırlana kadar titreştirir.” (Merleau-Ponty, 1968: 102).

Gill’in hem empirik dilin hem de yaratıcı dilin metaforik karakterde olduğunu ileri süren görüşü karşısında Edie, metafor hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade edecektir: “Metaforik düşüncenin kullanımlarının tüm dilsel yeniliklerin yaratıcı merkezinde yer aldığını düşünmeme rağmen dilin tamamının metaforik olmadığı da benim için aynı derecede açıktır çünkü metaforik konuşma için öncelikli gerekli koşullar olan dilin metaforik olmayan yapıları vardır.” (Edie, 1976: 182). Edie, bu noktada *la langue* ve *la parole* ya da konuşulan dil/empirik dil ve konuşan dil/yaratıcı dil ayrımını hatırlatarak metaforun yalnızca fiili konuşma edimlerini içeren yaratıcı dil (*la parole*) boyutunda açığa çıkabileceğini ileri sürer. Bu nedenle

dilin metaforik kullanımının gerçekleşebilmesi için onun daha önce dile getirilmemiş, muğlak ve belirlenmemiş bir deneyimi, yeni bir niyet ve amaçla ifade etmek üzere söylenmiş olması gerekir.

Tam da bu nedenle metaforu kavramak için ilksel algı ve yaşam dünyasına dönmeli “[y]aygın kullanımın tortulaşmış ifadelerinin altına, deneyimsel köklerine inmeliyiz.” (Edie, 1976: 165). Kelimeler görünür dünyadaki ya da ilksel algı dünyasındaki bir na-mevcudiyet olarak imalı ya da metaforik bir anlamı doğurur. Başka bir şekilde söylersek metaforik ve işlemsel dil (operative language) “içinde şekillendiği yaşamın ve eylemin, aynı zamanda edebiyatın ve şiirin dili olan yaşanmış deneyimin tüm köklü ilişkilerini gün yüzüne çıkartır.” (Merleau-Ponty, 1968: 126). Düşünsel özellikteki empirik dil ise “dünyaya ham algı düzeyinde açılmaktan acizdir.” (Wiskus, 2013: 5). Yaratıcı ifade edimleri, belirlenmemiş bir yasayla ve düşünüm-öncesi bir şekilde ilksel dünyaya açılırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, hakiki konuşma düşünülen değil yaşanan bir fenomendir, dolayısıyla hakiki bir ifade tam da bu yaratıcı anlamın doğuşuyla dünyanın teni ya da Varlık ile girdiğimiz diyalogda kendisini gösterir. Başka bir deyişle “Varlığın ortaya çıkışı, şiirin ifade ettiği sessizliğin sesleri ile diyalog içinde deneyimlenen dünyanın derinliklerine açılmada gerçekleşir.” (Mazis, 2016: 295). Tortulaşmış dil hakiki ifadenin üzerini örterek onu gizler. Oysaki otantik ve kökensel dil, bedenın şeylerle olan algısal bağıını kopartan ve onların üzerini kapatan bir örtü değildir. Tam aksine otantik, şiirsel ve yaratıcı dil, “onu bedenimizin dünyaya karşı tüm duyuşal açıklığını ifade etmek için kullanmaya çalıştığımızda, algının “sessiz fikirlerini” daha kesin bir şekilde dile getirme aracımız” olur (Low, 2024: 18). Bundan dolayı hakiki bir ifade, bir düşünceyi verili kurallar sistemi çerçevesinde yeniden organize edip başkalarına aktarmamızla değil, söylemeye niyet ettiğimiz şeyin tam olarak farkına varıp onu ifade etmenin yeni ve yaratıcı yollarını/kelimelerini keşfederek ona anlam kazandırdığımızla açığa çıkar. Yaratıcı, şiirsel, sanatsal dil; tortulaşmış, günlük dilin sözdizimi yapısını bozar ve onun geleneksel kullanımını yıkar. “[Ş]iir sıradan dili erit[ir]. Ancak insanın tekrar görmekten veya okumaktan hoşlandığı eserler söz konusu olduğunda, düzensizlik her zaman başka bir düzendedir. Bu ayaklanmayı talep eden (...) yeni bir denklikler sistemidir ve nesneler arasında daha doğru bir ilişki adına olağan bağların kopması söz konusudur.” (Merleau-Ponty, 1973: 63-64).

Dolayısıyla bu yeni, yaratıcı, şiirsel, metaforik dil; kalıplaşmış dilsel kuralların, yani dilin empirik ya da günlük kullanımının ötesine geçerek onları dönüştürür. “Şiirsel dil, normal dil kullanımına karşı çıktığı için “kırar”, bizi sessiz jest alışverişi dünyasının büyüüne kaptırdığı için “baştan çıkarır” ve hem dili kullananı hem de dünyayı dönüştürdüğü için bir “eylem”dir (Mazis, 2016: 295). Yaratıcı dilin dönüştürücü gücü sayesinde artık dili konuşan biz değilizdir, dil bizim aracılığımızla konuşarak hakikati gözler önüne serer. Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’in çalışma notlarında ilksel algı düzeyinde (ya da hiper-refleksif düzeyde) kendini açan ben ve dil, dil ve dünya, dil ve hakikat ya da Varlık arasındaki bu tersine çevrilebilir ilişkiyi şöyle dile getirir: “Dil bize sahiptir, biz dile sahip değiliz. Bizim içimizde konuşan varlıktır, varlık hakkında konuşan biz değiliz.” (Merleau-Ponty, 2023: 250).

Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’de metaforun dünyanın teni/ham varlık ile bağ kurarak metaforik dil ile ontolojik ten kavramı arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi nasıl açığa çıkardığını, yani onların nasıl kesiştiğini ve iç içe geçtiğini şu şekilde betimler:

O halde basit deyişle, dilin olan ya da olabilecek olan hakikatin, örtüşmenin tersi olmadığına inanmak gerekir -ve onun aradığı da budur- örtüşmenin bir dili, şeylerin kendisini konuşturmanın bir yolu. Bu onun düzenleyicisi olmayacağı bir dil, onun biraraya getiremeyeceği, ama onun vasıtasıyla kendileri anlamlarının doğal iç içe geçmesiyle, eğretilemenin [metafor] gizli trafiğiyle biraraya gelen sözcükler olurdu, -önemli olan artık her sözcüğün ve her imgenin açık anlamı değildir, onların anlam değişikliklerinde ve birbiriyle ilişkilerinde rol oynayan yanal ilişkiler, akrabalıklardır.(...) Dil zorunlu olarak aldattıcı değilse, hakikat de ne örtüşmedir ne de sessizdir (Merleau-Ponty, 2023: 163).

Metaforik dilin dönüştürücü gücü sayesinde artık dili organize eden biz değilizdir. Dilin anlamı “sessizliği konuşturmayı, söylenmeyi söylemeyi, dili alışılacelmiş hedefinin ötesinde keşfetmeyi amaçlayan” metaforik dil ile dünyanın teninin iç içe geçmesi sonucu doğal bir şekilde açığa çıkar (Wiskus, 2013: 7). Metaforik dil ile dünyanın teni arasındaki bu iç içe geçme ya da Barbaras’ın tabiriyle “ontolojik suç ortaklığı”, görünür ve görünmez arasında mutlak bir çakışma ya da özdeşlik olduğu anlamına gelmez, aksine görünür ve görünmezin sınırlarının, yani farklarının korunarak birliğe geldiği “farklılık-içinde-özdeşlik” anlayışıyla hayata geçirilir (Barbaras, 2004: 194; Merleau-Ponty, 1968: 225). O halde metafordaki gerilim tam da ham varlığın (brute being) hakikatinden dolayı zıtlıklarını farklı

kutuplarda muhafaza eden değil de farklılıklarına rağmen iki ucu bir araya getiren, yani “farklılığın kalbindeki özdeşliği” içeren bir gerilimdir (Barbaras, 2004: 197). Başka bir ifadeyle dil ile hakikat arasında -içlerindeki varoluşsal gerilimi ve farkı/mesafeyi koruyan- yanal ve tesadüfi ilişkileri barındıran bir akrabalık ya da yakınlık ilişkisi vardır çünkü dilin sessiz köklerine dönerek ham varlıkla temas kurması, onlara içsel bir şekilde gerçekleşecek olan yanal ilişkiler bağlantısıyla mümkündür. Merleau-Ponty, yanal akrabalık ilişkilerinden bahsederken tam da ifadelerin ya da varlıkların birbirine dışsal, hatta karşıt bir şekilde konumlandığı nedensel ilişkilerin ötesine geçmeyi hedeflemektedir. “Yanal ilişkiler, her bir varlığın kendisinin diğerlerinin varlığına alındığı, (...) onun anlamının algılanan bağlantı noktası ya da içsel bağlantılar ağıнын dışında anlaşılamayacağı yollardır. (...) İlişkiler uzaktan, bir bağın dışından algılanmaz, aksine yanal olarak ilişkili olan tüm varlıklar kendi varlıklarında iç içe geçmiştir.” (Mazis, 2016: 17-18). Böylece Merleau-Ponty yanal ilişki fikriyle geleneğin düalistik anlayışının ilişki anlayışını dönüştürür.

Merleau-Ponty’nin orta döneminde ortaya koyduğu farklılık ya da ayırdedici teorisi, ten ontolojisine tanıştırdığı tersine çevrilebilirlik kavramıyla bir araya geldiğinde derinlik ve fark (*écart*) kavramlarıyla zenginleşir. Barbaras ve Mazis’e göre Merleau-Ponty’nin metafor ile ten arasında kurduğu ilişki onun derinlik ve fark kavramları ile yakından bağlantılıdır: “Derinlik, Merleau-Ponty’nin ten kavramını dile getirmesinin ve dolaylı ontolojisinin anahtarıdır.” (Mazis, 2016: 288). Metafor ya da işlevsel dil, kurumsallaşmış dilin kapalı göstergeler sisteminin zincirini kırar ve gösteren ile gösterilen arasındaki boşluklara konumlanarak dili terk etmeden onun ötesindeki algısal dünyanın sessiz, ilksel ve kökensel deneyimine, yani dünyanın tenine ya da “ham öz ve ham varoluş” boyutuna ulaşır (Merleau-Ponty, 2023: 152). Dilin henüz yeni doğmakta olduğu kökensel ve sessiz algı dünyası ile bu karşılaşmasında dünyanın teninin derinliğinin (ya da boşluğunun) açılması ile metafor, bir arada bulunması mümkün olmayan iki farklı varlık ya da şeyi (dil ve dünya, dil ve sessizlik, dünyanın teni ve bedenin teni, görünmez ve görünür), bu varlıkların her birinin anlamını dönüştürerek, Varlığın boyutları olarak birliğe getirir. Diğer bir deyişle metaforun dilin olağan döngüsünü kırarak görünenin görünmeyenini tezahür ettirdiği bu derinliklerdeki hareketinin yönü, onun ontolojik ifadesini gösterir: “Derinlik sayesinde, onlar gitgide yaklaşarak birlikte var olmak

yerine, birbirlerinin içine kayar, birbirleriyle bütünleşirler. (...) Bağıdaşmaz iki görüşün bu özdeşliği, genel olarak ve alanın bir özelliği sayesinde gerçekleşir, çünkü derinlik bana açıktır, çünkü (...) o boyuta, o *açıklığa* sahibimdir.” (Merleau-Ponty, 2023: 280-281). O halde derinlik, tam da kurumsal dilin sınırlı bir sistem içine kapattığı ifadeyi ilksel algısal dünyayla karşılaşmanın açıklığına taşıyan yolları müjdelir. Mazis’e göre “bu, Barbaras’ın da kabul ettiği gibi, Merleau-Ponty için “kurumsal dilin üzerinde bir metafor gerçeğinin olduğu” anlamına gelir. Metaforun bir hakikati vardır, çünkü dünyayla tersine çevrilebilirliğin arttığı ve fizyonomik hayal gücünün gizli kalmış yeni anlam bağlantılarını örebildiği bir anlam [ya da derinlik] boyutunu açar.” (Mazis, 2016: 288).

Dolayısıyla Merleau-Ponty derinlik kavramı ile boyutluluğu kasteder. Metafor, tam da bir şeyin çevresindeki başka bir şey olmadığı sürece (örneğin bir rujun kırmızısının bir elbisenin kırmızısı olmadığı ya da kırmızının mavi olmadığı) var olduğu bir değişkenlik boyutunda mümkündür. Metafor tüm varlıkların bir boyut olarak algılandığı bir dünya tasavvuruyla uyumlanır. Başka bir deyişle “[h]er duyumsanır varlık, her varlığın özdeşliğine içsel olan ilişkiler açısından ayrılmazdır. Birey, algılanabilir nitelikleri itibarıyla birbiriyle içsel olarak ilişkili çok sayıda varlığı bir araya toplayan uzay-zamanda uzanan bir boyuttur ve ancak somutlaşmış algının kalbindeki bu karşılıklı ilişki bağı ile oldukları şeye dönüşürler.” (Mazis, 2016: 290). Bir üniformanın kırmızısı, bir rujun kırmızısı ile örtük bir şekilde birbirine karışır; rujun ve üniformanın kırmızısının boyutu onların farklılıklarına önsel bir boyut haline gelir. Bu bağlamda ten, algıladığımız varlığın bir nesne değil de “eşzamanlı ve ardışığın oluşturduğu örüntüde belli bir düğüm” olduğunu vurgular, öyle ki algılanan muğlak ve belirlenimsiz ilişkilerde ikamet eder (Merleau-Ponty, 2023: 170). Örneğin, bir kırmızıyı belirlenmiş bir kırmızıda bilemeyiz; sadece bir rujun kırmızısı, bir elbisenin kırmızısı, bir üniformanın kırmızısı gibi başka kırmızılarla ilişkisinde belirlenimsiz ve muğlak olarak bilebiliriz. Kırmızı bizi belirlenimsiz kırmızılarının ilişkilerinin derinliklerine gönderir: 1917 yılında patlak veren Bolşevik Devrimi’nde Petrograd’da toplanmış bir grup asker bizim bir üniformanın kırmızısı algımızın derinliklerinde yatar. “O zaman ten, çeşitli kavrayış biçimlerinin nüanslarını bir araya getirecek ve belirli bir bağlam içindeki özelliği koruyacak şekilde anlam kazanır. Bu varlıkların mutlaka mantıksal bir kapsamı

yoktur ancak belirli bir bağlam içinde paylaşılan yaşanmış bir anlam vardır.” (Mazis, 2016: 298). Merleau-Ponty, kırmızı ve mavi rengin derinlik anlamına gelen bir değişim boyutu olduğunu göstermek için verdiği başka bir örnekte Paul Claudel’in “[d]enizin belirli bir mavisi o kadar mavidir ki daha kırmızı sadece kan vardır” cümlesine göndermede bulunur (Merleau-Ponty, 2023: 170). Başka bir ifadeyle denizin mavisi, ancak kanın kırmızısı olmadığı ilişkide kendini deniz mavisi olarak tezahür ettirir. Denizin mavisi ve kanın kırmızısı birbirlerini sınırlandırmazlar, birbirleriyle uzaktan uzağa temas ederek dünyanın hakikatine karışırlar. Barbaras, Merleau-Ponty’nin bu göndermesini şu şekilde yorumlayacaktır: “Mavi ve kırmızı renk boyutunun değişkenleridir, aynı zamanda kan kırmızısı ve deniz mavisi olan sessiz bir ‘kalın’ derinlik boyutundadırlar. Bu iki terim, duyuşal gerçekliklerinde bir derinlik barındırır, bu boyutu billurlaştırır, görünmezi görünür kılarlar, daha doğrusu görünmezin görünürlüğüdürler.” (Barbaras, 2004: 196). Mavi ve kırmızının arasındaki fark/mesafe (*écart*) uzamsal ve zihinsel boyut arasındakiini önceleyen daha derin ve daha muğlak bir boyuta işaret eder. Dolayısıyla mavi ve kırmızının değişkenlik boyutu geleneksel anlayışın sınırlandırılmış varlıklarla ilgili metaforundan ziyade daha “genel bir ‘metaforluk’tan, evrensel bir katılımdan” açığa çıkar (Barbaras, 2004: 195). Bu ‘genel metaforluk’ta ne denizin derinliğindeki mavi ne de kanın yoğunluğundaki kırmızı tüketilebilirdir.

Tıpkı rengin muğlak ve belirlenimsiz bir değişkenlik boyutu olduğunu gösteren örneklerde olduğu gibi şiirsel dil ve metafor da değişkenlik boyutunun tüketilemez, muğlak ve belirlenimsiz anlamını tezahür ettirir. İşte Merleau-Ponty ‘düşünce yönü’³⁶ derken tam da metaforun bu tüketilemez, muğlak ve belirlenimsiz boyutuna işaret etmektedir: “Her ikisi de kristalleşme olan ve her ikisi de farklılaşma biçimleri olan, uzamsal ve zihinsel arasındaki ayrımdan daha derin bir boyut”tur (Barbaras, 2004: 195). Tam da bu nedenle metaforun anlamı bir varlığın diğeriyle sınırlandırıldığı bir ilişkide ortaya çıkmaz, aksine “her varlık, Varlığın bir simgesi olarak vurgulanabilir ve metafor, dünyadaki her şeyin ortak aidiyetini ortaya koyar” (Barbaras, 2004: 197). Diğer bir deyişle metaforik ifade iki varlığın da sınırlarını koruyarak birliğe geldiği bir anda nihai hakikati tezahür ettirmeye gebedir. Ne var ki

³⁶ “Bir düşünce “yönü” – Bu bir *metafor* değildir- Görünür ile görünmez arasında *metafor* yoktur, (...) *metafor* ya fazladır ya da çok azdır: Görünmez gerçekten görünmez ise fazladır, değişime [transposition] elverişli ise çok azdır” (Merleau-Ponty, 2023: 283).

metaforun ifadesi gelip geçicidir, onun hakikati açığa çıkarması “hep an meselesidir ve asla fiilen gerçekleşmez” (Merleau-Ponty, 1968: 147).

Sonuç olarak, Barbaras’a göre Merleau-Ponty boyutluluk ve derinlik kavramıyla metafor kavramının geleneksel anlamdaki aktarım anlayışını kırar. Dolayısıyla Merleau-Ponty’nin metaforik dili, iki ayrı varlığın bireysel temsillerinin ötesinde tüm varlıkların birbiriyle ilişkilerinin açığa çıktığı ve birbiriyle iç içe geçtiği bir boyutsallığı ifade eder: “Her şeyin her şey tarafından temsil edilmesi nihai ontolojik dokuyu ortaya koyar. Şeyler bu figürasyonla, bu ihlalle iç içe geçer.” (Barbaras 2004: 196). Bir diğer açıdan ise metaforik dil, şiirsel konuşmanın sözde sanatsal bir biçimde süslenerek sanki dilin hoş bir anlamı varmış gibi gösteriş amaçlı sunumundan ziyade, tam da dünyanın hakikatının tezahür ettirilmesi ihtimaline vurgu yapar. Nihayetinde metafor, artık bir varlığın anlamını diğerine kıyasla değerlendirmek için yapılan sıradan, belirlenmiş, estetik açıdan güzelleştirilmiş bir aktarım değildir. Aksine “Merleau-Ponty’nin metafor anlayışında, iki varlığın veya olayın, ilişkilerinin geriliminde kalırken ikisi arasındaki anlamın tersine çevrilebilirliği olacak şekilde ifadesi vardır- her biri tekildir ve ifadenin bu anında farklılaşırlar, ancak her ikisi de metafor aracılığı ile ifade edilerek dönüştürülür.” (Mazis, 2022: 9). Saint Aubert’e göre “bu nedenle, ten dünyasında, metaforlar ‘metafor’dan çok ‘metamorfoz’dur, aktarım, ‘dönüşüm’dan daha az yer değiştirir.” (Saint Aubert, 2006: 59). Bu iki varlık, uzamsal ve zihinsel boyut, metaforik dil ile öyle bir şekilde iç içe geçer ki ikisi de artık tenin ihlalinden daha çok olan bir düğüm noktasında dönüşürler. O halde her varlığın birbiriyle kesiştiği tersine çevrilebilir ilişkiyi ortaya çıkarmak için metaforik ve şiirsel dil kullanımı elzemdir. Bu anlamda Merleau-Ponty’nin metaforik dili, geleneğin varlığın hakikatini örten düalistik dil kullanımının ötesine geçer.

Metaforik dil ve dünyanın teni arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin gösterilmesi, dil ve sessizlik arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini de açığa çıkarır: “Dilin imalı bir dil olduğunu keşfetmek tersine çevrilebilirliği gösterir ve o varlığa erişim olarak algının ilksel düzeylerine ses veren hakikati ortaya çıkarmak için sessizliğin köklerine yönelir.” (Mazis, 2016: 65). Çünkü Merleau-Ponty’e göre “algısal dünya...Varlıktır, o her resimden, her sözcükten, her “tutumdan” daha fazlasıdır ve felsefe tarafından kendi evrenselliği içinde kavranmış olarak söylenecek

olan her şeyi içeriyor gibi görünür ve gene de onu yaratmayı bize bırakır (...)” (Merleau-Ponty: 2023: 221). Böylece algısal dünya, ilksel bir ifade ya da ilksel bir sessizlik haline gelir; dünya dilde ikamet etmez, artık dilin kendisi olmuştur. “Dünyanın sessizliği zaten konuşmadır çünkü dil, gerçekleşse bile hala sessizliktir.” (Barbaras, 1994: 62). İfade dünyanın bir örtüsü değildir artık, dünya kendini sessizce anlatır ve bu dilsiz ifade bizi dünyaya açar. Metaforik ve şiirsel dil, “yalnızca sessizlikten beslenir” ve “dil ile sessizlik arasında bulunarak algılananın derinliklerindeki gizli ya da görünmeyen ilişkileri görünür kılar.” (Merleau-Ponty, 1968: 126; Mazis, 2016: 275). Dolayısıyla sessizlik ve konuşma/söz artık birbiriyle çelişmez, “sessizlik dili kökü olarak besler”, dilin etrafını sarıp sarmalar ve böylece sessizlik ve dil birbirlerinin içine geçerler (Mazis, 2016: 51).

Barbaras daha en başından beri Merleau-Ponty’nin metaforik dilinin onun ontolojisinden bağımsız düşünülemediğini iddia eder. Barbaras’ın ontolojik bir temele oturttuğu metafor teorisi ya da metaforik bir ontoloji kurma çabası, Merleau-Ponty’nin metafor kavramı ile kastettiğinin çok daha ötesine geçer. Barbaras’ın “Merleau-Ponty’nin düşüncesi[nin] bütünüyle metafor sorusuyla canlandırıldığına” ilişkin iddiası, bize Merleau-Ponty’nin tüm felsefi kariyeri boyunca ortaya koyduğu fenomenolojik ontolojisinde aslında metaforik dilin, dünyanın hakikatinin açığa çıkarılmasına hizmet ettiğini düşündürür (Barbaras, 2004: 194). Halbuki Merleau-Ponty, fenomenolojik ontolojisinde metafor kavramını hiçbir zaman felsefi sorgulamasının merkezi bir konusu haline getirmemiştir. Mazis’e göre bu iddiasıyla “Barbaras, metaforun mümkün olacağı şekilde dünyanın nasıl yapılandırılması gerektiğini düşünme konusunda özgün ve anlayışlı bir yaklaşım benimsemektedir.” (Mazis, 2016: 289). Merleau-Ponty’nin yukarıdaki pasajdaki görüşlerini takip eden Barbaras için metafor, dilsel bir ifade olmaktan öte ham varoluşun hakikatinin açığa çıkarılmaya çalışıldığı ontolojik bir sorudur. Ham varlığın hakikati bize bireysel dünyalarımızın ardında yer alan ilksel, kökensel, kavram-öncesi, kişi-öncesi deneyim olarak dünyanın hakikatini verir ki bu hakikat dünyanın *Logos*’undan başka bir şey değildir. İşte varlıklar arasındaki dinamik akrabalık ilişkileri tam da bu kavram-öncesi ham varlık alanında ortaya çıkar.

Dolayısıyla Barbaras’ın bu metafor sorusuna vereceği cevap tam da dünyanın Merleau-Ponty’nin ten ontolojisi ve derinlik kavramı ile betimlediği gibi

yapılandırılması gerektiği yönündedir. Bu bağlamda metaforik boyutun dünyanın varlığını nasıl açığa çıkaracağını kavramak gerekir. Barbaras’a göre “nihayetinde bu, dünyayı metaforun olanağı temelinde ele alma ve bu nedenle klasik [geleneksel] tanımların geri getirmediği anlamlandırıcı bir derinliğin kanıtını metaforla kavrama meselesidir. Bu, ontolojiyi metaforun aşkınlığının açık hale getirilmesi olarak kavrama meselesidir.” (Barbaras, 2004: 194). Barbaras’ın metafor teorisi, Merleau-Ponty’nin metafor ile kastının ötesine geçse bile onun Merleau-Ponty’i takip ederek derinlik kavramı üzerine ortaya koyduğu bu görüşü Merleau-Ponty’nin felsefi kariyeri boyunca temel amacı olan geleneğin monizm ve düalizmini aşma çabasını desteklemektedir.

Mazis ve Gill ise metaforik dilin Merleau-Ponty’nin ten ontolojisinde oynadığı merkezi rolü kabul etmekle birlikte, onun metafor anlayışını Barbaras kadar radikal bir noktaya götürmezler. Onlar için metafor, ham varoluşun hakikatini açığa çıkarmaya hizmet eden bir kavram olmasına rağmen Barbaras’ın ileri sürdüğü gibi ontolojik bir soru olmaktan ziyade “aslında Merleau-Ponty’nin sürekli bir yazma pratiği idi.” (Mazis, 2016: 301). Gill, Merleau-Ponty’nin metafordan bahsettiği pasajlarda metafor hakkında net bir konumunun olmadığını dolayısıyla da metaforun onun “felsefi yazıları boyunca bu felsefeyi verimli bir şekilde kullanmasının arka planına göre yorumlanması” gerektiğini ileri sürer (Gill, 1991: 67). Örneğin Merleau-Ponty, metafor hakkında aşağıdaki pasajı yazarken bir yandan metaforik imgeler hakkında olumsuz konuşmakta -hatta metaforu inkâr etmekteyken- diğer yandan eserlerinde metafor konusunu yine de ele almaya devam etmekte ve metaforun felsefi etkinlik için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü metaforik konuşma tam da bir “hayalet tiyatrosu” gibi görünmezdeki görünürü açığa çıkarır ve uzamın ötesine geçerek tıpkı bir telkâri gibi onu dolaylı bir şekilde dile aktarabilir.

Bir düşünce “yönü”-Bu bir metafor değildir- Görünür ile görünmez arasında metafor yoktur, (...) metafor ya fazladır ya da çok azdır: Görünmez gerçekten görünmez ise fazladır, değişime elverişli ise çok azdır- Metafor yoktur. 1) Çünkü düşünce betimlenmesi gereken bir tür yer içerir (...) ama esnek bağlantılı bir yer (...) ve gene de bir yatırım yeri vardır ve tüm bunlar söylendiği zaman, başkasının görünüşünün bir [hayalet] tiyatrosu vardır. 2) Çünkü (...) -[b]ir yön uzamın içinde bulunmaz: onda filigran [telkari] olarak bulunur- Dolayısıyla düşünceye aktarılabilir (Merleau-Ponty, 2023: 283).

Başka bir deyişle Gill'e göre Merleau-Ponty'nin dolaylı ontolojisinde metaforun kritik bir öneme sahip olması, tam da felsefenin sorgulayıcı faaliyetinin hakikatin nasıl olduğunu ifade etmekten ziyade, onu bize uygulanabilir bir edim olarak göstermesinden kaynaklanır. Bu bağlamda metafor, tam anlamıyla onun - bedenimin kendisiyle, başkasıyla ve dünya ile olan eşzamanlı ve iki yönlü ilişkisini açığa çıkaran- tersine çevrilebilirlik kavramında kendini gösterir. Gill'in ileri sürdüğü üzere ““gerçek felsefenin” kavraması gereken şey, insan varoluşunun ve deneyimlenen gerçekliğin bu ikili tersine çevrilebilirliğidir.” (Gill, 1991: 69). Bu sebeple metafor, felsefe ve gerçekliğin ikili yapısı için en uygun ifade biçimidir. Görünür ve görünmez, bedenin teni ve dilin teni gibi iki boyutta ve yönde bulunan iki gerçeklikten eşzamanlı olarak konuşabilmenin koşulu metafordur.

(...) sanki içinde bulundukları ve edebi ifadenin kendilerini oradan çektiği sır gibi onların gerçek varoluş tarzı gibidir; bu hakikatler, yalnızca bizim henüz keşfetmesini bilemediğimiz, aslında görünmez olan, onu örten perde kaldırıldığı takdirde bir gün karşımızda görebileceğimiz (...) fiziksel bir gerçeklik gibi gizli değildir. Burada aslında perdesiz görüş yoktur: Eğer bedenimiz ve duyularımız olmasaydı, sözünü ettiğimiz düşünceleri daha iyi tanıyamazdık, işte o zaman onlar bizim için erişilmez olurlardı; (...) Bu deneyimde sadece onları düşünmek için fırsat bulduğumuzdan değil; ama çünkü onlar otoritelerini, büyüleyici, yok edilemez güçlerini tam da duyumsanır olanın arkasında veya onun kalbinde, şeffaf olmalarından alırlar (Merleau-Ponty, 2023: 192).

Görünür ve görünmez, algı ve dil arasında onları ayıran bir perde yoktur. Hatta tam tersine perde olmadığı takdirde görüşten de bahsedilemez. Dil ve düşünülebilir olan tam da onun altında yatan, kökensel ve şeffaf algılanabilir olan ile açığa çıkar ve bu nedenle düşünülebilir olan algılanabilir olandan bağımsız düşünülemez. Gill'e göre “[b]u şeffaflığı sağlayan metaforik tarzdır çünkü aynı anda hem perdeleyen hem de açığa çıkaran tek şey odur. (...) hem anlam hem de gerçeklik bedensel ve dilsel olarak oluşturulmuştur (...) dolayısıyla ilksel düzeyde sırasıyla jest ve metafor aracılığıyla aracılık edilmektedir.” (Gill, 1991: 129). Gill'in metafor üzerine yaptığı bu yorum Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik kavramının *Fundierung* teorisinden bağımsız düşünülemeyeceğine dair iddiasıyla paralellik göstermektedir. Dolayısıyla Gill'e göre Merleau-Ponty'nin algı ya da “bedenlenme biçimi olarak dile ilişkin tüm görüşü, anlamın “tortulaşmasının” sürekli olarak “çözüm içinde” tutulduğu dolayimsal bir “şeffaflık” olarak metaforun somut kullanımıyla geriye katlanır ve yoğunlaşır.” (Gill, 1991: 154). Böylece dil gösterenler

zincirinin ötesine geçerek ya da onu aşarak yeni anlamlara açılabilir. Bu bağlamda Barbaras'ın karşısında Gill, metafor teorisini algının önceliği tezine dayandırarak daha bedensel ve algısal bir konuma çekmekte Merleau-Ponty'i onun metafor ile kastının sınırlarını aşmadan daha sempatik bir okumayla yorumlamaktadır. Üstelik Gill, Merleau-Ponty'nin dil teorisi üzerinde yoğunlaşmış olan geleneksel yaklaşıma sahip yorumcuların onun dil fenomenolojisinde konuşmayı bir jest olarak tanımlayarak bedensellik üzerinden temellendirmesinin sonuçlarını göz ardı ettiklerini düşünmektedir. Merleau-Ponty metaforu aktarım ya da dekoratif bir ifade biçimi olarak değerlendiren geleneksel düalistik ve monist görüşün karşısında daha somut bir metafor yaklaşımında bulunmaktadır. Dolayısıyla Gill'e göre onun dil fenomenolojisinde dilsel anlamın açığa çıkışı fiziksel ve sosyal bir davranışta somutlaşmaktadır. Merleau-Ponty'e göre bizi birbirimize bağlayarak dünyaya açan ve kendimizi, başkalarını ve dünyayı kavramamızı sağlayan tam da konuşma ve bedenselliktir. Başka bir deyişle Gill, Merleau-Ponty'nin tüm felsefi serüveni boyunca temel motivasyonunun bedensellik olduğunu, bu sebeple onun eserlerinde metaforik, şiirsel ve yaratıcı bir dil kullanmasının onun bedensellik kavrayışının bir ifadesi ve uzantısı olduğunu iddia edecektir. O halde bedenlerimiz aracılığıyla başkalarıyla iletişim kurduğumuz paylaşılan bir yaşam dünyasında konumlanırsınız. Dil ise varoluşumuzun sosyal, kültürel, toplumsal bir dünya içinde beden bulmuş halidir: “Üstelik tüm konuşmalar doğası gereği metaforik olduğundan, metaforik anlam, bedenlenmemizin yalnızca diğer tarafı veya dilsel tezahürüdür.” (Gill, 1991: 154-155). Anlam yalnızca metafora ete kemiğe bürünür. “Böylece metafor, birlikte bulduğumuz ve kendimiz için inşa ettiğimiz dünyaların simbiyotik olarak yaratıcısı” olmakla birlikte aynı zamanda bize dolaylı bir hakikati sunar (Gill, 1991: 154). Ben ve dünya, dil ve dünya, algı ve dil arasında kurulan tersine çevrilebilir ilişki içinde “aşkın olanı en iyi dolayımlayan metaforik tarzıdır. (...) Çünkü metaforik anlayışta, bedenlenmiş varoluşumuza ne indirgenen ne de onun ötesine geçen bir “fazla” ile karşılaşabiliriz.” (Gill, 1991: 154).

SONUÇ

Çalışmamızda görünür dünyada ikamet eden algı ve görünmez dünyada işlev gören dil olmak üzere iki veçhesi olan tersine çevrilebilirlik tezini merkeze alarak Merleau-Ponty'nin hem geleneksel monizmden kaynaklı özdeşlik problemini hem de geleneksel düalizmden kaynaklı özne-nesne, zihin/bilinç-beden, içkinlik-aşkınlık karşıtlığını “farklılık-içinde-özdeşlik” anlayışıyla nasıl aşmaya çalıştığını inceledik (Merleau-Ponty, 1968: 225). Bu bağlamda öncelikle görünür dünyadaki algının tersine çevrilebilirliğini değerlendirerek Merleau-Ponty'nin algıdaki tersine çevrilebilir ilişkileri görünmez dünyanın diline doğru nasıl ilerlettiğini izledik. Algı ve görünür dünya ile dil ve görünmez dünya arasındaki tersine çevrilebilir ilişkileri gösterirken Merleau-Ponty'nin amacı nihayetinde algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi göstermektir. Ne yazık ki Merleau-Ponty'nin bu projesi, son eseri olan *Görünür ile Görünmez*'i kaleme alırken gerçekleşen ani ölümü sebebiyle henüz algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi tam anlamıyla gösteremedi. Kesintiye uğramıştır. Onun tersine çevrilebilirlik tezi üzerine ortaya koyduğu fikirlere *Görünür ile Görünmez*'in tamamlanmış son bölümü olan “İç-İçelik- Kesişme”de ve ağırlıklı olarak eserini tamamlamaya yönelik aldığı çalışma notlarında rastlarız. Tamamlanmamış ve henüz bir sisteme oturtulmamış olması nedeniyle tersine çevrilebilirlik tezi enigmatik ve çelişkilidir. Bu nedenle Merleau-Ponty yorumcuları arasında tersine çevrilebilirlik kavramının simetri-asimetrisine dair çıkan tartışmalarda, bu kavramın asimetric bir doğası olduğunu ve bu asimetrinin tam da onun algının önceliği tezine dayandığı temelci (*Fundierung*) yaklaşımından kaynaklandığını ileri süren Dillon'ın fikrine katıldık. Ağırlıklı olarak Dillon'ın rehberliğinde ilerlediğimiz çalışmamızda, dil ile algı ve dil ile dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin temelinde kökensel algı dünyasının ve yaratıcı/metaforik ifade edimlerinin yattığını açıkladıktan sonra nihayetinde Barbaras, Edie, Mazis ve Gill'in yorumları eşliğinde dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin düğüm noktasında metaforik dil edimlerinin yer aldığını ileri sürmek olanaklı görünmektedir.

Merleau-Ponty, orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde Kartezyen geleneğin ve onun ardılları olan empirist ve entelektüalist geleneklerin yol açtığı özne-nesne, zihin/bilinç-beden, içkinlik-aşkınlık düalizmlerini eleştirerek düalizmden kaynaklı solipsizm ve skeptisizm problemlerini çözmek üzere algı fenomenolojisini ortaya koymuştur. Merleau-Ponty'e göre algı, yaşadığım dünya ile kurduğum bedensel ilişkidir, tam da bu nedenle algıyı bedensellikten bağımsız düşünmek mümkün değildir. Merleau-Ponty bedensellik anlayışında cansız, mekanik nesne-bedenin aksine; hayat dolu, ete kemiğe bürünmüş özne-bedenin, yani yaşayan beden in önceliğini vurgular. O, özne-beden/yaşayan-beden kavramıyla tam da Kartezyen geleneğin *Cogito* anlayışı ile üçüncü şahıs perspektifine yerleştirerek nesneleştirdiği ve yaşam dünyasından kopardığı bedeni yeniden birinci şahıs perspektifine taşıyarak ona öznelliğini teslim edecek ve onu yaşam dünyasına geri döndürecektir. Onun öznellik ve bedensellik anlayışla birinci şahıs perspektifine yaptığı vurgu, düalistik gelenekten kaynaklı solipsizm ve skeptisizm problemlerini aşmak için bir çözüm sunacaktır.

Merleau-Ponty'nin felsefesi temeldir (*Fundierung*) ve onun temeldiliği tam da algı dünyasının özneye ait tüm kategorik düşünceyi, kavramı, dili, mevcudiyeti önceliğini ve onun temelinde yattığını ileri süren algının önceliği tezine dayanır. Merleau-Ponty *Fundierung* teorisiyle bilincin içkinliğini dünyanın aşkınlığına taşımayı hedeflemiştir. Tam da bu nedenle *Algının Fenomenolojisi*'nde Kartezyen düşüncenin düşünömlü/refleksif, tematik, konuşulan *Cogito*'sunun temeline tema-öncesi, kişi-öncesi ve düşünüm-öncesi -bedenin bir ifadesi olan- sessiz *Cogito* 'yu yerleştirerek bedeni anonimleştirir. Merleau-Ponty'e göre sessiz *Cogito* kendi kendimize bir mevcudiyet olduğu kadar aynı zamanda dünyaya karşı bir mevcudiyettir. Dolayısıyla dünyaya açıklığın bir ifadesidir. Böylece sessiz *Cogito* sayesinde bedenim Kartezyen *Cogito*'nun refleksif, dolayimli ve içkin bilincini önceleyerek özne-nesne ayrımının henüz gerçekleşmediği, düşünüm-öncesi, nesne-öncesi, kişi-öncesi, anonim deneyim alanı olan algının ilksel seviyesine dönecek ve yaşam dünyasıyla bu karşılaşmasında dünya-içinde-olmaklığının aşkın, muğlak ve dolayimsız deneyimini yakalayabilecektir.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu *Fundierung* teorisi, her ne kadar Kartezyen *Cogito*'nun içkin bilincini/öznesini sessiz *Cogito*'nun

anonim beden fikriyle aşmaya çalışsa da algı ve beden halihazırda bilinç terminolojisi üzerinden tasarlandığı için anonimlik henüz bedenın muğlaklığını tam anlamıyla açığa çıkaramaz. Bu sebeple Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin özne-beden ya da sessiz *Cogito* kavramıyla özne-nesne, içkinlik-aşkınlık ikiliklerini tam anlamıyla aşamamış Kartezyen düşüncenin bilinç-merkezli felsefesini merkezsizleştirme hedefini gerçekleştirememiştir. Kaldı ki sessiz *Cogito* terminolojisi, Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisini erken dönem Husserl'in düşüncelerini öznelci, transandantal ve idealist olmakla eleştirdiği bir bağlamda konumlandırmıştır.³⁷ Merleau-Ponty'nin bedenın aynı zamanda bir nesne-beden olduğu gerçeğini geri plana attığı özne-bedene dair antroposentrik yaklaşımı, onun tam da aşmaya çalıştığı Kartezyen geleneğin özne-nesne ve içkinlik-aşkınlık çatallanmasının içine düşmesiyle sonuçlanmıştır.

Algının Fenomenolojisi'nin özne-beden ve sessiz *Cogito* kavramlarının geleneksel düalizmleri aşmaktaki başarısızlığının ardından Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de felsefesini merkezine ten ve tersine çevrilebilirlik kavramlarını alacağı bir ontolojiye doğru genişletir. Çalışmamızda Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisinden ten ontolojisine geçişini keskin bir dönüm noktası olarak değerlendiren Barbaras, Stawarska, Granade, Esenyel gibi yorumcular karşısında, onun hedefinin aslında en başından beri bir ontoloji ortaya koymak olduğunu, dolayısıyla henüz onun orta dönem eserlerinde bile geç dönem felsefesinin ontolojik izlerine rastlanabileceğini ileri sürerek *Görünür ile Görünmez*'i *Algının Fenomenolojisi*'nde ele alınan kavramların ve bakış açısının bir devamı, genişletilmesi ve geliştirilmesi olarak yorumlayan Dillon, Daly, Low'un görüşlerini savunduk. Bu yorumun ışığında Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu fenomenolojinin, fenomenolojik bir ontoloji olduğu iddiası doğrultusunda ilerledik. Onun dil felsefesinin dönemleri için de aynı iddianın geçerli olduğu görüşüne katıldık. Bu bağlamda *Algının Fenomenolojisi*'nde üzeri örtölmüş bir ontoloji olduğunu gösteren en kuvvetli kavram sessiz *Cogito* kavramıdır. Merleau-Ponty dil felsefesinin orta döneminden itibaren bu kavramın bilinçten arındırılmış hali olan sessizlik

³⁷ Bu eleştiri Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* ve *Görünür ile Görünmez* arasında keskin bir dönüm noktası olduğunu ileri süren Barbaras ve Esenyel gibi yorumculara ait bir görüştür. Dillon ve Daly gibi Merleau-Ponty'nin eserleri arasında bir devamlılık ve gelişme olduğunu, dolayısıyla onun orta dönem eserlerinde dahi üzeri örtölü bir ontoloji bulunduğunu ileri süren yorumcular bu eleştiriye karşı çıkacaklardır.

kavramıyla hesaplaşmaya devam etmiştir. O, *Görünür ile Görünmez*'de monist ve düalistik gelenekten kaynaklı problemleri ontolojisine tanıttığı ten, tersine çevrilebilirlik, iç içe geçme, kesişim, fark, yarılma kavramlarıyla özne-nesne arasındaki ilişkiyi yeniden ele alarak aşma çabasına girmiştir.

Ten ve tersine çevrilebilirlik kavramlarını öne sürerken Merleau-Ponty'nin amacı, *Algının Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi bedenin sadece özne-beden değil, aynı zamanda hem özne hem de nesne olduğunu göstermektir. Bundan dolayı Merleau-Ponty felsefesinde ten kavramı, yaşayan beden kavramının ötesine geçen özgün bir anlama sahiptir. Ten, bedeninin sınırlarını aşarak dünyanın tenine genişler ve 'Varlık'a eşitlenir. Tikel bedenim genelleşerek anonim ham varlığa karışır, onun içinde erir. Dolayısıyla *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya konan bedenin ve algı dünyasının anonimliği fikri, *Görünür ile Görünmez*'in daha en başından dünya-bilinç ayrımını reddeden anonim ten ya da ham varlık fikriyle kendini tamamlayacaktır. İnsanı aynı zamanda hem özne hem nesne, dünyayı da aynı zamanda hem içkin hem de aşkın olarak düşünmek onun ontolojisinde tenin tikellikten genelliğe doğru bir hareketi olan anonimlik fikriyle mümkün olmuştur.

Felsefi yolculuğuna varoluşçu fenomenoloji ile başlayan Merleau-Ponty, geleneksel dogmatizme karşı savaşında aynı geleneğe dahil olan Nietzsche, Kierkegaard, Sartre ve Heidegger gibi çağdaşlarının aksine öznellik problemini bedensellik çerçevesinde ele alarak tam anlamıyla beden felsefesi yapan ilk filozof olmuştur. Felsefe tarihi boyunca bedenin ruha/zihne/bilince bağımlı kılınması ve nesneleştirilerek küçümsenmesi karşısında bedensellik, algı ve ten kavramlarına merkezi bir rol atfeden Merleau-Ponty, bu radikal çıkışıyla Batı felsefesi geleneğine yeni bir yön vermiş; bedenin kendisiyle, başkalarıyla ve dünya ile olan epistemolojik ve ontolojik ilişkisinin farklı bir tezahürünü sunarak onu özgürleştirmiştir.

Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin, bedenin kendisiyle olan ilişkisini dokunma duyusu üzerinden bedenimin hem dokunan/özne hem de dokunulan/nesne olma özelliği taşıyan çifte duyum fenomeni ile ele aldıklarını belirtmiştik. Çifte duyum fenomenine düalistik bir bakış açısıyla yaklaşan Sartre, dokunan/özne ve dokunulan/nesneyi birbirleriyle uzlaştırılmaları mümkün olmayan iki ayrı ontolojik boyut olarak tasarladığı için Sartre'da çifte duyum fenomeni bedenin aynı anda hem dokunan hem de dokunulan olma özelliğini açığa çıkarmaya hizmet etmez. Ontolojik

düalizmi aşma çabasındaki Merleau-Ponty'nin amacı ise tam olarak budur. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, çifte duyum fenomenini ortaya koyarken Husserl'in *Ideen II*'de ileri sürdüğü bir elimle diğerine dokunduğumda dokunma ve dokunulma rollerinin eş zamanlı olarak tersine çevrilebilir olduğu fikrini takip edecektir. Ne var ki henüz tersine çevrilebilirlik kavramının sahneye çıkmadığı *Algının Fenomenolojisi*'nde çifte duyum fenomeni, dokunan elin/özne-bedenin dokunulan eli/nesne-bedeni zamansal olarak öncelediği bir dönüşümlülük ilişkisi olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu eserde iki elin arasındaki karşılıklılığın kurulamadığı bir asimetri barizdir. İşte Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de ortaya koyduğu tersine çevrilebilirlik tezi ile dokunma ve dokunulma ilişkisinde eşzamanlılık, süreklilik, karşılıklılık ve simetriyi yakalama amacındadır.

Merleau-Ponty tersine çevrilebilirlik tezini -kötü diyalektik olarak adlandırdığı- Hegel'in diyalektik yöntemine bir eleştiri olarak geliştirdiği hiper-diyalektik yöntemle ortaya koyar. Merleau-Ponty'e göre karşıt kutuplarda yer alan tez ve antitezin birbiriyle uzlaştırılarak daha üst bir senteze ilerleme süreci olan ve en yüksek hakikat seviyesi olan 'Mutlak'a ulaşıldığında ise sürecin tamamlanacağını iddia eden kötü diyalektik, nihayetinde karşıt kutupların ayrımlarının ortadan kaldırılarak mutlak bir şekilde özdeşleşmeleriyle ya da çakışmalarıyla sonuçlanır. Başka bir ifadeyle Merleau-Ponty, Hegel'in diyalektik yöntemine bu yöntemin tam da bilincin özbilinç olarak kendini gerçekleştirme serüveninde olumsuzlama ve kendi üzerine dönmenin dolayısıyla aşmaya çalıştığı ikiliği -nesnenin/başkasının aşkınılığını ortadan kaldırarak farklılık kavramını yitirmesi sonucunda- içkin bir tekliğe indirgemesi nedeniyle karşı çıkar. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, hiper-diyalektik yönteminde ortaya koyacağı farklılık/fark (*écart*) kavramıyla karşıt terimleri, ayrımlarını ortadan kaldırmadan, her iki tarafın da varlıklarını koruyarak bir araya getirir ve böylece Hegel'in mutlak özdeşlik, içkinlik ve indirgemecilikle sonuçlanan diyalektiğini dünyanın aşkınılığına taşımış olur. Dolayısıyla onun sürecin tamamlanamayacağını farkında olan sentezsiz bir diyalektik olma iddiasıyla ileri sürdüğü hiper-diyalektik yöntemi, teni temel bir hakikat olarak kabul eder ve kendi içinden gerçekleşen bir öz-dolayım ile tenin ten ile kurduğu muğlak, somut ve fenomenal ilişkiyi ortaya çıkartır.

Merleau-Ponty'nin çifte duyum fenomeninden hareketle tüm tersine çevrilebilir ilişkilere genişleteceği algıdaki dokunma/özne ve dokunulmanın/nesnenin tersine çevrilebilirliğinin nasıl gerçekleştiğini yeniden betimleyecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Ten ya da Varlık, bir öz dolayımıyla kendi üzerine dönerek (refleksiyon) ya da kendi üzerine katlanarak -tıpkı bir madalyonun iki yüzü gibi tek bir tenin iki ayrı yönü olacak şekilde- bedenini teni ve dünyanın teni olarak yarılar (*déhiscence*). İçinde gerçekleşen bu yarıma nedeniyle bedenini teni ve dünyanın teni arasında bir farklılık ya da mesafe (*écart*) meydana gelir. Bu mesafe sayesinde ten -hep an meselesi olsa da- hiçbir zaman kendisiyle mutlak bir şekilde çakışmaz ya da birlik haline gelemmez. Tenin kendi içinden gerçekleşen bu yarıma sonucunda, benim tenimden dünyanın tenine, dünyanın teninden benim tenime karşılıklı ve sürekli geçiş yapabilen tersine çevrilebilir bir ten boyutu açılır. Böylece ten, bedenimin teni ve dünyanın teninin aynı anda hem dokunan/özne hem de dokunulan/nesne olarak farklılıklarının korunarak özdeşleştiği, birliğe geldiği ya da iç içe geçtiği içsel, simetrik, karşılıklı ve muğlak bir dokuyu sunar. Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik teziyle ortaya koyduğu tam da “farklılık-içinde-özdeşlik” fikridir (Merleau-Ponty, 1968: 225).

Bedenimin kendi içinde eş-zamanlı olarak dokunulan (nesne) olarak kendine dokunmasının (özne) farkındalığı sessiz *Cogito*'nun bir ifadesi olan bedensel dönüşlülüğü/kendi üzerine dönmeyi/yansımayı (corporeal reflexivity) gösterir: İki elimi birbirine bastırdığımda bedenim kendisi için bir ayna görevi görerek kendi üzerinden kendini yansıtır. Merleau-Ponty, bir sonraki aşamada çifte duyum ile bedenini kendine dokunması üzerinden yakaladığı simetrik, karşılıklı ve süreklilik içeren tersine çevrilebilirlik ilişkisini -dokunma ve görme arasındaki ilişkinin de tersine çevrilebilir bir ilişki olduğu iddiasıyla- dokunma ve görmenin birleşik duyusuna genişleterek bedenini cansız nesnelerle kurduğu ilişkiye taşımayı hedefler.

Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*'de bir ressamın ağaçlara bakarken ağaçların da aynı zamanda ona baktığını ve bir noktada artık gören ve görülenin hangisi olduğunun anlaşılamaz hale geldiğini ileri sürdüğü muğlak ifadesinde, özne ve nesne arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin zorunlu olarak simetrik ve karşılıklı bir ilişki olması gerektiğini ileri sürüyor gibi görünmektedir. Nitekim tam da bu noktada Dillon, Daly, Stawarska ve Lefort gibi yorumcular arasında tersine çevrilebilirlik

kavramının muammalı/enigmatik yapısına ilişkin bir simetri-asimetri tartışması ortaya çıkmıştır.

Daly, ağaçların ve cansız nesnelerin bizim gördüğümüz ve hissettiğimiz şekilde bir görme ve hissetme yetilerinin olmadığı, Dillon ise görme eyleminin gerçekleşmesi için gözlere ihtiyaç duyulmamasına dair bir yaklaşımın tersine çevrilebilirlik kavramını anlamsız kılacağı gerekçeleriyle, Merleau-Ponty'nin aksine, bedenim ve canlı/cansız nesneler arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin asimetric olduğunu iddia etmişlerdir. Daly, bu türden bir ilişkinin karşılıklılık içermeyen asimetric bir karakterde olmasının tersine çevrilebilirlik tezinin geçerliliği ve sürdürülebilirliği açısından bir sorun yaratmayacağını belirtir.

Ne var ki Dillon ve Daly, Merleau-Ponty'nin yukarıdaki örneğinde tersine çevrilebilirlik ilişkisinin simetric olduğunu ileri sürerken amacının, tam da aynı kumaştan dokunmuş olmaları nedeniyle tıpkı ağaçların ressam tarafından görülebilir varlıklar olması gibi ressamın da ağaçların bulunduğu konumdan görülebilir bir varlık olduğunu, dolayısıyla özne/ben ve nesnenin/dünyanın birbirini sarıp sarmalayarak iç içe geçmiş olduğunu göstermek olduğunu vurgulamak istediğine dikkat çekerler. Bu minvalde Dillon, Merleau-Ponty'nin bu simetric ve karşılıklı ilişkiyi mümkün kılmak için egonun devrede olması nedeniyle hala özne-nesne ayrımını varsayan sessiz *Cogito*'nun bedensel refleksivitesini, henüz egonun/bilincin devreye girmedığı, yani özne-nesne ayrımının gerçekleşmediği refleksiyon-öncesi ve ilksel bir algı seviyesine taşıyarak bedeni anonimleştirdiği hiper-refleksif seviyeye taşıdığını ileri sürer. Hiper-refleksif seviyede ten artık kendi üzerine anonim bir şekilde döner ya da katlanır. Böylece tersine çevrilebilirlik tezi hiper-refleksif seviyede bedenin kendi üzerine dönme gerekliliğini Kartezyen düalizmin solipsistik bilincinin ya da bilinç-merkezli düşüncesinin içine düşmeden gerçekleştirebilecek, Merleau-Ponty de ontolojisini merkezsizleştirecektir. Daly de bu konuda Dillon'a katılarak Merleau-Ponty'nin bedenimin kendisi ile olan dokunma-dokunulma ilişkisini bedensel refleksivite seviyesinde ve mekanik bir şekilde ele alırken *Göz ve Tin*'deki metaforik ve sanatsal bir ifadeyi hayata geçirdiği örneğinde ben ve benim gördüğüm türden görmeyen nesneler arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini tenin anonimliğine göndermede bulunduğu hiper-refleksivite seviyesinde değerlendirmesinin tesadüf olmadığını ileri sürer.

Bu noktada Dillon, Merleau-Ponty'nin refleksiyon teorisinin gerçek (bedensel refleksiyon) ve metaforik (hiper-refleksiyon) anlamını açığa çıkaran ayna görüntüsü örneğine dikkat çekerek ona metaforik bir anlamdan hareketle gerçek anlama göndermede bulunması nedeniyle karşı çıkar. Dolayısıyla Dillon, tersine çevrilebilirlik tezinin hiper-refleksiyon seviyesinde simetrik bir ilişki olmasını eleştirecek ve “algılayan bedenin anonimliği tezinin (...) tersine çevrilebilirlik ilişkisinin asimetrisiyle bağdaşır olup olmadığını” sorgulayacaktır (Dillon, 1988: 160).

Merleau-Ponty, bir sonraki aşamada bedenimin içinde gerçekleşen dokunmanın simetrik ilişkisini ben ve benim gibi gören/dokunan/hisseden başkasının bedenine doğru genişleterek tartışmayı el-sıkışma örneği üzerinden bedenlerarası bir zemine taşır ve geleneğin monizm ve düalizminden kaynaklı solipsizm ve skeptisizm problemlerini başkalık meselesi üzerinden çözmeye çalışır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki beklenmedik ölümü nedeniyle Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'de bir bedenlerarasılık ve öznelarasılık teorisi geliştirme projesi yarım kalmıştır ve eserini tamamlayabilseydi bu teorileri nasıl şekillendireceği hakkında net bir görüş bulunmamaktadır.

Tıpkı bir elimle diğer elime dokunduğumda aynı anda hem dokunan hem de dokunulan olduğumu hissettiğim gibi bir başkasıyla el sıkıştığımda da dokunan elimin eş zamanlı olarak dokunulan olduğunu deneyimlerim. Ne var ki Stawarska, “beden-içindeki bir deneyimin bedenler-arası bir alana genişletilmesi”nin “bedenlerarasılık problemini çözmek yerine, her türlü çokluğu ortadan kaldırarak çözümsüzlükle tehdit ettiğini” ileri sürmüştür (Stawarska, 2002: 160, 157). Bu sebeple Stawarska'ya göre burada ben ve başkasının tek bir tende birliğe getirilme çabası onların farklılıklarının tamamen ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır. Bu noktada Stawarska, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde içine düştüğü öznellik probleminin yeniden gündeme gelme riskine dikkat çeker.

Stawarska ile benzer bir yorumu simetri-asimetri meselesi üzerinden değerlendiren -Merleau-Ponty'nin öğrencisi ve ölümünden sonra basılan eserlerinin editörü olan- Claude Lefort ise 1987 tarihli “Chair et altérité” (“Ten ve Ötekilik”) dersinde, Merleau-Ponty'nin 1950-1951 yıllarında çocuk gelişimine ilişkin verdiği “Les Relations avec autrui chez l'enfant” (“Çocuğun Başkalarıyla İlişkileri”)

derslerinde çocukla anne arasındaki ilişkiyi anlayamadığı için tersine çevrilebilirlik tezinde istediği sonucu yakalayamadığını şu şekilde ileri sürer: “[Ç]ocuğun (...) kendi bakış açısını başkalarının bakış açısıyla karıştırdığını söylemek yeterli değildir. O andaki mesele perspektif meselesi değildir. (...) Gün ışığına çıkarmamız gereken şey, bebeğin deneyimi ile yetişkinin deneyimi arasındaki kökensel asimetridir.” (Lefort, 1990: 9).

Merleau-Ponty gibi Lefort da aslında ben ve başkası arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisinin simetrik olması gerektiğini düşünmektedir. Ne var ki o, Merleau-Ponty’nin bebek ve anne arasındaki öznelerarası ilişkiyi asimetrik bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürer. Buradan hareketle Lefort, çocuk ve anne arasındaki ilişkiyi tüm ben ve başka-benler arasındaki ilişkiye taşır ve tam da asimetrik olması nedeniyle tersine çevrilebilirlik tezinin geçersiz kılındığını iddia eder. Lefort’a göre Merleau-Ponty’nin başkası benliğinin içinden yansıtılan bir başkalık olarak karşımıza çıktığı için ben ve başkası arasındaki farklılığın ortadan kalktığı indirgenmiş bir başkasıdır.³⁸ Oysaki tersine çevrilebilirlik kavramı tam da dokunma ve görmenin çifte duyumuna işaret eden ikili ilişkileri içerir. Ten, kendi üzerine anonim bir şekilde döndüğünde başkasının indirgenemezliği ortadan kalkar. Lefort, tam da ten ontolojisine sonradan tanıştırdığı yarılma kavramı ile ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ anlayışına ulaştığı için Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik tezine karşı çıkacaktır: “[İ]lk başta örtüşme, homojenlik ve tersine çevrilebilirlik açısından açıklanan şeyin daha sonra ayrışma, bölünme ve başkalık açısından nitelendirilmesi gerekecek gibi görünüyor. Son olarak, duyulur olanın kökensel olarak dahil edilmesi ve duyulur olana dahil edilmesi, kökensel bir "mülksüzleştirme" ile bağlantılı hale gelir.” (Lefort, 1990: 8). Dillon, “*Écart: Reply to Claude Lefort’s ‘Flesh and Otherness’*” makalesinde Lefort’un farklılık aleyhine özdeşliği savunmasının sonuçlarını şu şekilde dile getirir: “Başkalık, bedenin oluşturduğu bir anlam haline gelir ve gerçek başkalık, tenin kendisiyle aynılığında kaybolur. Tersine çevrilebilirlik, tenin yekpare yapısına içkin bir yapı haline gelir.

³⁸ Bu noktada Dillon, Lefort’un öznelliği Husserl’in transandantal egosu anlamında değerlendirdiğini, dolayısıyla başkalığın, nesnelerin aşkınlığını görmezden gelerek bulunamayacağını iddia eder: “Eğer başkalık içkin bir nesneye yansıtılan bir anlamsa, o zaman bu nesne aşkın değildir, gerçek anlamda başka değildir. Başkalık bulunmalıdır, Başkasının başkası olarak oluşumu motive edilmelidir.” (Dillon: 1990: 17). Nihayetinde Dillon’a göre Merleau-Ponty’nin öznesi, Husserl’deki gibi kurucu bir özne değil, bir özne-beden ya da yaşayan bedendir.

Écart (...), tenin kendi içkin refleksivitesini, kurduğu dünyaya yansıtarak kendi içinden doğurduğu bir yanılsamaya indirgenir.” (Dillon 1990: 18-19).

Tersine çevrilebilirlik tezinde yarılmanın ya da farklılığın elimine edilmesi, Merleau-Ponty’nin ontolojisini geliştirmek yerine onu altüst edecektir. Kanımca bu noktada, Lefort’a göre Dillon’ın yorumu çok daha tutarlı görünmektedir. Nihayetinde Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik kavramı üzerine oturtmaya çalıştığı ten ontolojisi henüz geliştirilmeye gebe bir proje olduğu için belli çelişkiler barındırmaktaydı. Dolayısıyla Merleau-Ponty’nin çalışma notları, bazı noktalarda Lefort’un yorumuna haklı bir zemin sunabilirken Lefort’un Merleau-Ponty’nin farklılık ve yarılma kavramlarına yönelik eleştirisi, onun tersine çevrilebilirlik tezine açılan hiper-diyalektik yöntemini göz ardı ettiği anlamına gelmektedir. Bu durumda Lefort’un yorumu, tam da Merleau-Ponty’nin kötü diyalektik olarak adlandırdığı Hegelci bir diyalektik anlayışına -ayrımların mutlak bir özdeşliğe indirgenmesi sonucu tarafların yitimiyle sonuçlanan çokluk içeren bir monizme- yaklaşmaktadır. Oysaki Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*’de tersine çevrilebilirlik tezi ile ortaya koyduğu muğlak bir kavram olan ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ fikri ile bir yandan Hegelci anlamdaki monizmde özne ve nesnenin mutlak çakışmasını/özdeşliğini reddetmiş diğer yandan ise hem Kartezyen gelenekten ve onun takipçileri olan empirist ve entelektüalist geleneklerden hem de Kantçı transandantal gelenekten kaynaklı düalizmde özne ve nesnesinin radikal çatallanmasına ya da kutuplaşmasına karşı çıkmıştır. Böylece Merleau-Ponty hem monist ya da indirgemeci olmayan hem de düalistik olmayan bir ontoloji ortaya koymuştur. Lefort’un aksine Dillon, Daly ve Barbaras ise Merleau-Ponty’nin ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ vurgusunun peşinden giderek yorumlarında Merleau-Ponty’nin hem monist olmayan hem de düalistik olmayan bir ontoloji ortaya koyma projesini desteklemektedirler.

Bu noktada asimetric olması nedeniyle tersine çevrilebilirlik tezini iptal eden Lefort’un karşısında Dillon ve Daly, el sıkışma örneğinde ben ve başkası arasındaki ilişkinin asimetric olmasının sorun yaratmadığını ileri sürmüşlerdir: “Benlik ve Başkası arasındaki ilişkilerin asimetric olduğunu ve elde edilen karşılıklılığın tözsel olmayan, mekanik olmayan, [hiper-diyalektik] bir karşılıklılık olduğunu kabul ederken aynı zamanda tersine çevrilebilirlik tezini savunmak hala mümkündür.”

(Daly, 2016a: 165). Bu nedenle “algılayan bedenin anonimliği tezi (...) tersine çevrilebilirlik tezinin asimetrisiyle bağdaşır” (Dillon, 1988: 160). Dillon’a göre gerçek bir başkalıktan söz edebilmek için bu başkalığın içkinliği ve aşkınlığı, aktifliği ve pasifliği, özdeşliği ve farklılığı aynı anda içinde taşıyan muğlak ve opak bir doku içinde sunuluyor olması gerekir. Tam da bu opaklık ve muğlaklık sayesinde “asimetri ve karşılıklı olmama potansiyelleri aslında Başkası’nın indirgenemezliğini garanti eder.” (Daly, 2016b: 139). Dolayısıyla buradaki asıl mesele tenin ben ve başkası olarak anonim bir şekilde yarılmasıdır. Bu yarıma ve farklılık (*écart*) sayesinde başkası beni sınırlarken ben de başkasını sınırlarım. El sıkışırken ben ve başkası iç içe geçerek tek bir tene karışsa da her iki taraf da dokunmayı birinci şahıs perspektifinden deneyimler. Dünyayı tam da her zaman kendi bedenimizin bakış açısından deneyimlediğimiz için ben ve başkası arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi asimetriktir. Bu nedenle tersine çevrilebilirliğin yarıma metaforu, ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ fikri ve asimetrik karakteri benim benliğimi güçlendirirken başkasının ‘ben’e indirgenemezliğini vurgular. Böylece ben/özne ve başkası/nesne arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi hem içkin hem de aşkın bir ilişki haline gelir. Öznelerarası/bedenlerarası ilişkide iki tarafın da dünyayı kendi perspektifinden algılaması sayesinde skeptizm, başkasının ben’e indirgenemezliğinin sağlanmış olması sebebiyle de solipsizm probleminin aşılması mümkün olmuştur.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde dil felsefesini varoluşçu bir fenomenoloji olarak ortaya koyar ve konuşma ediminin yaşayan beden, algı ve yaşam dünyasından bağımsız olarak düşünülemeyeceğini savunur. Bu yaklaşımı, onu empirist ve entelektüalist geleneklerin yanı sıra pozitivist, analitik ve yapısalcı geleneklerin yaklaşımlarından ayırır. Bu erken döneminde Merleau-Ponty, dilin veya konuşmanın, kavramsal bir temsilden ziyade, duygusal ve varoluşsal anlamı bedensel jestler yoluyla sunan sessiz ya da sözsüz bir ifade biçimi olduğunu ileri sürdüğü jest teorisini ortaya koyar. Merleau-Ponty’nin jest teorisini geliştirirken asıl amacı dilin, dil-öncesi ve kavram-öncesi kökenine/temeline geri dönecek bir dil felsefesinin imkanını sorgulamaktır.

Bu noktada Merleau-Ponty’nin algı ve dil arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak için algının önceliği tezinden hareketle ileri sürdüğü ve köken meselesine bir çözüm sunacak olan *Fundierung* teorisi sahneye çıkar. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, beden

ve konuşma arasında kurduğu ilişkiyi vurgulamak için sözel jestlerin de bir ifade biçimi olduğunu ya da konuşmanın da bir bedensel jest olduğunu öne sürerek kültürel dünyada tarihsel olarak daha geç bir iletişim biçimi olarak gelişecek olan tortulaşmış dili inşa eden konuşmanın/sözel jestlerin temelinde doğal dünyada ya da algı dünyasında bir iletişim biçimi olarak açığa çıkan bedensel jestlerin yattığını iddia eder. Kısaca Merleau-Ponty, tortulaşmış dilin kökeninde algının yer aldığını ileri süren *Fundierung* teorisini, ifade ve tortulaşmanın bir süreklilik ve asimetrik bir karşılıklılık ilişkisi içinde anlamı açığa çıkardığı bir hareket olarak ortaya koymuştur: İfade algı dünyasından dile doğru ilerleyerek dilin kökensel işlevini yerine getirirken tortulaşma algı dünyası üzerine katlanarak dilin aşkın işlevini yerine getirir.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu jest teorisi ve *Fundierung* teorisiyle köken meselesine yönelmesi, tam da dili halihazırda kurumsallaşmış bir sistem olarak kabul ederek evrimsel ve tarihsel olarak dil-öncesi jestlere ilişkin bir yaşam biçimi olabileceği ihtimalini iptal eden geleneksel indirgemeci dil teorilerine karşı bir meydan okumadır. Geleneksel indirgemeci teorilerin dili içkinlik alanına hapseden bu yaklaşımları karşısında Merleau-Ponty, sessiz *Cogito* kavramı üzerinden ileri sürdüğü *Fundierung* teorisiyle dili dünyanın aşkınlığına taşımayı hedeflemiş ancak bu kavramın hala bir bilinç terminolojisini varsayması nedeniyle Kartezyen geleneğin içkinlik-aşkınlık ikiliğini aşamamıştır. Bu sebeple orta dönem eseri olan *Dünyanın Nesri*'nde, sessiz *Cogito* terminolojisinden vazgeçerek *Fundierung* teorisini tortulaşma aracılığıyla öznelarası iletişimin kurulduğu sosyal ve kültürel bir dünyanın aşkınlığına taşımak üzere yeniden kurgulamıştır. Dolayısıyla onun geçiş dönemi eserleri, dili dünyanın aşkınlığına taşıyarak içkinlik ve aşkınlık arasındaki tersine çevrilebilirliğin kurulacağı dil ontolojisi için köprü görevi görür. Geç dönemde ise *Fundierung* teorisi karşımıza tersine çevrilebilirlik kavramı olarak çıkacaktır.

Merleau-Ponty, orta dönem dil felsefesini geliştirirken Saussure'ün yapısalci dilbiliminden etkilenmiş, onun belli görüşlerini bir yandan eleştirirken diğer yandan büyük oranda benimsemiş ve kendi fenomenolojik bakış açısıyla ortaya koyduğu ifade fenomeni ile bütünleştirmiştir. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde tanıştırdığı ve orta dönem eserlerine taşıdığı sırasıyla konuşulan söz/dil (*parole parlée*) ve konuşan söz/dil (*parole parlante*) ayrımı ile Saussure'ün dil (*la langue*) ve

konuşma (*la parole*) ayrımı arasındaki paralelliğin bariz olduğunu gördük. Merleau-Ponty'nin otantik ve kökensel dil olarak tanımladığı konuşan dil, empirik ya da konuşulan dilin kurumsallaşmış, tortulaşmış, mantıksal ve kapalı göstergeler sisteminin sınırlarını aşarak ifadenin yaratıcı ve sanatsal yollarını keşfetmesi bakımından empirik dilin temelinde (*Fundierung*) yatar ve onu önceler. Bu nedenle Merleau-Ponty yalnızca yaratıcı ve kökensel dilin hakiki ifade biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Merleau-Ponty'nin aksine Saussure ise yapısalcı dilbiliminde dili bilimselleştirmek amacıyla konuşmayı (*la parole*) dile (*la langue*) bağımlı kılarak dile öncelik verir. Ancak böyle bir durumda dil (*la langue*), öznenin yaşam dünyası deneyimini iptal eden, terimlerin nesnelere doğrudan göndermede bulunduğu kavramsal, araçsal, mantıksal, soyut, belirlenmiş, tamamlanmış, kapalı bir sembolik sistemin içine hapsolür. Halbuki Merleau-Ponty'nin fenomenolojik bakış açısıyla ortaya koyduğu konuşma ya da yaratıcı dil edimleri, tam da ilksel algı dünyasının somutluğuna, muğlaklığına, opaklığına, belirsizliğine, tamamlanmamışlığına, tüketilemezliğine, dil-öncesi sessizliğine alan açarak; konuşan öznenin yaşadığı dünyadaki hislerinin, isteklerinin, niyetlerinin dolaylı ifadesini özgürleştirerek yeni anlamlarda beden bulur. Dolayısıyla Merleau-Ponty'i dil felsefesi tarihinde özgün kılan nokta, tam da onun dolaylı ve sessiz ifade biçimi olan yaratıcı dil edimlerini merkeze yerleştirerek yapısalcı ve pozitivist teorilerin dilin verili, kavramsal, araçsal bir göstergeler sistemi olduğuna dair kabul görmüş indirgemeci yaklaşımlarını radikal bir şekilde tersine çevirmesidir.

Yine Merleau-Ponty, “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri” makalesinde, Saussure'ün formel kurallara dayalı kapalı bir dil sistemi içinde göstergelerin tek başlarına bir anlam taşımadığını, anlamın ancak bir göstergenin diğerinden farklılaşması sonucunda ortaya çıktığını ileri süren farklılık teorisini kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak tek başlarına bir anlam taşımayan öğelerden anlam farkı çıkarmanın, formel analiz yerine, konuşmanın, kelimelerin ya da yaratıcı dilin -bu formel kurallar sisteminin zincirini kırarak onun ötesine geçen- algı dünyasındaki fiili kullanımıyla mümkün olduğunu savunarak Saussure'ün farklılık teorisine fenomenolojik-ontolojik bir yorum getirmiştir.

Bu noktada Dillon, -dil felsefesinin hakikat ve referanslılık tartışmasından hareketle- Saussure'ün yapısalcı dilbiliminde *la langue*'i önceleyerek ortaya

koyduğu farklılık teorisi ile Merleau-Ponty'nin *Fundierung* teorisi doğrultusunda yaratıcı dil kullanımını önceleyen dil fenomenolojisi arasında bir gerilimin meydana geldiğini ileri sürerek dilin çifte referanslılığına ilişkin iç-referanslılık ve dış-referanslılık tartışmasını gündeme getirir. Başka bir deyişle göstergelerin anlamı dilin kendi yapılanmasına içkin bir şekilde, sadece kendilerine referansla (self-referentiality) açığa çıkarması dilin iç-referanslılığına; anlamın göstergeler zincirini kırarak yaşam dünyasının ya da algı dünyasının aşkınlığına referansla açığa çıkması ise dilin dış-referanslılığına göndermede bulunur. Merleau-Ponty, algı ve dil arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak için tam da dilin aşkınlığına ve içkinliğine dair bu gerilimden hareket ederek Kartezyen düalizmle mücadelesini sürdürmüştür.

Merleau-Ponty, erken dönem *Fundierung* teorisinde dili içkinlik alanına hapseden indirgemeci yaklaşımlara tepki olarak dilin dünyaya aşkınlığını göstermek için dış-referanslılığın önemini vurgulamış, onun bu tutumu iç-referanslılığı ortadan kaldırmıştır. Üstelik burada *Fundierung* ilişkisinin hala bir ikiliği varsaymasından dolayı dili dünyanın aşkınlığına taşımayı başaramamıştır. O, geçiş dönemi makalelerinden olan “Dolaylı Dil” ve “Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri”nde, dilin iç-referanslılığı ile dış-referanslılığını uzlaştırarak aralarında paralellik kurmuştur. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin bu makalelerde *Fundierung* teorisini içkinlik ile aşkınlık arasında bağlantı kuracak şekilde yeniden şekillendirdiği görülmektedir. Ne var ki orta dönem eserlerinde ortaya koyduğu *Fundierung* ilişkisiyle dilin içkin veçhesi olan iç-referanslılık (tortulaşmış dil) ile aşkın veçhesi olan dış-referanslılık (algı; yaratıcı dil) arasındaki ikilem henüz tam anlamıyla çözülememiştir. Merleau-Ponty bu ikilemin çözümü için ten ontolojisinde ileri süreceği tersine çevrilebilirlik tezine işaret eder. Böylece Merleau-Ponty'e göre çifte referanslı olan dil, en başından beri hedeflediği üzere aynı anda hem kendi iç düzenlemesine hem de hakkında konuştuğumuz dünyaya göndermede bulunduğu takdirde anlamlı olabilecektir. Ne var ki Merleau-Ponty'nin geç dönem dil ontolojisinde bile algı ve yaşam dünyasının dili öncelediği *Fundierung* ve Gestalt teorisini terk etmediğini görürüz. Onun felsefesinin başlangıcında ortaya koyduğu algının önceliği tezinin, tüm terminolojik değişimine rağmen, geç dönem dil ve ten ontolojisinde bile merkezi rolünü koruyor oluşu -Dillon'ın yorumuna dayanarak ileri sürdüğümüz- geç dönem ontolojisinin de fenomenolojik bir ontoloji olduğu iddiasını destekler: “‘Fenomen’, ‘Gestalt’ ve ‘ten’

aynı temel gerçekliği adlandırır” ve “[a]lgılanan dünya, tüm akılcılığın, tüm değerlerin ve tüm varoluşun her zaman varsayılan temelidir.” (Dillon, 1988: 174; Merleau-Ponty, 1964a: 13). Dolayısıyla Merleau-Ponty, son eserinde iç-referanslılık ile dış-referanslılık arasında içsel ve karşılıklı bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi olduğunu ileri sürse de dış-referanslılığı (algı dünyası; yaratıcı dil edimleri) iç-referanslılığa (tortulaşmış dil) göre öncelikli konuma yerleştirdiği için bu ilişki asimetrik bir karakter taşımaktadır.

Görünür ile Görünmez'de algı ve dil, görünür ve görünmez, dil ve dünya, ben ve dünya arasındaki ilişkinin -Merleau-Ponty'nin hiper-diyalektik bir yöntemle ortaya koyduğu- tenin tersine çevrilebilirliğinin gösterilmesiyle mümkün olacağını belirttik. Ten bir öz-dolayım la anonim bir şekilde kendi üzerine dönerek (hiper-refleksiyon) görünür dünyada ikamet eden bedenin teni ve görünmez dünyanın idealliği olan dilin teni olarak yarılr. Dilin teni/tortulaşmış dil, görünmez ve ideal bir düşünce boyutu olsa bile hala görünür dünyanın ideallığıdır, bedenin teninden bağımsız düşünülemez, onu temel olarak alır ve ondan ayrışsa bile tüm konuşmalarımız ifadesini içinden doğduğu bu algı dünyasına dönerek bulur. Tortulaşmış dil bir ayna işlevi görerek algı dünyasını yansıtır ve onu anlamlı kılar. Bedenin teni dilin tenine ilerlediğinde görme deneyimi konuşma deneyimine dönüşür. Bu doğrultuda ne görünmez boyutta yerleşmiş bedenin teninin/algının ne de görünmez boyutun idealliği olan dilin teninin/tortulaşmış dilin birbirine indirgenebilir olmadığını, ikisinin de aynı tenin birbiriyle iç-içe geçmiş iki ayrı veçhesi olduğunu vurguladık.

Tenin tersine çevrilebilirliğinde, Merleau-Ponty'nin ifade ve tortulaşma arasında kurduğu *Fundierung* ilişkisinin tersine çevrilebilirlik ilişkisine dönüştüğünü ve tersine çevrilebilirlik ilişkisinin aslında *Fundierung* ilişkisinden bağımsız düşünülemeyeceğini gözlemledik. Bedenin teninin bedensel jestlerin ifadesi aracılığıyla algı dünyası ile karşılaşmasında, dünya bedenin üzerine geri dönerek algısal anlamı doğurur. Bedenin teninin algısal anlamı dilin teninin sözel jestlerine doğru ilerler. Dilin teni tortulaşma aracılığıyla algısal anlamın açığa çıktığı bedenin teninin üzerine katlanarak algısal anlamı dönüştürür; zaman içinde sanatın, bilimin ve kültürün yerleşmeye başladığı sözel/dilsel anlamı açığa çıkarır. Böylece bedenin teni ve dilin teni birbirlerine doğru ilerleyerek içsel, karşılıklı, döngüsel ve süreklilik

içeren bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi, çaprazlanma, kesişme ile iç içe geçerler. Algılayan beden ile ifade eden jest tende birbirlerinden farklılaşarak birliğe gelirler. Bedenin teni ile dünyanın teni arasındaki bu tersine çevrilebilir ilişki, deneyimin tüm yönlerini gösteren algı ve dil, görünür ve görünmez, dil ve dünya arasındaki ilişkiye doğru genişler; görünür ve görünmez, algı ve dil, dil ve dünya, tenin ya da Varlığın içinden gerçekleşen bir ikiye katlanmayla birbirleriyle iç-içe geçerler. Ne var ki algı ve dil, dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisi, dilin temelinde algı dünyasının ya da tortulaşmış/empirik dilin temelinde yaratıcı dilin yatması nedeniyle asimetrik bir ilişkidir.

Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de ortaya koyduğu ten ontolojisinde algı ve dil arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini tam anlamıyla gösteremedi hayata veda etmiştir. Dil ve dünya arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi açığa çıkarmak için onlar arasında tortulaşmış dilde olandan başka ve yeni türden bir bağ kurulmalıdır. Bu yeni türden ilişki, tortulaşmış dilin temelinde yer alan ilksel, kökensel algı ve yaşam dünyasına dönerek dünyanın teninin ya da ham varlığın bizimle diyaloga girdiği, dilin şiirsel, sanatsal, edebi, yaratıcı kullanımı olan metafor ile mümkündür. Bu doğrultuda onun tersine çevrilebilirlik teziyle nihai hakikati açığa çıkarma projesini tamamlamak için Barbaras, Gill, Edie ve Mazis gibi yorumcuların rehberliğinde görünür ve görünmez, dil ve algı dünyası, iç-referanslılık ve dış-referanslılık arasındaki tersine çevrilebilirliğin -asimetrik doğasından dolayı- düğüm noktasında metaforik ya da yaratıcı dil edimlerinin yer aldığını ileri sürerek bir yorum sunmaya çalıştık.

Merleau-Ponty'e göre hakiki ifade biçimi olan yaratıcı dilin üzerini örten ve mantıksal, kapalı sembolik kurallar içine hapsolmuş olan tortulaşmış dil, ilksel algı deneyimine açılmadığı için ham varlıkla temas kuramaz. Yaratıcı ya da metaforik dil ise tortulaşmış dilin kapalı göstergeler zincirini kırarak gösteren ile gösterilen arasındaki boşluklardan sızar, onun ötesindeki ilksel algı deneyimine açılarak dünyanın teni ya da ham/vahşi varlık ile kucaklaşır, onunla iç içe geçer. Metafor, Varlığı yararak açtığı bu derinlik boyutunda karşıt kutuplarda yer alan, uzlaşması mümkün olmayan boyutları ya da varlıkları (dil ve dünya, dil ve sessizlik, dilin teni ve bedenin teni, görünür ve görünmez) her birinin anlamını dönüştürerek ve sınırlarını koruyarak bir araya getirir. Metaforun geriliminde tüm bu varlıkların

Varlıkta bir araya gelişi ne onların karşılıklarının farklı kutuplarda muhafaza edilmesi ne de mutlak bir şekilde özdeşleşmeleri anlamına gelir. Metafordaki gerilim, tam da tersine çevrilebilirlik kavramının anlamını açığa çıkaran ‘farklılık-içinde-özdeşlik’i içeren bir gerilimdir. Bu gerilimde, metaforik dil nihai hakikati tezahür ettirmeye gebedir. Ne var ki metaforun ifadesi gelip geçicidir, onun hakikati açığa çıkarması “hep an meselesidir ve asla fiilen gerçekleşmez” (Merleau-Ponty, 1968: 147).

Kanımca, metaforun ifadesinin gelip geçici olması aslında onun muğlak bir dokuda kendini her an yeniden üretebilmesi için bir açıklıktır. Nihayetinde Merleau-Ponty’nin hiper-diyalektik yöntemle ortaya koyduğu tersine çevrilebilirlik tezinin ‘farklılık-içinde-özdeşlik’ fikri, gerilimdeki terimlerin içsel bir karşılıklılık ilişkisi içinde bir varlıktan diğerine sürekli bir akışın ya da ilerleyişin olduğu veya tek bir Varlığın içinde var olan her şeyin birbirini yok etmeden birbiriyle ilişkili olduğu tamamlanmayan bir sürece işaret eder. Merleau-Ponty için “nihai hakikat (...) [tersine çevrilebilirliğin] iki yönü”nden ötesi değildir (Merleau-Ponty, 2023: 199). Onun gerçekleşmemesi Evans’ın da dile getirdiği gibi “bir kayıp değil, bir hediye”dir (Evans, 2008: 192).

Çalışmamızda Merleau-Ponty’nin, eserlerinde belirgin ve yoğun bir şekilde metafor kullanmasına rağmen kendisinin bir metafor teorisi ileri sürmediğini ancak Barbaras, Mazis, Edie, Gill gibi hatırı sayılır Merleau-Ponty yorumcularının onun metaforik tarzını farklı yaklaşımlarla yorumlamış olduklarını ileri sürdük. Mazis ve Gill, metaforik ve şiirsel dilin bir yandan Merleau-Ponty’nin felsefi düşünme ve yazma pratiğini oluşturduğu diğer yandan ise “Varlığın hakikatini ifade etmenin kalbinde yer al[dığı]” konusunda hemfikirdirler (Mazis, 2016: 302). Dolayısıyla Merleau-Ponty’nin metaforik dilini onun ten ontolojisinden bağımsız düşünmemiz mümkün değildir. Barbaras ise metaforu -Merleau-Ponty’nin yalnızca bir ifade biçimi olarak görmekten ziyade- görünür ve görünmez arasındaki tersine çevrilebilir ilişkiyi kuracak ontolojik zeminde ham varlığın hakikatini açığa çıkaracak muğlak ve belirlenimsiz bir değişkenlik ya da derinlik boyutu olarak değerlendirir. Nihayetinde Barbaras’ın, ilksel algı dünyasıyla karşılaşmamızda metaforun açtığı derinlik boyutunun ya da boşluğun -ki bu ontolojik seviyeyi gösterir- birbiriyle uzlaşmaz olan iki varlığı farklılıklarını koruyarak bir araya getirdiğine dair “[h]er şeyin her şey

tarafından temsil edilmesi nihai ontolojik dokuyu ortaya koyuyor. Şeyler bu figürasyonla, bu ihlalle iç içe geçiyor” şeklindeki yorumu, Merleau-Ponty’nin *Görünür ile Görünmez*’de ortaya koyduğu düşünceyle son derece paralel gitmektedir (Barbaras 2004: 196). Ne var ki Barbaras’ın “Merleau-Ponty’nin düşüncesi[nin] bütünüyle metafor sorusuyla canlandırıldığına” ilişkin iddiası, Merleau-Ponty’nin metaforik dil ile kastının çok daha ötesine geçerek bize onun fenomenolojik ontolojisini sanki metaforik dilin ham varlığın hakikatini açığa çıkarması amacıyla ortaya koyduğunu düşündürür. Her ne kadar tersine çevrilebilirlik kavramının asimetrik doğasından dolayı Merleau-Ponty’nin dil felsefesinde edebi, şiirsel ve yaratıcı dil kullanımı kurumsal dil kullanımına göre öncelikli olsa da o, ontolojisinde metaforu hiçbir zaman felsefi sorgulamasının merkezi bir konusu haline getirmemiştir. Barbaras’ın metafor teorisi, Merleau-Ponty’nin metafor ile kastettiğinin ötesine geçse bile onun Merleau-Ponty’i takip ederek derinlik kavramı üzerine ortaya koyduğu bu görüş, metaforu yalnızca bir aktarım ya da dekoratif bir ifade biçimi olarak kabul eden yerleşik yaklaşımı kırmakta ve Merleau-Ponty’nin felsefi kariyeri boyunca temel amacı olan geleneğin monizm ve düalizmlerini aşma çabasını desteklemektedir.

Barbaras’ın aksine Gill’e göre metafor, hakikatin nasıl olduğunun felsefi sorgulamasından ziyade onu bize uygulanabilir bir edim olarak sunmasından kaynaklanır. Bu doğrultuda Gill, metafor teorisini -Merleau-Ponty’nin tersine çevrilebilirlik kavramının onun *Fundierung* teorisi, Gestalt teorisi ve algının önceliği tezinden bağımsız düşünölemeyeceğine dair iddiasıyla paralel olarak- bedensel ve algısal bir düzeye çeker ve böylece Merleau-Ponty’i daha sempatik ve onun kastını aşmayan bir bakış açısıyla yorumlar. Yine Barbaras’ın ortaya koyduğu görüşün karşısında Gill, Merleau-Ponty’nin tüm felsefi serüveni boyunca temel motivasyonunun bedensellik olduğunu, dolayısıyla da onun eserlerinde kullandığı metaforik dilin aslında onun bedensellik kavrayışının bir ifadesi ve uzantısı olduğunu ileri sürer: “Üstelik tüm konuşmalar doğası gereği metaforik olduğundan, metaforik anlam, bedenlenmemizin yalnızca diğer tarafı veya dilsel tezahürüdür.” (Gill, 1991: 154-155). Gill’e metaforik anlamın bedenlenmemizin dilsel tezahürü olduğu iddiasında katılmakla birlikte, onun -dilnin Gestalt yapısına dayandırarak- metaforik, yaratıcı ya da şiirsel dilin empirik dile bile bir arka plan oluşturması nedeniyle doğası

gereği “tüm ifadeler[in], ilksel düzeyde dolayimli ve dolayısıyla metaforik karakterde” olduğuna dair görüşü, kanımca Merleau-Ponty’nin metaforik dil ile kastının ötesine geçmektedir (Gill, 1991: 123). Bu noktada, Edie’nin “(...) dilin tamamının metaforik olmadığı da benim için aynı derecede açıktır çünkü metaforik konuşma için öncelikli gerekli koşullar olan dilin metaforik olmayan yapıları vardır” diyerek metaforun yalnızca yaratıcı dil boyutunda açığa çıkabileceğini savunması, Merleau-Ponty’nin dil felsefesinin tüm dönemleri boyunca tersine çevrilebilirlik kavramının asimetrik doğasından ötürü yaratıcı dilin empirik dilin temelinde yattığı düşüncesiyle uyum içinde görünmektedir (Edie, 1976: 182).

Nihayetinde Merleau-Ponty’i felsefe tarihinde özgün kılan noktalardan biri onun bedenselliği fenomenolojik ontolojisinin merkezine yerleştirerek ilk defa tam anlamıyla beden felsefesi yapan bir filozof olmasıysa diğeri de ten ontolojisinde onun algı ve dünya, dil ve dünya, görünür ve görünmez arasındaki tersine çevrilebilirlik ilişkisini -asimetrik doğasından dolayı- metaforik, edebi, şiirsel, yaratıcı dil temelinde ortaya koymasıdır. O halde her varlığın birbiriyle kesiştiği tersine çevrilebilir ilişkiyi ortaya çıkarmak için metaforik, şiirsel, edebi dil kullanımı elzemdir. Bu bağlamda Merleau-Ponty’nin -eserlerinde yoğun bir şekilde kullandığı şiirsel, yaratıcı dil ve imgelerle- Batı geleneğinde metafora en çok önem ve öncelik veren hatta bu tarzda bir anlatımı en iyi şekilde ifade eden filozof olduğu söylenebilir. Metaforik ya da şiirsel dil adeta onun felsefesinin kalbinde yatar, onun düşüncesini metaforik imgelerinden bağımsız düşünmek felsefesinin anlam derinliğini yitirmemizle sonuçlanır.

Merleau-Ponty’nin ani ölümü sebebiyle *Görünür ile Görünmez*’in tamamlanmış son bölümü olan “İç-İçelik-Kesişme” bölümünde yaratıcı dil üzerine yazdıkları son derece sınırlı kalmıştır. O, felsefe ve sanatsal dilin ifade gücünün birbiriyle iç içe geçmesini *Görünür ile Görünmez*’in çalışma notlarında şu şekilde dile getirecektir: “Felsefe, kesin olarak “içimizde konuşan varlık”, kendi başına dilsiz deneyimin ifadesi olarak yaratımdır. (...) zira sanat ve felsefe birlikte, tam da (“kültürün”) “tinsel” evreninde (...) tam da yaratımlar olarak Varlık ile temastırlar. Varlık, onunla ilgili deneyimimiz olması için *bizden yaratım isteyendir.*” (Merleau-Ponty, 2023: 254). Sanatsal dilin algının derinliklerindeki dönüştürücü gücü sayesinde artık dili konuşan biz değilizdir, dil bizim aracılığımızla konuşarak

Varlık'la temasa geçer. Onun ontolojisinde Varlık'la temasa geçmek için sanatsal ya da metaforik dilin bir ifade biçimi kullanması filozofa düşen bir görevdir. Eğer Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'i tamamlayabilseydi büyük ihtimalle erken dönem dil felsefesinde tanıştırdığı, orta dönem makalelerinde merkezi konuma getirdiği, *Görünür ile Görünmez*'de doruk noktasına ulaşsa da kesintiye uğrayan dilin yaratıcı edebi, şiirsel ve sanatsal kullanımına yaptığı vurguyu daha da güçlendirerek onu dolaylı ontolojisiyle bütünleştireceği bir dil teorisi ve belki de bir sanat felsefesi ortaya koyacak ya da eserin bir bölümünü sanat felsefesine ayıracaktı. Zira onun hem orta dönem eseri olan *Sens et non-sens*'in (1948) içinde yer alan "Cezanne'nın Kuşkusu" makalesinde hem de yayınlanmış son makalesi olan ve metaforik dil kullanımıyla bezeli *Göz ve Tin*'de (1961) daha sanatsal bir felsefe ortaya koyma girişimi bu fikri desteklemektedir.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ö.G. (2023). Algının Fenomenolojisi'nde Beden ve Dünyanın Algısal Deneyimdeki Birliği. *Ekev Akademi Dergisi*. Özel sayı: 169-187.

Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. Çev. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press.

Buissière, E. (3 Ekim 2005). *Cours sur le Corps* [Ders Notları]. PhiloSophie. http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuisiere.pdf.

Bullington, J. (2013). *The Expression of The Psychosomatic Body From a Phenomenological Perspective*. Dordrecht, Heidelberg, New York ve London: Springer.

Carman, T. (1999). The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. 27(2): 205-226.

Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. London ve New York: Routledge.

Daly, A. (2016a). Does the Reversibility Thesis Deliver All That Merleau-Ponty Claims It Can?. *European Journal of Philosophy*. 24 (1): 159-186.

Daly, A. (2016b). *Merleau-Ponty and The Ethics of Inersubjectivity*, London: Palgrave Macmillan.

Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa.

Dillon, M. C. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology*. United States of America: Indiana University Press.

Dillon, M. C. (1990). *Écart: Reply to Claude Lefort's "Flesh and Otherness"* (ss. 14-26). *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty* (ss.1-13). Ed. Galen A. Johnson ve Michael B. Smith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Dillon, M. C. (1998). Sartre On The Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique. *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty* (ss. 121-143). Ed. Jon Stewart. United States of America: Northwestern University Press.

Direk, Z. (2003). Giriş. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (ss. 9-44). Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Dreyfus, H.L. ve Todes, S. J. (1962). The Three Worlds of Merleau-Ponty. *Philosophy and Phenomenological Research*.22 (4): 559-565.

Dufrenne, M. (1963). *Language and Philosophy*. Çev. Henry B. Veatch. Bloomington: Indiana University Press.

Edie, J. M. (1976). *Speaking and Meaning: The Phenomenology of Language*. Bloomington: Indiana University Press.

Esenyel, Z.Z. (2017). Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?. *Cogito*. 88: 106-136.

Esenyel, Z.Z. (2020). *Vücudun Fenomenolojisi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.

Evans, F. (2008). Chiasm and Flesh. *Merleau-Ponty:Key Concepts* (ss. 184-193). Ed. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds, New York: Routledge.

Evans, F. ve Lawlor, L. (2000). Giriş. *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* (ss. 1-20). Ed. Fred Evans ve Leonard Lawlor. Albany: State University of New York Press.

Garg, N., Kumar, S. ve Sharma, V. (11 Kasım 2014). *Concepts of Difference and Differance A Comperative Study of Saussure and Derrida*. <https://www.languageinindia.com>, (24.02.2022).

Gill, J. H. (1991). *Merleau-Ponty and Metaphor*. United States of America: Humanities Press.

Gökyaran, E. (2017). Başkası ve Aşkınlık. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (ss. 74-110). Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Granade, G. Ş. (2017a). Cogito. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (ss. 111-126). Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Granade, G. Ş. (2017b). İkilikten Ontolojik Ten Kavramına. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (ss. 173-192). Ed. Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Hegel, G.W. (2004). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Çev. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press.

Hung, R. (2012). A Lifeworld Critique of ‘Nature’ in the Taiwanese Curriculum: A Perspective Derived from Husserl and Merleau-Ponty. *Educational Philosophy and Theory*. 44(10): 1121-1132.

Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von Prof.Dr. S. Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phiinomenologie und phiinomenologischen Philosophie Zweites Buch: Phiinomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phiinomenologie und phiinomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Husserliana III, Haag: Martinus/ Nijhoff.

Husserl, E. (1980). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book*. Çev. Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer. U.S.A: Kluwer Academic Publishers.

Johnson, G. (2010). *The Retrieval of the Beautiful: Thinking Through Merleau-Ponty's Aesthetics*. United States of America: Northwestern University Press.

Johnson, M. (2006). Merleau-Ponty's Embodied Semantics- from Immanent Meaning to Gesture, to Language. *EurAmerica*. 36(1): 1-27.

Kant, I. (2007). *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan.

Kee, H. (2018). Phenomenology and Ontology of Language and Expression: Merleau-Ponty on Speaking and Spoken Speech. *HumStud*. 41: 415-435.

Langer, S. (1947). *Problems of Art*. New York: Charles Scribner's Sons.

Lapointe, F.J. (1973). Merleau-Ponty's Phenomenology of Language and General Semantics. *Non-Journal*. 1-21.

Lau, K.Y. (2004). Intersubjectivity and Phenomenology of the Other: Merleau-Ponty's Contribution. *Space, Time and Culture* (ss. 135-158). Ed. David Carr ve Cheung Chan-Fai. Dordrecht: Springer.

Lefort, C. (1990). *Flesh and Otherness. Ontology and Alterity in Merleau-Ponty* (ss.1-13). Ed. Galen A. Johnson ve Michael B. Smith. Evaston, Illionis: Northwestern University Press.

Low, D. (1992). The Continuity Between Merleau-Ponty's Early and Late Philosophy of Language. *Journal of Philosophical Research*. 17: 287-311.

Low, D. (2000). *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of the Visible and The Invisible*. United States of America: Northwestern University Press.

Low, D. (Nisan 2021). *Merleau-Ponty's Philosophy of Language: A Brief Overview*. https://www.researchgate.net/publication/351102001_Merleau-Ponty's_Philosophy_of_Language_A_Brief_Overview (15.02.2023).

Low, D. (Ocak 2024). *The Perception Language Relationship in Merleau-Ponty's Philosophy*. https://www.researchgate.net/publication/377208131_The_Perception_Language_Relationship_in_MerleauPonty's_Philosophy_Part_1_2018_and_Part_2_2024#fullTextFileContent (02.02.2024).

Mazis, G. A. (11 Şubat 2022). *Merleau-Ponty's Embodied Ontology and Literature: Gesture, Metaphor, Flesh, and Sensible Ideas*. <https://www.mdpi.com/journal/humanities>, (02.03.2023).

Mazis, G. A. (2016). *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*. United States of America: State University of New York Press.

Merleau-Ponty, M. (1979). *Consciousness and the Acquisition of Language*. Çev. Hugh J. Silverman. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2016b). *Göz ve Tin*. Çev. Ahmet Soysal. İstanbul: Metis Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Önceliği ve Felsefî Sonuçları*. İstanbul: Alfa Basın Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti.

Merleau-Ponty, M. (1964a). Eye and Mind. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (ss. 159-190). Ed. James M. Edie. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964a). The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (ss. 12-42). Ed. James M. Edie. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964b). *Sense and Nonsense*. Çev. Hubert L. Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and The Invisible*. Çev. Alphonso Lingis. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Themes from the Lectures at the College de France 1952-1960*. Çev. John O'Neill. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1973). *The Prose of the World*. Çev. John O'Neill. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1977). *Signs*. Çev. Richard Calverton McCleary. United States of America: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. Çev. Colin Smith. London ve New York: Routledge & Kegan Paul.

Merleau-Ponty, M. (2016a). *Algının Fenomenolojisi*. Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2023). *Görünür ile Görünmez*. Çev. Hanife Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Moran, D. (2010). Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the ‘Double Sensation’. *Sartre On the Body* (ss. 41-66). Ed. Kathrine J. Morris. Great Britain: Palgrave Macmillan.

Moran, D. (2017). Intercorporeality and Intersubjectivity: A phenomenological Exploration of Embodiment. *Embodiment, Enaction and Culture* (ss. 25-46). Ed. Christoph Durt, Thomas Fuchs ve Christian Tewes. USA: The MIT Press.

Nilsen, H. (2008). Gestalt and Totality. The Case of Merleau-Ponty and Gestalt Psychology. *Winter Symposium on Cornelius Castoriadis, “Castoriadis beyond post-modernism and neo-modernism* (ss. 1-17), Düzenleyen University of Akureyri. Iceland. Mart 2008.

Özkan, K. (2013). Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden. *Felsefelogos*. 51(4): 17-40.

Saint Aubert, E. de. (2006). *Vers Une Ontologie Indirecte*. Paris: Vrin.

Şan, E. (2015). *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J.P. (2010). *Varlık ve Hiçlik*, İstanbul: İthaki Yayınları.

Saussure, F. de. (1959). *Course in General Linguistics*. Ed. Charles Bally ve Albert Sechehaye. Çev. Wade Baskin. New York: Philosophical Library.

Sellheim, B. (2010). Metaphor and Flesh- Poetic Necessity in Merleau-Ponty. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 41(3): 261-273.

Silverman, H. J. (1980). Merleau-Ponty and the Interrogation of Language. *Research in Phenomenology*. 10 (1): 122-141.

Silverman, H. J. (1991). The Text of the Speaking Subject: From Merleau-Ponty to Kristeva. *Merleau-Ponty Vivant* (ss.183-194). Ed. Martin C. Dillon. New York: SUNY Press.

Slatman, J. (2005). The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched. *Chiasmei International* (ss. 305-324). Düzenleyen University of Memphis. Memphis. 2005.

Sousa, L.A. de. (2019). The “Inner Weakness”- Merleau-Ponty on Intersubjectivity, Subjectivity and Husserlian Phenomenology, *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values* (ss. 49-82). Ed. Luis Aguiar de Sousa ve Ana Falcato. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Stawarska, B. (2002). Reversibility and Intersubjectivity in Merleau-Ponty’s Ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 33(2): 155-166.

Uygur, N. (2021). *Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wiskus, J. (2013). *The Rhythm of Thought: Art, Literature and Music after Merleau-Ponty*. Chicago: The University of Chicago Press.

Zahavi, D. (2018). *Husserl’in Fenomenolojisi*. Say Yayınları. İstanbul.



EKLER

EK 1: Yaşam dünyası (Lebenswelt)

Merleau-Ponty, yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramını onu felsefe literatürüne kazandıran Edmund Husserl ile ilişkilendirerek kullansa da *Algının Fenomenolojisi*'nde bu kavrama ilişkin net bir tanım vermez. Barbaras'a göre "Husserl'in girişiminin sona erdiği nokta, Merleau-Ponty'nin başlangıç noktasıdır. Merleau-Ponty için mesele (...) yaşam dünyasını açıklamak yerine (...) onu olduğu haliyle almaktır." (Barbaras, 1994: 311). Mutlak bilimsel teorilerin ve doğa yasalarının insan deneyimini öncelediğini ileri süren pozitivist görüşe karşı çıkan Husserl'e göre "yaşam dünyası, her türlü bilginin ondan türetildiği bir kaynak olarak" tüm bilimsel bilginin ve dünyanın temelinde yatan ve onları üreten, içinde bedensel katılımımızla ve eylemlerimizle anlamlı bir yaşam yaşadığımız, doğrudan, gündelik, somut deneyim dünyası ya da alanıdır (Hung, 2012: 1122). Husserl *Ideen II*'de tanıştırdığı *Leib* (yaşayan beden) kavramıyla yaşam-dünyasının bedensellikle olan ilişkisini sezmiş olsa da bu fikrini yeterince detaylandıramamıştır. Husserl'in görüşünü bir adım öteye taşıyan Merleau-Ponty, yaşam dünyası deneyiminde algı ve bedenselliği merkezi ve temel bir konuma getirir. Merleau-Ponty'e göre bize kendini algısal deneyimimiz aracılığıyla sunan dünyayla bedenimiz aracılığıyla etkileşime gireriz, tüm yaşanmış algısal deneyimlerimizin kaynağı bedenimizdir. Dolayısıyla nesnel/algısal dünya deneyimine ait anlamlar üretmenin zemini nesne-öncesi olan anonim bedenimizdir. Ancak dünya "aynı zamanda kendisini bu deneyimi aşan, kendine ait bir varoluş olarak da sunar." (Low, 2024: 25). Çünkü yaşadığımız ya da deneyimimizde önümüzde duran dünya, bireysel varoluşumuzdan önce her zaman halihazırda oradadır ki bu bedenin olduğu kadar yaşam dünyasının anonimliğini de garanti altına alır. Bu minvalde Merleau-Ponty için yaşam dünyası (*Lebenswelt*), insanın somut, sınırlı, günlük, sıradan, bilimsel, nesnel dünya deneyiminin ve eylemlerinin ufku/arka planı olarak onları kapsayan ve varsayan nesne-öncesi, tema-öncesi bir deneyim alanına işaret eder.

Bu betimleme ışığında bir not düşmek gerekirse Merleau-Ponty'nin yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramı, ikircikli ve muğlak yapısından dolayı yorumcular arasında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. H. L. Dreyfus ve S. J. Todes'un "The Three Worlds of Merleau-Ponty" makalesinde belirttikleri üzere John Wild, "Merleau-

Ponty'nin sıradan [nesnel, bilimsel] deneyim dünyasını sıradan bir dille anlattığını" ileri sürer ve "bilim dünyasının tamamen nesnel, perspektiften uzak karakteri ile *Lebenswelt*'in muğlak insanmerkezci karakteri arasındaki ayırma odaklanır." (Dreyfus ve Todes, 1962: 560, 565). Michael Kullman ve Charles Taylor ise bu görüşe karşı çıkarak yaşam-dünyasının nesne-öncesi dünyaya göndermede bulunduğunu ileri sürerler ve "nesne-öncesi dünyayı, bilim ve sağduyu dünyasının karşısına koyarken gündelik deneyim dünyasını, belirlilik ve kesinlik özelliklerini paylaştığı bilimin nesnel dünyasına benzetirler." (Dreyfus ve Todes, 1962: 565). Bu noktada Dreyfus ve Todes, Kullman ve Taylor'un kökensel dünyaya ve Wild'ın bilimsel dünyaya göndermede bulunan "fenomenolojik olan ile fenomenolojik olmayan deneyim düzeyleri arasındaki sınıra ilişkin farklı görüşleri için neden Merleau-Ponty'de destek bulabildiklerini açıklar." (Dreyfus ve Todes, 1962: 565). Onlara göre Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde yaşam-dünyası ile hem gündelik/bilimsel dünyaya hem de nesne-öncesi dünyaya -Dreyfus ve Todes üç dünya derken nesne-öncesi dünyanın hem kökensel dünyaya hem de *Lebenswelt*'e karşılık geldiğini, dolayısıyla "bu üçlemenin aslında bir ikilik gibi düşünülebileceğini" belirtirler- gönderme yapmaktadır (Dreyfus ve Todes, 1962: 565). Merleau-Ponty bu dünyaların ayrımlarını belirginleştirmemiş, onları net bir şekilde tanımlamamıştır, dolayısıyla yaşam-dünyası "her iki dünyanın da özelliklerine sahiptir." (Dreyfus ve Todes, 1962: 565). Yine de onlara göre "Merleau-Ponty'nin başarısı daha ziyade *Lebenswelt*'in ve daha kabataslak olarak bilim dünyasının ilksel köklerinden fenomenolojik doğuşunun izini sürmüş olmasıdır." (Dreyfus ve Todes, 1962: 565).

EK 2: Immanuel Kant ve Maurice Merleau-Ponty'nin Empirist Ve Rasyonalist/Entelektüalist Geleneklerin İçkinlik-Aşkınlık Problemine Yaklaşımları Arasındaki Farklılıklar

Hem Immanuel Kant (1724-1804) hem de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) felsefi yolculuklarına empirizm ve rasyonalizmin/entelektüalizmin sebep olduğu problemleri eleştiriye tutarak onları bir araya getirme çabasıyla başlayacaktır. A edisyonu 1781, B edisyonu ise 1787 yılında yayınlanan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (*Kritik der reinen Vernunft*) empirist geleneği içkin (immanent), rasyonalist geleneği ise aşkın (transcendent) olmakla eleştiren Kant'ın aksine Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde (1945) empirist geleneği aşkın, entelektüalist geleneği ise içkin olmakla suçlayacaktır. Bu iki filozofun empirist ve rasyonalist geleneği farklı bakış açılarıyla değerlendirmelerinin temelinde onların öznellik anlayışlarının birbirinden farklı olması yatar. Kant, transandantal idealist felsefesinin merkezine bilgi kuramını (epistemoloji) yerleştirir ve bilgi kuramında “deneyim nesnelerinin imkanının [evrensel ve zorunlu] koşullarını” araştırır (Kant, 2007: 138). Deneyim dünyasına (fenomenal dünyaya) ait bir nesneyi bilmek özneye ait üç fakültenin/yetinin birlikte çalışması ile mümkündür: duyumsama (sensitivity), anlama (understanding) ve yargı (judgment). Duyumsama yetisi ile bize pasif bir şekilde verili olan temsiller çokluğunu (manifold of representations) algılar, anlama yetisi ile bu çokluğu tek bir kavram/kural altında birleştirir, yargılama yetisi ile bu kavramı uygun bir kategorinin altına yerleştiririz. Kant için bilmek yargılamaktır. Ona göre insan deneyiminin ve bilgisinin sınırlarını aşan numenal dünyada işlev gören bir yetimiz daha vardır: akıl (reason). Numenal dünyada, akıl yetisi ile düşündüğümüz aklın üç idesi (ruh, özgürlük, Tanrı) yer alır. Anlama yetisinin sınırlarını aşarak bu ideleri düşündüğümüz her an, dolayısıyla fenomenal alanın ötesine geçerek numenal alanı düşündüğümüz her an illüzyona düşeriz. Numenal dünya, bilginin mümkün olmadığı, insan deneyimine aşkın (transcendent) olan düşünce alanıdır. Empirizm ve rasyonalizmi transandantal idealizm kavramı çatısı altında uzlaştırma çabasıyla harekete geçen Kant'ın felsefesi, nihayetinde fenomenal dünya ile numenal dünya arasında derin bir yarık açılmasıyla sonuçlanır. Felsefi kariyeri boyunca bu iki dünya arasında köprü kurmaya çalışan Kant, bu girişiminde başarısız olacaktır. Kaldı ki

onun bilgi teorisinde, öznenin karşısında duran deneyim dünyasına ait nesnenin nasıl bilinebileceği sorusu özne ile nesne arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair benzer bir tartışmayı beraberinde getirmiştir.

Merleau-Ponty, Kantçı geleneğin transandantal idealist özne anlayışını ve temsil/representasyon (representation) teorisini merkeze alan bilgi kuramını eleştirecektir. Transandantal idealist felsefelerin çıkmazı olan özne-nesne düalizminin fenomenolojik bir bakış açısıyla aşılabileceği iddiasıyla yola koyulan Merleau-Ponty, fenomenolojisinin kalbine algı ve özne-beden kavramını yerleştirerek insan deneyimini algı ve bedensellik üzerinden açıklayacaktır. Ona göre algı, zihinsel bir edimden ziyade dünya ile olan bedensel ilişkimizdir, dünya ise bir şeyi temsil (representation) etmez, bize kendini olduğu gibi sunar (presentation). Dolayısıyla Merleau-Ponty, deneyimin imkanının koşullarını ararken dünya ile bağı kesilmiş Kantçı özne tasavvurunun karşısına yaşam dünyasında duygularıyla ve düşünceleriyle kendini ifade eden canlı-kanlı bir özneyi geçirir. Bu düşünceden hareketle Merleau-Ponty, algı fenomenolojisinde transandantal idealist yaklaşımı benimseyen Kartezyen ve Kantçı geleneklerden kaynaklı her türlü kavramsallaştırmaya karşı çıkarak öznellik anlayışını henüz özne-nesne ayrımının olmadığı, kavram-öncesi, tema-öncesi, düşünüm-öncesi ve kişi-öncesi nitelikte olan, ilksel bir alana, yani anonim bir genellik atmosferine taşıyacaktı. Böylece Kantçı geleneğin algı (perception) ve düşünce (conception) ayrımı karşısında algı, düşünce ve insan deneyiminin birbirinden ayrılamaz bir bütün olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Bu bilgilerin ışığında, Kant'ın rasyonalizmi aşkın olarak değerlendirmesi rasyonalistlerin doğuştan gelen ide kavramlarının mümkün deneyimin sınırlarını (fenomenal dünyanın sınırlarını; anlama yetisinin sınırlarını) aşmasından kaynaklanır. Kant empirizmin ise tam tersi bir nedenle içkin olduğunu iddia eder: Salt duysal deneyim tek başına dışsal dünya bilgisini sağlamakta sınırlı ve yetersiz kalacaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Aklın Antitetiği" bölümünde bilincin birliğini kurmak için birbiriyle çatışan rasyonalizm (tez) ve empirizm (antitez) arasında köprü kurmaya çalışan Kant, nihayetinde şöyle bir sonuca varacaktır: "[Rasyonalizm] akıl için yeterli olduğunda, anlama için çok büyüktür ve [empirizm] anlamaya uygun olduğunda, akıl için çok küçük." (Kant, 2007: 394).

Merleau-Ponty'nin ise entelektüalizmi içkin olarak değerlendirmesinin nedeni tam da bu yaklaşımın soyut kavramların içsel dünyasına hapsolarak yaşam dünyasının somut deneyimini kaçırmış olmasıdır. O, empirizmi ise öznel deneyimin içselliğini göz ardı ederek dış dünyanın deneyimine indirgediği için aşkın olmakla eleştirir.



EK 3: Husserl'in Erken Dönem Fenomenolojisi Ve Merleau-Ponty Fenomenolojisinin Erken Dönem Husserl Fenomenolojisinden Farklılaştığı Noktalar

Husserl, geç döneminde *Leib* kavramı ile bedenlenerek yaşam dünyasına inmiş bir bilinç ve öznellik kavrayışını benimsediği bir beden fenomenolojisi ortaya koysa da aslında o erken döneminde Kartezyen geleneğin bedeni bilinçten soyutlayan *Cogito* kavramını başlangıç noktası olarak alır ve fenomenolojisini -her ne kadar bu gelenekten ayrı tutmak istese de- transandantal ego ya da transandantal öznenin merkezinde yer aldığı transandantal idealist bir yaklaşımla kurar. Dolayısıyla felsefi projesinde entelektüalist, transandantal, idealist felsefelerin ortaya çıkardığı problemleri aşmayı hedefleyen Merleau-Ponty'nin eleştirileri büyük oranda Husserl'in bahsi geçen görüşleri benimsediği erken dönemine yönelecektir. Çalışmamızın kapsamı dışında olmasına rağmen Husserl ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yöntemlerinin başlangıç noktaları, vardıkları sonuçlar ve terminolojileri bakımından birbirinden nasıl farklılaştığını kavramamızda kritik öneme sahip olduğu için Husserl'in erken dönem fenomenolojisini nasıl kurduğunu dipnot olarak düşmekte fayda görüyoruz.

Husserl erken dönem fenomenolojisine -belli değişiklikler yaparak- Kartezyen yöntemin kesinlik arayışı ile başlar: 1911 yılında kaleme aldığı *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (Philosophie als strenge Wissenschaft)* başlıklı yazısında onun temel iddiası tüm bilimlere zemin oluşturmak üzere felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden inşa etmektir. Bu doğrultuda Husserl, 'bilinç bir şeyin bilincidir' düsturuyla ortaya koyduğu yönelimsellik tezi ile 'şeylerin kendilerine dönme'miz, yani bir Varlık alanı olan saf özler alanına dönmemiz gerektiği çağrısında bulunur. Bu Varlık alanına dönmenin yolu, bilincin/egonun kendini saf ya da transandantal olarak, yani deneyim dünyasına aşkın bir şekilde kurması ile açılacaktır. Bu düşünceden hareketle Husserl, 1931 yılında yayınlanan *Kartezyen Meditasyonlar'da (Cartesianische Meditationen)* bu alana ulaşmak için transandantal redüksiyon olarak adlandırdığı yöntem ile dışsal dünyaya ait olan tüm varlık ve bilgi iddialarını, yani doğayı, ruhsal durumları, inançları, duygu ve düşünceleri paranteze alarak (*epoche*) bilinci saflaştırır ve dünyasızlaştırır. Başka bir ifadeyle Husserl'in çoğu zaman birbiri yerine kullandığı transandantal redüksiyon veya fenomenolojik *epokhe* "bilince içkin

içerikler üzerine refleksiyon yapmak için bilince aşkın tüm nesnelerin paranteze alınmasından oluşur.” (Esenyel, 2020: 421). Paranteze alma işleminden sonra geriye kalan saf/mutlak/salt özler alanının zamansız-mekânsız, mutlak bir varlığı olan saf/salt/transandantal ego/özne/bilinç olacaktır. Transandantal egonun mutlak özler alanı, tam da her türlü bilime zemin sağlayacak olan transandantal fenomenolojinin kesinlikler alanıdır.

Husserl’in erken döneminde transandantal redüksiyon ile bilince aşkın olan deneyim dünyasında yer alan bedeni öteleyerek transandantal egoyu/bilinci içkinleştirmesi bilinç ve dünya arasında bir uçurum açılmasıyla sonuçlanacaktır. Husserl 1913 tarihli *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin İdeler*’in (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) birinci kitabında açılan bu uçurumu şöyle ifade eder: “Varlık kipleri arasındaki temel ayrım, var olan en temel ayrım burada kendini gösterir: bilinç ile gerçeklik arasındaki ayrım.” (Husserl, 1976: 77). “Bilinç ile gerçeklik arasında gerçek bir anlam uçurumu vardır.” (Husserl, 1976: 93). Bu sebeple Husserl erken döneminde transandantal idealist fenomenolojisini Kartezyen geleneğin özne-nesne ve içkinlik-aşkınlık düalizmlerinden kurtaramayacaktır. Dermot Moran, Husserl’in özne kavrayışını Kartezyen *Cogito*’dan başlayarak kurduğu için “kendisinin en büyük düşmanı” olduğunu iddia eder (Moran, 2017: 26). Onun fenomenolojik *epokhe* ile ortaya çıkardığı mutlak, zamansız-mekânsız, dünyasızlaşmış transandantal egosu nihayetinde kendi içkin dünyasına gömülen ve kendinden başka varoluşlara alan tanımayan transandantal bir solipsizme mahkûm olacaktır.

Ne var ki henüz *Ideen I*’i ortaya koyduğu erken dönemlerinden beri solipsizm tehlikesinin farkında olan Husserl, kendi egomdan başka egoların da varolduğunu göstermek için *Ideen II*’de öznelerarasılık kavramını felsefesinin temel bir tartışma konusu haline getirecek ve solipsizmi “*transendental felsefenin öznelerarası bir dönüşümü*”nü sağlamak için bir sıçrama tahtası olarak kullanacaktır (Zahavi, 2018: 173). Dolayısıyla onun *Ideen II*’de yaşayan beden (*Leib*) kavramını tanıştırması, tam da *Ideen I*’de başlattığı projeyi nihayete erdirme amacına yönelik bir hamledir. Böylece o yaşayan beden kavramıyla transandantal egoyu bedenlendirerek başka bedenlerle birlikte yaşadığı dünyaya kavuşturacak, Kartezyen özne-beden ya da özne-dünya ikiliğinin yol açtığı solipsizm problemini aşmak için yeni bir imkân

yaratacaktır. Nitekim onun yaşayan beden kavramı hala öznenin kurucu yönüne göndermede bulunduğu için onun geç döneminde ortaya koyduğu beden fenomenolojisi bile kendini transandantal idealist bakış açısından tam anlamıyla kurtarmayı başaramayacaktır. Başlıca Husserl yorumcularından olan Dan Zahavi, Husserl fenomenolojisinin içine sıkıştığı bu durumu şöyle açıklar: “Husserl gerçeklik ve başkasının salt (bedensiz ve dünyasız) transendental özne tarafından kurulduğu kanısını hiçbir zaman terk etmemiş ve düşüncesi böylece temelci, idealist ve solipsist olarak kalmıştır.” (Zahavi, 2018: 221). Sonuç olarak Husserl felsefi yolculuğu boyunca solipsizm problemini aşmak için yoğun bir çaba harcayacak ancak solipsizm her döneminde onun fenomenolojisini gölgeleyecektir. Bu bağlamda Nermi Uygur’un yorumu dikkate değerdir: “İşte bundan, Husserl’in solipsizmi yenememiş olduğu ne denli önemli bir şeyse; solipsizmi yenmek için gösterdiği yoğun çaba da o denli önemlidir.” (Uygur, 2021: 100-101).

Bu bilgilerin rehberliğinde Merleau-Ponty’i erken dönem Husserl’den ayıran en önemli nokta, bu iki filozofun öznellik kavramını farklı şekillerde ele almaları, bu minvalde fenomenolojilerine farklı başlangıçlar yapmaları ve nihayetinde fenomenolojilerinde farklı perspektiflere konumlanmalarıdır.

Merleau-Ponty, orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*’nde algı fenomenolojisini ortaya koyarken Husserl’in kurucu nitelikte olan transandantal bilincinin karşısına algısal bilinci yerleştirecek, bu doğrultuda özellikle geç dönem eseri olan *Görünür ile Görünmez*’de tartışma konusu yapacağı algısal inanç kavramını tanıştıracaktır. “Bu inanç, dünyanın var olduğu ve algıladığımız şeyin gerçek olduğu varsayımını içerir.” (Esenyel, 2017: 116). Merleau-Ponty’e göre algısal inanç, tam da bedenli bir varlık olarak duygularımızla, psikolojik durumlarımızla, inançlarımızla, yargılarımızla ve düşüncelerimizle dünya-içinde-olmaklığımızı (being-in-the-world) varsayar. Dolayısıyla Merleau-Ponty algı fenomenolojisini tam da Husserl’in fenomenolojik *epokhe* ile saf dışı bıraktığı yaşam dünyasına dönerek başlatacaktır. Bilinç, bundan böyle Husserl’deki gibi bedeni soyutlayarak içsel deneyim alanının derinliklerine dalan solipsistik bir bilinçten ziyade bedenselliği ile iç içe geçerek kendini dışsal dünyaya açan, yani yaşadığı dünyayı kanlı-canlı algılayan ve deneyimleyen bir özne-beden ya da kendi bedenimdir. Böylelikle Merleau-Ponty, ileri sürdüğü yeni öznellik/bilinç anlayışıyla

bedeni sadece dış dünyanın bir nesnesi olarak değil, aynı zamanda yaşam dünyası içinde içsellikle dışsallığı bir araya getirme çabasında olan bir özne olarak değerlendirir. Sonuç olarak Merleau-Ponty, Husserl'in erken döneminde *ego-cogito* yaklaşımı ile içine düştüğü Kartezyen özne-nesne, bilinç-beden, içkinlik-aşkınlık çıkmazını özne ile nesnenin, bilinç ile bedenin birbirini sarıp sarmaladığı özne-beden/kendi-bedenim kavramıyla aşma girişiminde bulunacaktır. Bu bakımdan Husserl'in erken dönem transandantal idealist fenomenolojisini eleştiren Merleau-Ponty, orta döneminde yaşam dünyasına yaptığı vurgu ile varoluşçu bir fenomenoloji ortaya koyacaktır. Merleau-Ponty ve Husserl fenomenolojileri arasındaki diğer yöntemsel ve terminolojik farklılıklar ve benzerlikler bundan sonraki bölümlerde çalışmamızın ana metninde açıklanacaktır.

EK 4: Sartre'ın Çifte Duyum Fenomeni

Sartre, Husserl'in *Ideen II*'de beden üzerine ortaya koyduğu fenomenolojik düşüncelerinden oldukça etkilenmiştir. Onun *Varlık ve Hiçlik* kitabının “Beden” bölümü deneyime ve bedene fenomenolojik bir açıdan yaklaşması açısından çığır açıcı olmuştur. Her ne kadar günümüzde ten (*chair*) kavramı Merleau-Ponty ile özdeşleştirilmiş olsa da bu kavramı ilk defa kullanan filozof Sartre olmuştur. Sartre'a göre “ten, olumsuzluğun ve bedenlerarasılığın yeridir.” (Moran, 2010: 42). O, başyapıtı olan *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle diyecektir: “Ten mevcudiyetin salt olumsuzluğudur.” (Sartre, 2010: 448). Ne var ki Sartre için çifte duyum fenomeni “bedenselliğin temel bir özelliği değildir” yani “bedenselliğim için gerekli değildir çünkü olumsaldır.” (Moran, 2010: 58).

Bedeni fenomenolojik bir açıdan ele alan Sartre, çifte duyum fenomenini ön plana çıkartarak tartışmasının kalbine dokunan ve dokunulan, gören ve görülen bir yaşayan ten kavramını alır. Okşama ve dokunma ile benim tenim diğerlerinin teniyle etkileşime girerek öznelerarasılık kurulur. “[O]kşama başkasının tenini bana ve başkasına tastamam ten olarak gösterir. (...) benim tenden bedenim başkasının tenini hayata geçirir. Okşama, benim bedenimin kendi edilginliği ile bu tene dokunmak için kendini ten kılmasıdır (...)” (Sartre, 2010: 500-501).

Sartre geleneksel diyalektik bir yöntemle ele aldığı *Varlık ve Hiçlik*'in “Beden” bölümünde üç farklı gerçeklik düzeni tanımlar: 1. Kendi-için-Varlık olarak Beden: olgusalılık, 2. Başkası-için-Beden 3. Bedenin üçüncü ontolojik boyutu. O çifte duyum fenomenini bu üç farklı ontolojik seviyenin ilk iki düzeyi üzerinden anlatacaktır: Özsel olarak birbirinden ayrılan “iki gerçeklik düzeni söz konusu[dur]. (...) Dokunmak ve dokunulmak, dokunduğunu hissetmek ve dokunulduğunu hissetmek; bunlar “çifte duyum” adı altında beyhude yere bir araya getirilmeye çalışılan iki tür fenomendir. Aslında, radikal bir biçimde farklıdırlar ve iletişemez iki düzlemde varolurlar.” (Sartre, 2010: 403).

İlk ontolojik boyut olan ‘Kendi-için-Varlık olarak Beden’ “kişinin kendisi tarafından (kendisi için) kavrandığı haliyle beden”dir (Moran, 2010: 43). Bu beden, kendisine ve başka şeylere dokunandır, yani öznedir. Bedenin ikinci ontolojik boyutu olan ‘başkası-için-beden’, “başkaları tarafından algılandığı ya da görüldüğü haliyle

(diğerinin kendi bedeni de dahil olmak üzere) beden”dir (Moran, 2010: 43). İkinci ontolojik boyut bedeni nesne olarak ele alır ve başkaları tarafından dokunulan bir bedeni ifade eder. Sonuncu gerçeklik düzeni olan ‘üçüncü ontolojik boyut’u ise Sartre şu şekilde ifade eder: “Başkası tarafından beden olma vasfıyla bilinen olarak kendim için varolurum.” (Sartre, 2010: 457). Üçüncü boyut, birbiriyle iletişim halindeki bedenlerarası ve öznelarası bedene göndermede bulunur. Bu boyutu “başkaları-için-kendi-için-beden” olarak tanımlayan Dillon’a göre bu, tam da “[başkasının] özneliği tarafından nesnelleştirildiğimi hissettiğim” ontolojik boyutu belirtir (Dillon, 1998: 126; Dillon, 1988, s. 140).

Yukarıdaki pasajdan anladığımız üzere Sartre, çifte duyum fenomenini ele alırken benim tarafımdan deneyimlendiği haliyle bedenim ve diğeri için olduğu şekliyle beden arasında, yani birinci ontolojik boyut (özne; dokunan) ve ikinci ontolojik boyut (nesne; dokunulan) arasında keskin bir ayrım yapar. Dokunan özne ve dokunulan nesne iki farklı gerçeklik boyutuna dahildir ve ikisi kendi aralarında iletişimsizdir, bu nedenle uzlaştırılmaları mümkün değildir. Bu bakımdan Sartre çifte duyum fenomenini radikal bir ontolojik düalist bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. O, ontolojisinde her zaman ikiliklerden ve ayrımlardan hareket eder: varlık ve hiçlik, negatiflik-pozitiflik, yokluk-doluluk, bilinç-şey, kendinde-kendi için, kendi için varlık olarak beden- başkası için beden. Dolayısıyla Sartre *Varlık ve Hiçlik*’te kendi ontolojisini, Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisini ileri sürerken daha en başından beri karşı çıktığı Kartezyen düalizmin özne-nesne ve bilinç-beden ayrımı üzerinden ilerleyerek ortaya koymaktadır.

Sartre, bedenin iki farklı ontolojik düzeyini tanımlamadan önce *Varlık ve Hiçlik* kitabının pek çok bölümünde farklı şekillerde kendinde (the in-itself) ve kendi-için (the for-itself) ayrımını yapmıştır. Moran, Sartre’ın Hegel’den devraldığı bu ayrımın basit iki ontolojik seviye indirgenemeyeceğini çünkü tıpkı Heidegger gibi Sartre’ın da “ontolojinin ancak fenomenoloji *yoluyla* yapılabileceğinde ısrar ettiğini” ileri sürer (Moran, 2010: 52). Bu bağlamda Merleau-Ponty gibi Sartre da düşüncelerini fenomenolojik bir ontolojiyi benimseyerek ortaya koymaktadır.

Sartre’a göre onun zamanına dek felsefî gelenek, bilme düzenleri ile varlık düzenlerini birbiri içine geçirerek terimleri tersine çevirmiş ve bu durum bedenselliğin doğasına ilişkin yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. İşte Sartre’ın

fenomenolojik bir ontoloji ortaya koymasındaki motivasyonu bedenselliğin doğasına ilişkin bu yanlış anlaşılımları farklı bir ontolojik boyutta çözme arzusundan kaynaklanmaktadır. Sartre tam da bu nedenle bahsi geçen üç ontolojik boyutu birbirinden ayrı ve birbiriyle iletişimsiz gerçeklik düzenleri olarak tanımlamaya özen gösterir. Bedensel deneyimin üç özelliğine ait bu ayrımlar fenomenolojik bir zemin üzerine inşa edilir.

Bu bağlamda Sartre bilgiyi “kendi-için ve kendinde arasındaki [bir] ilişki türü” olarak tasarlar (Sartre, 2010: 249). Kendinde ve kendi-için arasındaki bu ilişki bir yadsıma ya da olumsuzlama ilişkisidir. “Kendi-için, kendinde’yi olmadığı bir varlık olarak bilir ve kendi-için kendini ‘varlığın (...) yansıtılmış olumsuzlanması’ olarak bilir.” (Dillon, 1988: 38; Sartre, 2010: 258). Dolayısıyla Sartre kendinde-varlığı, varlık ile özdeşleştirirken kendi-için-varlığı, hiçlik ile özdeşleştirir.

Kendinde-varlık, bir şeydir/nesnedir, opaklık ve aşkınlık kavramlarıyla anlaşılabilir. Bunun karşısında kendi-için-varlık bilinçtir. Bu bilinç refleksivite, transparanlık, içkinlik kavramlarıyla kavranabilir. Sartre bu bilinci ‘düşünüm-öncesi *Cogito*’ olarak adlandırır. Başka deyişle kendi için varlık, yani hiçlik bilincin varlığıdır ve bilincin varlığının temeli düşünüm-öncesi *Cogito*’dur.

“[B]ilincin varlığı, kendisiyle olan ilişkisinden oluşur ki bu aynı zamanda onun kendisi olmayan bir şeyle, yani bilincinde olduğu nesneyle olan ilişkisidir. (...) Bu nesne bilinci, konuşlandırıcı ya da pozisyonel olarak tanımlanır” (Dillon, 1988: 38). Sartre Gestalt’a göndermede bulunarak iki tür bilinç tanımlar: konuşlandırıcı bilinç (thetic consciousness) ve konuşlandırıcı olmayan bilinç (non-thetic consciousness). Konuşlandırıcı bilinçte, bir nesne bir arka plan karşısında bir figür ya da tema olarak pozisyon alırken konuşlandırıcı olmayan bilinç, arka plan ya da ufuğa göndermede bulunur. Sartre’in burada atıfta bulunmak istediği ayrım bir nesne olmak ile bir nesnenin bilinci olmak arasındaki ayrımdır.

Sartre’in ayrımlarını kısaca özetledikten sonra onun ortaya koyduğu çifte duyum fenomenini açıklamaya geri dönebiliriz. Sartre’a göre çifte duyumda dokunma ve dokunulma aynı anda gerçekleşmez: Bir elim diğerine dokunduğunda, direkt olarak dokunulan eli deneyimler, dokunan eldeki hisse ise ancak belirli bir yansıma ile ulaşabilirim. Sartre çifte duyum fenomenine kendini gören ve kendine

dokunan bedenle başlamak yerine başkasının gördüğü veya dokunduğu bedenle başlar.

Sartre’a göre görme ve dokunma duyusu Husserl’deki gibi birbirinden farklı değildir. Birinci ontolojik boyutta nesneleri gözlerimle görür, onlara ellerimle dokunurum. İkinci ontolojik boyutta ise örneğin bir aynada gözlerimi bir nesne olarak görür, elime bir nesneymiş gibi dokunabilirim, ancak görmenin kendisini göremez, dokunmanın kendisine dokunamam. Sartre için görmenin kendisi ve görülen nesne varlığın karşılaştırılmaz boyutları olması nedeniyle aynı olamazlar. “Bu göz ya şeyler arasından şeydir, ya da şeylerin onun aracılığıyla bende keşfedildikleri şeydir. Ama bu ikisi aynı anda olamaz.” (Sartre, 2010: 403).

Sartre nesne-beden ve özne-bedenin ontolojik olarak birbirinden ayrı olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty’e göre ise fenomenal beden kendini eş-zamanlı olarak hem özne-beden hem nesne-beden olarak açığa çıkarır. Ona göre aynı anda bir nesne tarafından dokunulmadan bir nesneye dokunamam çünkü “yaşanan bedenin dünyevi nesnelerle ilişkilerinde temel bir refleksivite vardır, öyle ki bir şeyle her temas aynı zamanda kendi kendine mevcudiyettir.” (Dillon, 1988: 143).

Sartre ve Merleau-Ponty’nin çifte duyum üzerine yaptığı açıklamalar arasındaki farklılıklar, onların ontolojileri arasındaki farklılıkları da gözler önüne serer. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Merleau-Ponty’nin ontolojisi fenomenlerin önceliği tezine dayanır. Fenomenal beden hem bilinçli öznenin içkinliğini hem de dünyasal nesnelerin aşkını aynı anda içerir. Sartre’a göre çifte duyum fenomeni, yani kişinin dokunma-dokunulma, görme-görülme yetisi, varoluşumuzun ve hayvansallığımızın sadece olumsal bir özelliğidir. Çifte duyum, bedensellik çalışmasına bir zemin sağlayamaz, tam da bu nedenle geleneksel ikilikleri aşmak için bir çözüm sunamaz. Oysaki Merleau-Ponty, çifte duyumdan hareketle geliştireceği tersine çevrilebilirlik tezi ile benim tenimle dünyanın teninin iç içe geçmesini sağlayarak geleneksel düalizmin ayrımlarını ortadan kaldırmak için bir çözüm sunacaktır.

EK 5: Algının Fenomenolojisi'nde Öznelerarasılık

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde özneler arasında kurulan ilişkiyi şu şekilde açıklayacaktır: Bedensel ve sözel jestlerimi iletme için bir başkasına ihtiyacım vardır. “Ben öncelikle “temsillerle” veya bir düşünceyle iletişim kurmam, konuşan bir özneyle iletişim kurarım, belli bir varolma stiliyle ve onun hedeflediği “dünya”yla iletişim kurarım.” (Merleau-Ponty, 2016a: 258). Özneler arasında kurulan iletişim karşılıklı bir yönelim hareketidir. İletişim kurmak için yöneldiğim başkası kendini hem bedeniyle (bedensel jestler) hem de dil (sözel jestler/konuşma) aracılığıyla ifade eder. İletişimi mümkün kılan hem bedensel jestlerin hem de sözel jestlerin/konuşmanın bir anlamının olmasıdır. Dolayısıyla “[i]letişime yönelik bu yönelim, anlamı kavrama ve iletme, benim jestlerim ile başkalarının jestleri arasındaki karşılıklılığı gerçekleştirme çabasında ortaya çıkar.” (Silverman, 1980: 125). Bedenim kendi jestsel ifadesini (örneğin sevinç) başkasına iletirken yöneldiği başka bedenin jestsel ifadesinin anlamını da yakalayabilir yetidedir. Başkasının jestlerini kendi bedenimden hareketle algıları. Onun niyetlerini, davranışlarını ve duygularını kendimde de benzer niyetler, davranışlar ve duygular olduğu için kendi perspektifimden olduğu haliyle deneyimlerim. Başkası da aynı şekilde bana yönelerek beni kendi perspektifinden algılar. Böylece benim duygularım ve niyetlerim ile başkasının duyguları ve niyetleri arasında bir karşılıklılık ilişkisi kurulur. Jestlerin taşıyıcısı olan iki beden ortak bir alanda buluşarak birlikte dünyaya karışırlar. Tıpkı bedensel jestlerimle sessiz duygularımı ve niyetlerimi başkasına iletmiş gibi bir başkasıyla girdiğim diyalogda konuşma/sözel jestlerim ile sözlerimi ve düşüncelerimi başkasına yönelerek iletirim. Bir başkasının düşüncelerini -onun da beni kendi konuşması üzerinden yakaladığı gibi- kendi bedenim ve konuşmam üzerinden yakalarım. Böylece başkasıyla ortak yönelim nesnemiz olan konuşma/dil aracılığı ile karşılıklılık ilişkisi kurarak iç içe geçeriz.

Özellikle öyle bir kültürel nesne vardır ki başkasının algılanmasında temel bir rol oynar: dil. Diyalog deneyiminde, başkasıyla benim aramda ortak bir alan kurulur, benim düşüncemle onunki tek bir doku oluşturur, karşılıklı konuşma hali benim sözlerimi ve onunkileri çağırır ve bunlar, ikimizin de yaratıcısı olmadığımız ortak bir işlemin içine girip yerleşirler. Burada iki kişilik bir varlık vardır ve artık başkası benim için transandantal alanımdaki basit bir davranış değildir, ben de onunkinde öyle değilimdir, kusursuz bir karşılıklılık içinde

birbirimizle işbirliği içine gireriz, perspektiflerimiz birbirinin içine geçer, aynı dünyanın içinden geçerek birlikte varoluruz” (Merleau-Ponty, 2016a: 477).

Diyalog deneyimde başkası sözel jestleriyle benim bedenimde bir şeyi kışkırtarak varoluşumu ve algımı dönüştürür. Bu dönüşüm sayesinde hem kendimin hem de başkasının dünya içindeki benzer varoluşunu kavrarım. Başkasını tanıdığım gibi başkası da beni tanır ve böylece birbirimizle iletişim kurabilir hale geliriz.



EK 6: Değişkenlik Boyutu

Merleau-Ponty görünür şeyin bir değişkenlik boyutu olduğunu *Görünür ile Görünmez*'in "İç-İçelik-Kesişme" bölümünde rengin fenomenallığı üzerinden uzunca betimleyecektir: Bir şeyin form, renk, doku gibi belirli özellikleri vardır. Dokunma duyumuzla o şeyin dokusunu hisseder, görme duyumuzla ise o nesneyi görürüz. Ne var ki Merleau-Ponty, "bir *quale*", (nitelik ya da "Dünyanın teni") olarak rengin "kalınlığı olmayan bir varlık kabuğu" olarak düşünülmesini yanlış bulur çünkü renkler renklendirdikleri şeylerden ayrı düşünülemezler (Merleau-Ponty, 2023: 170). Bu doğrultuda değişkenlik boyutunu kırmızı renk üzerinden örneklendiren Merleau-Ponty, kırmızının çevresindeki diğer kırmızı şeylerle bağlanarak kırmızı olduğu "netliği daha az olan, daha genel bir kırmızılığın içinden" doğduğunu ileri sürer (Merleau-Ponty, 2023: 170). Dolayısıyla kırmızının kendi içinde bir rengi yoktur; bir rujun, bir gülün, bir üniformanın, bir elbisenin kırmızısı vardır. Diğer tüm renkler gibi, kırmızı "başka bir değişkenlik boyutunda, çevreyle ilişkileri boyutunda değişkendir (...)" (Merleau-Ponty, 2023: 170). Kırmızı, tüm renkli şeylerden oluşan sonsuz değişkenlik boyutunda kendini bir tezahür (manifestation) olarak açığa çıkarır. Bu bağlamda bir rengin görünümünün ayırdedici (diacritical) bir özelliği vardır ve bu ayırdedici özellik iki veçhelidir. İlk veçhe gördüğümüz kırmızının ayırt edilebilir pek çok tonu olduğunu gösterir: Bir elbisenin kırmızısı, bir ojenin kırmızısından farklıdır. İkinci veçhe ise bir şeyin kırmızısının diğer renkteki şeylere göre ayırt edilebilir olduğunu gösterir: Bir elbisenin kırmızısı; mor olandan, denizin mavisinden, ağacın yeşilinden farklıdır. Bir elbisenin kırmızısı benzer ve farklı şeylerin sonsuz evreninde alan açan bir değişkenlik boyutudur. Merleau-Ponty, rengin iki veçheli ayırdedici özelliğini Paul Claudel'in 1914 tarihli *Protée* oyununun "denizin belirli bir mavisi o kadar mavidir ki daha kırmızı sadece kan vardır" cümlesinden esinlenerek şu şekilde betimleyecektir: "Bu kırmızı ancak, (...) birlikte bir küme oluşturduğu etrafındaki başka kırmızılara (...) cezbediği ya da kendisini cezbeden, ittiği ya da kendisini iten başka renklere bağlanarak, olduğu şey olur." (Merleau-Ponty, 2023: 170). Bu pasaj rengin belirlenmiş ve mutlak bir nitelik olmadığını gösterir, aksine renk tam da belirlenmemiş ve muğlak bir değişkenlik boyutudur. Rengin bir değişkenlik boyutu olarak ortaya konulmasının çalışmamızın

temel araştırması olan dil ve dünya arasındaki tersine  evrilebilirlik ilişkisini açığa çıkarmak açısından Merleau-Ponty'nin ontolojisinde çok önemli bir yeri vardır. Tıpkı renkler gibi şeyler de belirlenmemiş, sınırlandırılmamış ve muğlak bir yapıda oldukları için bir değişkenlik boyutu olarak kavranabilir.



EK 7: Merleau-Ponty'nin Hiper-Diyalektik Yöntemi

Bu noktada Merleau-Ponty'nin hiper-diyalektik yöntemini açıklamak onun algı ve dil arasında kurduğu ilişkiyi aydınlatmak açısından faydalı olacaktır. Edie'ye göre "Merleau-Ponty tüm felsefe tarihinin en "diyalektik" düşünürlerinden biri"dir (Edie, 1976: 73). Ne var ki onun diyalektik anlayışı, *Görünür ile Görünmez*'in "Sorgulama ve Diyalektik" bölümünde belirttiği üzere Hegelci anlamda bir "kötü diyalektik" değildir, daha ziyade o, kendine özgü yöntemini "iyi diyalektik" ya da "hiper-diyalektik" olarak tanımlayacaktır (Merleau-Ponty: 2023: 125-126).

Merleau-Ponty için diyalektik, zıt kutupları ya da karşıt terimleri (tez ve antitez, kendinde ve kendi için, özne ve nesne, ben ve öteki, dolayımlayan ve dolayımlanan) birbiriyle uzlaştırmak daha üst bir sentez olan hakikate doğru ilerleme sürecidir. Merleau-Ponty'e göre böyle bir diyalektiğin kötü olmasının nedeni, tam da sürecin daha üst bir senteze doğru bir hareketle tamamlanabileceği iddiasıyla tez ve antitezi birbiriyle uzlaştırmaya çalışırken bu karşıt kutupların uzlaşmalarının imkânsız hale gelerek özdeşleşmeleri ve nihayetinde tez ve antitezin birbirini ortadan kaldırmasıyla sonuçlanmasıdır. Başka bir deyişle "[k]ötü diyalektik", ileri geri gidişi karşıtların özdeşliği olarak temalaştırarak ikiliği yeniden bir özdeşliğin içine çeker." (Barbaras, 1994: 85). Bunun karşısında Merleau-Ponty, iyi diyalektik ya da hiper-diyalektik ile sürecin kendini tamamlayamayacağının farkında olan ve terimlerin herhangi birini ortadan kaldırmadan onları içsel bir birlik içinde kucaklayacak "sentezsiz diyalektik" düşüncesini ileri sürer (Merleau-Ponty, 2023: 126). Çünkü ona göre "[f]elsefenin görevi (...) çelişkilerinin ne kabul edileceği ne de "aşılacağı" bir varlık kavramını geliştirmek olmalıdır." (Merleau-Ponty, 1970: 90).

Kötü diyalektik varlığı (...) tez, antitez ve sentezle yeniden oluşturduğuna inanan diyalektiktir; iyi diyalektik bunun bilincinde olan diyalektiktir, yani her tezin bir idealleştirme olduğunun, Varlığın, (...) idealleştirme ya da söylenmiş şeylerden değil, ama birbirine bağlı kümelerden yapıldığının ve bu kümelerde anlamın hep yalnızca bir eğilim halinde olduğunun, içeriğin eylemsizliğinin bir terimi pozitif, bir başkasını negatif olarak ve hele de üçüncü bir terimi negatifin kendini mutlak feshi olarak tanımlamaya asla izin vermediğinin bilincinde olan diyalektiktir (Merleau-Ponty, 2023: 126).

Kötü diyalektik, karşıt terimleri deneyim dünyasının ve Varlığın dışına iten bir varsayımla başladığı için bu terimler arasında kurulan ilişki soyut, formel ve mutlak, dolayısıyla onlara hareketin dışından hükmeder. Bunun karşısında 'iyi

diyalektik’ ise tam da Varlığın ya da tenin içinden gerçekleşen bir harekettir, somut ve muğlak dokudaki terimler deneyim dünyasına dahil olarak hareketin kendisiyle bütünleşir. Merleau-Ponty için hiper-diyalektiği hakiki kılan tam da tenin ten ile kurduğu bu somut ve fenomenal ilişkidir.

Kötü diyalektik, hemen hemen diyalektikle başlar ve tek iyi diyalektik kendini eleştiren ve ayrı bir sözce olarak kendini aşan diyalektiktir, tek iyi diyalektik hiperdiyalektiktir. Kötü diyalektik, ruhunu kurtarmak için onu kaybetmek istemeyen, hemen diyalektik olmak isteyen, özerkleşen ve çifte anlamından kurtulduğundan sonunda sinizmle, formalizmle son bulan diyalektiktir. Hiperdiyalektik dediğimiz şey, aksine, hakikat yetisine sahip bir düşüncedir, çünkü ilişkilerin çoğulluğunu ve muğlaklık diye adlandırdığımız şeyi kısıtlama olmaksızın ele alır (Merleau-Ponty, 2023: 125-126).

İki aşamada gerçekleşen diyalektik, öznenin ilk aşamada kendini saf bir şekilde olumsuzladığı ve ikinci aşamada bu olumsuzlamayı aşarak nesne üzerinden kendine döndüğü bir dolayım la karşıtlığı ortadan kaldırarak kendi kendisiyle özdeşliğini sağladığı, yani kendisi olduğu dönüştürücü bir harekettir. Hiper-diyalektik ya da iyi diyalektik ise “her bir terimin kendisi olmak için kendisi olmaktan çıktığı, parçalandığı, açıldığı, kendini gerçekleştirmek için kendini olumsuzladığı bir hareketin, kendi kendine dolayımının (mediation par soi) derin fikridir.” (Merleau-Ponty, 1968: 92). Dolayısıyla hiper-diyalektik öznenin başkası/nesne ya da karşıt terim üzerinden dolayımıyla kendisi olduğu düalistik bir varsayımla ilerlemez. Burada tenin kendi içinden bir hareketle “kendisi olabilmek için kendisi olmayı bırak”tığı bir öz-dolayım söz konusudur (Dillon, 1988: 212). Ten ya da Varlık bir öz-dolayım la anonim bir şekilde kendi üzerine dönerek ya da kendi üzerine katlanarak -tek bir Varlığın iki veçhesi olan- bedenini teni/özne ve dünyanın teni/nesne olarak yarılar ve böylece tam da kendiy le çakışacağı/özdeşleşeceği anda kendini olduğu şeyden ayırıştırır. Tenin kendi içinden gerçekleşen bu yarıma iki terim arasında oluşan bir farklılığa ya da mesafeye işaret eder. Ten, bu yarıma sonucunda iki terimin aynı anda hem dolayım layan/özne hem de dolayım lanan/nesne olarak farklılaşmasıyla özdeşleştiği ya da kendini gerçekleştirdiği muğlak bir dokuyu sunar. Hiper-diyalektikte “[t]erimlerin her birinin özdeşliği artık karşıtlıkları ile uzlaşmaz değildir. Her biri kendi oluşuyla birleştiği ölçüde, özdeşliği ancak kendinden farklılığıyla tamamlanır.” (Barbaras, 1994: 112). Diğer bir deyişle hiper-diyalektikte değişim, kötü diyalektikteki gibi özne ve nesne arasındaki soyut bir olumsuzlamayla gerçekleşen karşıtlıkların mutlak bir özdeşliğe gelmesi olmayacaktır

çünkü “[m]elese gerçekten karşıtlıkları aşmaksa o zaman bu aşma, karşıtlığın kendisinde ele geçirilen bir özdeşlik lehine gerçekleştirilemez.” (Barbaras, 1994: 85). Aksine hiper-diyalektikte her iki terim de somut bir şekilde kendi oluşuyla aynı anda hem birleşir/özdeşleşir ve hem de yarılmayla aralarına giren mesafeden dolayı kendinden farklılaşırlar. Nitekim buradaki kendiyle özdeşleşme ya da birlik haline gelme, terimlerin arasındaki mesafeden/farktan dolayı, hiçbir zaman mutlak ve tamamlanabilir bir özdeşleşme olmayacaktır. Terimler, kendileriyle olan mutlak özdeşliğinden ziyade kendilerinden olan farklılığını koruyarak birliğe geldiği bir muğlaklık içinde kendilerini gerçekleştirir. Hiper-diyalektiğin “gerçekliği aslında bir ikilik içinde hiçbir zaman tamamlanamayan, ancak tamamlanmamış kaldığı sürece gerçekleştirilen bu ikiye katlanmada yatar. Ayrıca [onun] hakikati, olumsuzlamadan ziyade farklılık kavramında yatmaktadır. Bu farklılık, karşıtlıktan ziyade özdeş-olmayan” anlamına gelir (Barbaras, 1994: 137). Merleau-Ponty’nin deyiimiyle, tersine çevrilebilirlik “hep an meselesidir ve asla fiilen gerçekleşmez” ve farklılık, tam da tersine çevrilebilirlik ilişkisinin anlamını açığa çıkaran “farklılık-içinde-özdeşlik”tir (Merleau-Ponty, 1968:147, 225). Dolayısıyla “Merleau-Ponty’nin hiper-diyalektiğini anlamak ve geleneksel ontolojinin kalıntılarını atmak için gereken düşünce, tersine çevrilebilirliktir. (...) Tenin bu şekilde kendi üzerine katlanması, hiper-diyalektiğin öz-dolayımıdır ve onun ayrıcalıklı ama dışlayıcı olmayan aracı da dildir.” (Dillon, 1988: 213).

EK 8: Hegel'in Diyalektik Yöntemi

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde ortaya koyduğu üzere Yaşam'ın amacı, kendisini *kendinde* (*in-itself*) olmanın sınırlamasından özgürleştirmek ve böylece *kendisi-için* (*for-itself*) olma haline gelmektir. Başka bir deyişle diyalektik *kendinde* olan bilinçten (*consciousness*) *kendi-için* olan özbilince (*self-consciousness*) ilerleyerek kendi olma sürecidir. Özbilincin ben olarak belirişi sırasıyla iki momentte meydana gelir: olumsuzlama ve kendine geri dönme. Birinci momentte 'Ben' ya da 'kendinde' kendini olumsuzlayarak kendini kendine dışsal bir şey olarak kurar, kendini nesneleştirir. Başka bir ifadeyle bilinç, kendini nesnesinden ayırır/farklılaştırır. Ne var ki ilk momentte bilinç henüz ortadan kalkmamıştır, bu nedenle özbilinç henüz eksik bir özbilinçtir. Dolayısıyla bu moment, kendiyile ilişkiden yapılan bir soyutlamadan başka bir şey değildir "ki, bilincin kendisi için aynı zamanda yokturlar ya da ayırım değildirler ve salt yitmekte olan özlerdirler" (Hegel, 2004: 126). Bu yeni iddianın ilk momentini olan bilinç aşaması bize yeni bir dolaylımsızlık olarak sunulur. Böylesine bilişsel bir ilişkide kaldığımız sürece özbilinç boş, soyut ve "devimsiz 'Ben Benim' genelemesi"ne sıkışır kalır (Hegel, 2004: 126). Bilinç aşamasındaki bu önermede ayırım kendini kendinden dolaylımsız bir şekilde ayırır ve bir başkalık içermez. Bu sebeple buradaki ayırım gerçek bir ayırım değildir. Gerçek bir ayırımın ya da farklılaşmanın olabilmesi için dışsal nesnelerden bağımsızlık gerekir. Oysaki burada 'Ben' henüz özneliğini ve öznenin bağımsız somut nesnelliğini kurmamıştır. Ne var ki özbilincin bu ilk aşaması, bu ayırımın gerçek bir ayırım olmadığını bilir. Duyusal dünyanın bu ilksel durumu özbilincin kendisiyle olan birliği için sadece görünürdeki bir korunuştur. Buna ek olarak bir sonraki momentte nesnenin bağımsızlığını kazanabilmesi için olumsuzlama aşaması önemlidir çünkü öznellik olabilmesi için nesnellik gereklidir. İkinci moment olan özbilinç aşaması ise nesnesi dolayımıyla kendisi üzerine yansıyarak kendine dönen ve nesnellik üzerinden öznelliğini kuran bir 'Ben' sunar. Böylece özbilincin nesnesi öznenin bağımsızlaşır ve onun karşısında somut bir tikel olarak durur. Burada 'Ben' kendini kendinden kendi olarak ayırarak ayırımı ortadan kaldırmaya çalışır. Böylece Ben=Ben totolojisi soyut ve boş bir tümel özdeşlik olmaktan çıkarak kendi içinde bir devim, yani 'Ben'in bir yönü olan özne

ile diğ er y onu olan nesne arasında sürekli devinen birlik-içindeki- okluk haline gelir. Bu aşamada  zbilin  kendini kendi-birliğini gerçekleştirmeye adar. Duyusal dünyanın görünen ba kalığı ile özbilincin ger ekliğı arasındaki antitezi açma ve onları uzla tırarak hakikate ulaşma çabası özbilincin kendi kendisiyle birliğini görünür kıldığı bir devimdir. Diğ er bir ifadeyle  zbilin  dolaysız olan duyusal nesne ile kendi nesnesi üzerinden dolayımı uğramış olan kendisi arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılarak kendi kendisiyle  zde liğin sağlandığı dönüştürücü bir devimdir.



EK 9: Merleau-Ponty'nin Geleneksel Metafor Teorilerine Eleştirisi

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Merleau-Ponty eserlerinde metaforik bir dil kullanmış olsa da onun metafor kavramının kendisi üzerine yazdıkları son derece sınırlıdır. O, *Görünür ve Görünmez*'in çalışma notlarında metafor üzerine şöyle bir yorumda bulunacaktır: “Bir düşünce “yönü” -Bu bir *metafor* değildir- Görünür ile görünmez arasında *metafor* yoktur, (...) *metafor* ya fazladır ya da çok azdır: Görünmez gerçekten görünmez ise fazladır, değişime [transposition] elverişli ise çok azdır” (Merleau-Ponty, 2023: 283).

Barbaras'a göre Merleau-Ponty, bu pasajda metaforun varlığını inkâr ederken aslında tam da metaforu aktarımla (transfer) özdeşleştirerek ona çok fazla (düalist gelenek) ya da çok az (monist gelenek) anlam yükleyen düalist ve monist geleneğin metafor teorilerine göndermede bulunmaktadır. “Ancak yakından bakıldığında, Merleau-Ponty'nin metaforik ilişkinin kendisini, burada görünür ile görünmez arasındaki eklemlemeyi, "aktarım" olarak belirli bir metafor anlayışı kadar reddetmediği görülür.” (Barbaras, 2004: 194). Başka bir deyişle Merleau-Ponty için aslında görünür ve görünmez arasında metaforik bir ilişki vardır ancak bu ilişki bu iki kavram arasında gerçekleşen bir aktarım (transfer), yer değiştirme veya değişim (transposition) değildir.

Barbaras'a göre geleneksel metafor yaklaşımı olan aktarımın çok fazla ya da çok az anlatısının altında görünenin/uzamsal boyutun ve görünmezin/zihinsel boyutun kendi içlerinde sınırlandırılmış entiteler olarak varsayılması yatar. Geleneksel anlamdaki metaforun çok fazla olmasının nedeni görünür ve görünmezin birbirinden radikal bir şekilde ayrılarak farklı kutuplarda sınırlandırılmasıdır. Böyle bir durumda iki varlık arasında köprü kurmak ve aktarım yapmak imkânsız hale gelecektir. Kaldı ki iki varlığı antitetik olarak zıt kutuplara yerleştirmek görünmezin görünürün olumsuzlaması olarak anlaşılmasıyla sonuçlanacak ve görünmez görünür tarafından ifade edilemez hale gelecektir. Halbuki Merleau-Ponty görünür ve görünmez olanı tanımlarken tam da bu noktanın altını çizmiştir: “Anlam *görünmezdir*, ama görünmez görünürle çelişki içinde değildir: görünürün kendisi de görünmezin iç yapısına sahiptir ve görünür-olmayan, görünürün gizli karşılığıdır (...)” (Merleau-Ponty, 2023: 275-276). Dolayısıyla aktarım kavramı, metaforun ifade

gücünü görünmez dünyanın görünmezine yüklerken bizi görünür dünyanın deneyiminden soyutladığı (ki böyle bir durumda görünmez de bize erişilmez olacaktır), yani sanki deneyimlenmeyen bir şeyi ifade ediyormuş gibi yaptığı için çok fazladır. Oysaki metafor, tam da deneyimlenebilir bir varlığa göndermede bulunmalıdır çünkü görünenin ardındaki görünmezin örtüsünü kaldırdığımız vakit aslında görünmezin gerçekte görünmez olmadığını, bizim tarafımızdan erişilebilir olduğunu ve böylece görünmez dünyanın da bizim için deneyimlenebilir bir dünya olduğunun farkına varırız. Nihayetinde hiçlik-olmayan bir hiçlik olan görünmez “bu dünyanın görünmezi”dir (Merleau-Ponty, 1968: 151). Geleneksel görüşün ortaya koyduğu metaforik ifade gücü,

[ç]ok azdır çünkü eğer terimler yer değiştirmeyi kabul ederse artık yalnızca yer değiştirmeden söz edilemez. Görünen ve görünmeyen birbirini ancak, radikal şekilde ayrılmış iki dünya meselesi olmaktan ziyade, daha derin bir birlik, ontolojik bir suç ortaklığı onları aştığı için anlamlandırabilir. Bu nedenle yerdeğiştirme olarak metafor kavramı, farklı terimlerin bulunmamasından dolayı yetersizdir (Barbaras, 2004: 195).

Metaforun değişime elverişli olmasından dolayı çok az olması tam da değişim (transposition) kavramının kendisinden kaynaklanır. Geleneksel yaklaşımlarda değişim (transposition); bir terimin diğeriyle yer değiştirmesi (displacement), bir terimin başka bir terim yerine geçirilmesi (substitution) ya da bir terimin başka bir terime aktarılması (transfer) olarak da okunabilir.

Barbaras için değişim/transfer kavramının çok fazla ya da çok az olmasının nedeninin görünür ve görünmezin sınırlandırılarak birbirinden ayrıldığı varsayımını içerdiğini söylemiştik. Ancak görünür/uzamsal boyut ve görünmezi/zihinsel boyutu bu sınırları aşarak birbiriyle özdeş ya da çakışan iki varlık olarak düşündüğümüzde aralarındaki ayrım tamamen ortadan kalkacağı ve ikisi de aynı düzleme ya da boyuta gelecekleri için aktarım yapılacak varlık ortadan kalmış olacak, aktarım yetersiz hale gelecektir. Kaldı ki transfer kavramı çok az olduğunda görünür ve görünmez birbiri ile çakışacağı için aralarındaki ontolojik bağlantı da ortadan kalkmış olacaktır. Geriye kalan sadece saf zihinsel edime indirgenmiş bir transfer kavramıdır ki böyle bir durumda metafor, retorik bir süsleme ya da dekoratif bir gösteriş olmaktan öteye geçemez. Zihinsel edimle gerçekleştirilecek retorik bir metafor görünür deneyim dünyası ile ilişkilenebileceği için dünya hakkında bir şey ifade edemez ve böylece dünyadan ve anlamından kopar.

Sonuç olarak, geleneksel anlayışın metafor teorisinde eğer görünür ve görünmezi kendi içlerinde sınırlandırarak birbirinden radikal bir şekilde ayrılmış iki varlık olarak düşünürsek bu iki varlık birbirinden tamamen kopmuş alanlarda yer alacağı için aktarımın gerçekleştirilmesi imkânsız hale gelir. Tam tersi bir şekilde bu iki varlığın aralarındaki sınırları tamamen ortadan kaldırdığımızda ise bu varlıklar arasındaki farklılık yerini mutlak bir çakışmaya bırakacağı için herhangi bir aktarıma gerek kalmaz. Barbaras'a göre metaforun çok fazla ve çok az olduğu bu iki durumda da geleneksel görüşün transfer kavramı mümkün değildir. Çünkü transferin çok fazla ve çok az olan iki tarafı da- ilki birliği, ikincisi ise farklılığı tamamen yok saydığı için- görünür ve görünmez arasındaki ontolojik ilişkiyi tamamen siler ve bu nedenle Kartezyen paradigmaya takılı kalır.

Barbaras'a göre ise metafor görünür ile görünmez dünya arasındaki ilişkiyi kuracak olan ontolojik bir temele oturtulmalı ve bize düalist bir paradoksun ifadesinden ziyade hakikati sunmalıdır. Merleau-Ponty'nin ten ontolojisinde kullandığı metaforik dil, bu bakımdan tam da geleneksel metafor anlayışına getirilmiş bir eleştiri niteliği taşımaktadır.