

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Hüseyin AYDOĞDU

**MAURICE MERLEAU-PONTY’NİN
FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

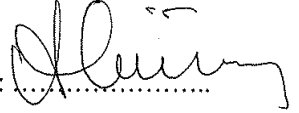
ERZURUM–2010

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU danışmanlığında, Hüseyin AYDOĞDU tarafından hazırlanan bu çalışma 30.07.2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

İmza: 

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

İmza: 

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

İmza: 

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

İmza: 

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 30.07.2010

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
ÖN SÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ BİR SORUN VE YÖNTEM OLARAK FENOMENOLOJİ VE

MAURICE MERLEAU-PONTY

1.1. FENOMENOLOJİ VE TARİHSEL ARDALANI	33
1.2. ÖZEL FELSEFİ BİR DÜŞÜNME BİÇİMİ VE YÖNTEM OLARAK FENOMENOLOJİ: FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN DOĞASI	43
1.2.1. Bir Yaşantı ve Fenomen Olarak Bilinç.....	48
1.2.2. Bilinçten/Bedenden Dünyaya Geçiş: Yönelmişlik	60
1.2.3. Öznenin ve Şeylerin Doğal Tavrıla Bağının Kesilmesi: Fenomenolojik İndirgeme	70
1.2.4. Mutlak Özlerin Tefekkürü: Fenomenolojik Düşünce.....	82
1.2.5. Bilincin Mutlak Varlık/“Fenomenolojik Kalıntı” ile Yüzleşmesi: Paranteze Alma.....	85
1.2.5.1. Tarihle İlgili Paranteze Alma	89
1.2.5.2. Varoluşla İlgili Paranteze Alma	91
1.2.5.3. İde’lerle İlgili Paranteze Alma	92
1.2.6. Özlerin ve Yaşantının Ortaya Çıkarılmasının Özel Bir Deneyimi: Eydetik Sezgi	95
1.2.7. Özlerin ve Yaşantının Resmedilmesi: Fenomenolojik Betimleme	99
1.3. FENOMENOLOJİ VE BİLİMLER.....	102

İKİNCİ BÖLÜM

MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİ

2.1. HAKİKATİN KÖKENİ	107
2.2. GÖRÜNÜRÜN GÖRÜNMEZİ: BEDEN.....	117

2.2.1. Verilmiş Olarak Beden	128
2.2.2. Duyumsanan ve Duyumsayan Olarak Beden	132
2.2.3. Yansıtıcı Beden	136
2.3. ONTOLOJİK DERİNLİK VE ÇOKKATMANLILIK YA DA BEDENİN	
ONTOLOJİK ZEMİNİ: TEN.....	141
2.3.1. Yaşayan ve Yaşatan Ten: Nesnenin Ontolojik Kökeni.....	144
2.3.2. Tersinebilirlik–Kesişme: Derinlik.....	148
2.3.3. Dokunulan Görünmezlik Olarak Ten: Çokkatmanlılık	155
2.3.4. Cinsel Bir Varlık Olarak Ten: Cinsellik	158
2.4. ALGI VE BEDEN: GÖRMENİN ONTOLOJİSİ	163
2.5. RUH VE BEDEN: TEN GİBİ ONTİK BİR KÖKTE RUH VE BEDENİN	
BİRLİĞİ.....	179
2.6. ZAMAN, TARİH VE BEDEN: ZAMANSALLIK.....	185
2.7. POLİTİKA VE BEDEN: ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ YA DA POLİTİK	
BEDEN	193
2.8. DİL, ANLAM VE BEDEN: BEDENDE ANLAMIN ONTOLOJİSİ	201
2.9. SANAT VE BEDEN: SANATTA HAKİKATİN ORTAK ONTİK KÖKÜ	
OLARAK TEN	211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNİN VAROLUŞSAL AÇILIMLARI VE COGİTO ONTOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ

3.1. MAURİCE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNİN VAROLUŞSAL	
AÇILIMLARI	221
3.1.1. Ben–Başkası–Dünya: Kendim–İçin–Varlık, Başkası–İçin–Varlık ve	
Dünyada Varlık	222
3.1.1.1. Ben ve Kendim–İçin–Varlık.....	223
3.1.1.2. Başkası ve Başkası–İçin–Varlık.....	228
3.1.1.3. Dünya ve Dünyada Varlık.....	234
3.1.2. Kendisi–İçin–Varlık ve Dünyada Varlık Sentezi.....	255
3.2. MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNDE COGİTO	
ONTOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ.....	257

3.2.1. “Düşünüyorum” ile “Algılıyorum” Arasındaki Fark: Kartezyen Ontolojide Özne-Nesne Karşıtlığının Eleştirisi	258
3.2.2. Maurice Merleau-Ponty Ontolojisinde İkircil Kavramların Yadsınması	262
SONUÇ	267
KAYNAKÇA	281
ÖZGEÇMİŞ	291

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MAURICE MERLEAU-PONTY’NİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ

Hüseyin AYDOĞDU

Danışman: Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

2010 – Sayfa: 293 + XI

Jüri: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Bu çalışma 20. yüzyılın önemli çağdaş filozoflarından biri olan Maurice Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. 20. yüzyılın başlarında bütün bir Avrupa’da her alanda olduğu gibi bilim dünyasında da kriz baş göstermişti. Kültürün bir parçası olan bilim, “Varlık”ı açıklamak yerine kendi yetki alanını aşarak onun doğasını nesneleştirdi, kendine özgü bir doğa inşa etti. Bir yandan şeyleri nesneleştirip karşısına koyarken, öte yandan da “Varlık”ı kurgulayıp yaratmış olduğu bu doğaya indirgedi. Filozof da modern bilim adamı gibi tikel var olanla uğraştırılmaya yönlendirilmesi sonucu felsefe hakikattan uzaklaştırıldı, bilgi bilimsel bilgiyle özdeşleştirildi. İşte fenomenoloji bilimin kendisine değil de modern bilimin yaratmış olduğu ontik-epistemik temelli bu soruna bir tepki olarak ortaya çıktı. Zamanla fenomenoloji, felsefî bir düşünme biçimi olmaktan çok felsefi bir yöntem olarak görüldüğünden ontoloji, epistemoloji, zihin felsefesi ve bilimlerde derin kırılmalara neden oldu.

Bu derin kırılmalar Merleau-Ponty felsefesine de yol gösterdi, felsefesinin yönünü belirledi. Onda fenomen, beden/“Varlık”ın ta kendisidir. “Varlık” a beden vasıtasıyla açınlanır. Merleau-Ponty, “Varlık”ı, ne Descartes’te olduğu gibi düalizmle, ne idealizm ve materyalizmde olduğu gibi ide ya da maddeden herhangi birisine indirgeyerek açıklar; ne de Kant’ta olduğu gibi görünen şeyin ötesine koyup onu bilinir kılar. Merleau-Ponty’de beden/“Varlık” görünmez görünenidir, şeyler ve dünya ile aynı kumaştandırlar. Bu nedenden o, varoluşu Husserl gibi parantez içine almaz. Böylelikle Merleau-Ponty, ontolojiyi gizli bir indirgemeye metafizikten kurtararak, pozitivist bilim algısıyla değil, fenomenolojik algıyla algılanan dünya üzerine kendi varoluşçu ontolojisini kurup temellendirir. Merleau-Ponty, fenomenolojik ontolojisini “beden”den hareketle kurmayı denemesinden dolayı onun felsefesi özelde bir beden felsefesidir.

Anahtar Kelimeler: Maurice Merleau-Ponty, Fenomenoloji, Fenomenolojik Ontoloji, Varoluşçuluk, Beden Felsefesi.

ABSTRACT**Ph. D. THESIS****THE PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY
OF MAURICE MERLEAU-PONTY****Hüseyin AYDOĞDU****Advisor: Assoc. Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU****2010 – Page: 293 + XI****Jury: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN****Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM****Assoc. Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU****Assoc. Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ****Assist. Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR**

This study aims to explore the phenomenological ontology of Maurice Merleau-Ponty, one of the modern philosophers of the 20th century. In the 20th century, a crisis had broken out in science as in every field in Europe. As a component of culture, science, instead of explaining “Existence”, going beyond its domain, objectified its nature and created a new nature peculiar to itself. While objectifying things and putting them its front on the one side, it reduced “Existence” to the nature it designed on the other side. Philosophers were taken away from the truth as a result of being led to deal with the particular like a scientist and knowledge is equated with the scientific knowledge. Phenomenology appeared as a response to this ontic-epistemic based problem created by the modern science rather than to the science itself. Since phenomenology is regarded a philosophical method more than a way of thinking, it caused deep dichotomies in ontology, epistemology, philosophy of mind and sciences, in time.

These deep dichotomies guided the philosophy of Merleau-Ponty and determined its route. In Merleau-Ponty, phenomenon is body/“Existence” itself. He is expounded to “Existence” through body. Merleau-Ponty neither explains “Existence” by dualism as in Descartes nor by reducing it to any either of idea or matter as in idealism or materialism, and also he does not make it known by putting it beyond something visible. In Merleau-Ponty, body/“Existence” is the visible form of the invisible and it’s from the same contexture of things and the world. Therefore, he does not parenthesize existence as Husserl does. In this way, Merleau-Ponty, freeing ontology from metaphysics by a hidden reduction, founds and grounds his existentialist ontology on a world perceived by a phenomenological perception rather than a perception of positivist science. Since Merleau-Ponty attempts to establish his phenomenological ontology based on “body”, his philosophy is specifically, in essence, a philosophy of body.

Key Words: Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology, Phenomenological Ontology, Existentialism, Philosophy of Body.

KISALTMALAR

Agy.	: Adı geçen yapıt
Agm.	: Adı geçen makale
Ags.	: Adı geçen sözlük
AD	: Algılanan Dünya
AÖ	: Algının Önceliği
AÜ	: Atatürk Üniversitesi
Bk.	: Bakınız
Crise	: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale
CS	: Psychologie et pédagogie de l'enfant –Cours de Sorbonne 1949–1952–
Ed.	: Editör
EN	: L'être et le néant –Essai d'ontologie phénoménologique–
EP	: Éloge de la philosophie
Fak.	: Fakülte
GT	: Göz ve Tin
Haz.	: Hazırlayan, hazırlayanlar
HT	: Humanisme et terreur
Idées	: Idées directrices pour une phénoménologie
İİF	: İnsan İlimleri ve Felsefe
Krş.	: Karşılaştırınız
LAD	: Les aventures de la dialectique
Ltd. Şti.	: Limited Şirketi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M. Ö.	: Milâttan Önce
NC	: Notes de cours 1959–1961
NCCF	: Notes de Cours au Collège de France (1954–1955)
Nu	: Numara
OE	: L'œil et l'esprit
P	: Parcours 1935–1951
PM	: La prose du monde
PP	: Phénoménologie de la perception

VII

S	: Signes
SC	: La structure du comportement
SNS	: Sens et non-sens
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
Ü	: Üniversite
VI	: Le visible et l'invisible
Yay.	: Yayın, yayınlar, yayınları, yayıncılık

ÖN SÖZ

20. yüzyıl Avrupa felsefesine göz attığımızda felsefenin adeta bir yol ayrımına geldiğini görürüz. Felsefe, ya bilimleri ve ideolojileri temellendiren bir sistem olacaktı ya da gerçek varlık alanına yönelecekti. Felsefe yalnızca onları temellendiren bir sistem olamazdı. Felsefenin doğal seyrini engelleyen uygulamalar ve gelişmeler karşısında da sessiz kalınamazdı. Felsefe İlkçağ felsefesinde olduğu gibi tekrar kendi temel sorunlarına geri dönmeliydi. Ancak bu geri dönüş 20. yüzyılın pozitivist yöntemi ile kurgulayıcı, indirgeyici ve yadsıyıcı doğal algıyla olamazdı. Bunu gerçekleştirebilecek yeni bir felsefeye gereksinim vardı. Bunun üzerine felsefe, kendini yeni arayışlar içerisinde buldu. Zamanla tarihinde geçirmiş olduğu diğer krizlerde olduğu gibi kurtuluşunu yine kendi içinde aradı. Yapılan uzun soluklu sorgulamalar ve tartışmalar sonucu felsefe tekrar olması gerektiği yere, kendi sorunlarına geri döndü. Bu geri dönüşte hiç kuşkusuz fenomenolojinin büyük bir etkisi oldu. Fenomenolojinin “varlık, benim için varlıktır” ilkesi felsefeyi dalmış olduğu derin uykusundan uyandırarak, olması gerektiği gerçek doğasına, asli kimliğine kavuşturdu. Nesneye doğru olan araçsız tavrıyla o, bütün bir “Varlık”a, felsefeye, bilimler dünyasına yayıldı, canlılığını ve söylemini her zaman korudu. Günümüzde de yalnızca felsefede değil, hemen hemen her öğretilde, bilim ve bilim dallarında tüm güçlüklerle rağmen gündemde kalmayı başararak varlığını ve etkinliğini sürdüren ender felsefelerden biri oldu.

Fenomenoloji ve varoluşçuluk denildiği zaman akla fenomenoloji kökenli birçok filozof gelmektedir. Onların içerisinde, başta, Avrupa bilimler krizi ve felsefenin içinde bulunmuş olduğu durumu dikkate alarak, felsefeye yeni bir yön çizip ona farklı bir bakış açısı getiren Edmund Husserl, onun felsefesinin etkisinin bir sonucu olarak aynı ekseninde fakat farklı görüşlerle ortaya çıkmış olan Max Scheler, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Paul Ricœur gibi birçok fenomenolog kökenli filozof vardır. Biz bunların içerisinde Merleau-Ponty’yi yeğledik. Çünkü o, hem fenomenolojiye büyük bir katkı yapmıştır hem de felsefenin birçok disiplini üzerine düşünen varoluşçu bir filozof özelliği göstermektedir. Yapmış olduğu felsefi sorgulamalar ve eleştirilerle her iki felsefeye de aynı mesafede durmakta, herhangi birini felsefesinde öncelememektedir. En önemlisi de çağındaki birçok filozofun aksine felsefeyi kendi dünya görüşüne indirgemeyerek, sorunları ideolojiler

üstü ele alabilmesidir. Çağının sorunları karşısında sergilemiş olduğu üretkenliği, modernite eleştirisi ve yapıcı söylemiyle dikkat çeken Merleau-Ponty'nin çok yönlü bir filozof olması araştırma konumuzun sınırlandırılmasında bizleri zorladı. Çalışmamızın hemen başında karşılaşmış olduğumuz bu ilk güçlüğe rağmen araştırmamızın adını “Maurice Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi” olarak belirleyip sınırlandırdık.

Çalışmamız Giriş, üç Bölüm ve Sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında öncelikle araştırma doğrultumuzu belirledik. Sonra fenomenolojinin ortaya çıkmasına neden olan Avrupa bilimler krizi ile bunun aşılması noktasında farklı çağdaş filozoflardan örnekler vererek, onların ileri sürmüş oldukları görüşler ve çözümler üzerinde durduk. Birinci Bölüm'de felsefi bir sorun ve yöntem olarak fenomenoloji üzerinde çalışarak fenomenoloji felsefesinin tarihsel gelişimi, temel kavram ve ilkelerini inceledik. Bunu yaparken de fenomenoloji felsefesini yalnızca Husserl ile sınırlandırmayarak, bu felsefenin önemli post-fenomenolog temsilcilerinden biri olan Merleau-Ponty ile olan ilişkisini inceleyip ona yapmış olduğu katkıları ve eleştirileri de dikkate aldık. İkinci Bölüm'de Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisi araştırıp, bu ontolojide varmış olduğu sonuçları “beden” üzerinden tartıştık. Üçüncü Bölüm'de de Merleau-Ponty ontolojisinin varoluşsal açımları ile onun cogito ontolojisine yöneltmiş olduğu farklı eleştirileri üzerinde durduk. Sonuç kısmında ise, konu merkezinde araştırılıp incelenilen sorunlarda varılmış olan sonuçların sistematik felsefe geleneği içerisinde genel bir değerlendirilmesini yaparak felsefeye olan katkılarını tartıştık.

Araştırmamız süresince fenomenoloji felsefesiyle birlikte Merleau-Ponty'nin terminolojisine bağlı kaldık. Gerek fenomenoloji felsefesiyle, gerekse onun felsefesiyle ilgili kavramları, felsefede kazanmış oldukları özel anlamları göz önünde bulundurarak bir yandan orijinalleriyle verirken, öbür yandan da Türkçe karşılıklarını verdik. Çalışma konumuzun fenomenoloji, ontoloji ve varoluşçuluk ağırlıklı olması bizleri geniş bir literatürle baş başa bıraktı. Bu geniş literatür, kaynakların sınırlandırılması, okunması, değerlendirilmesi ve yazıya dökülmesi gibi birçok sorunu ortaya çıkardı. Bu durum karşısında araştırmamız süresince varoluşçu fenomenoloji açısından düşebileceğimiz gereksiz ayrıntıya saplanmamak için büyük çaba gösterdik. Açıklanması gereken ilgili yerleri fazla ayrıntılara düşüp konu birliğinden uzaklaşmamak için, sorunu bazen tespitler yaparak, bazen ise ilgili kaynaklara göndermeler yaparak çözdük. Çalışmamız süresince birinci dereceden kaynakları kullanmaya özen gösterdik. Ancak gerek

fenomenoloji felsefesinde gerekse Merleau-Ponty felsefesinde karşılaşılan sorunların daha da aydınlığa kavuşturulabilmesi, anlaşılabilmesi ve çözümlenebilmesi için ikinci derece kaynaklara da başvurduk.

Fenomenoloji üzerine konuşmak ve yazmak, “Varlık” üzerine konuşmak ve yazmak kadar güç bir iştir. Buna Maurice Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisi de eklenince iş daha da güçleşti. Bu güçlükler hem fenomenolojinin nesne alanının yapısından, hem fenomenolojik bakışın geçirdiği değişimlerden, hem de Merleau-Ponty’nin felsefî metinlerinden kaynaklanmaktadır. Onun felsefî metinleri felsefe tarihinin en zor metinlerindendir. Merleau-Ponty’yi okumak adeta bir maceraya atılmaktır. Özellikle felsefesinin ikinci döneminde kurmaya çalıştığı fenomenolojik ontolojisini tam olarak gerçekleştirmeden ölmesi, onun felsefesini anlama macerasını daha da derinleştirmekte, gizemli bir hale getirmektedir. Eserlerinde hemen hemen her açıdan insanı yepyeni tarzlarda düşünmeye çağırmaktadır. Merleau-Ponty felsefesi tamamlanmamış bir felsefe olduğundan, o, felsefesini eserlerinde hep düzelte düzelte geliştirmiştir. Platon’da ve Bergson’da olduğu gibi her eserinde bütün felsefesini görmek olanaklıdır ve ayrıca birçok yönüyle sonra gelen de ilk yazdığını aşmaktadır.

Çalışmamızı yazıya dökme sürecinde, gerek bölümler içeriğinde, gerekse bölümler arasında mantıksal bağıntılar kurularak metinde bir bütünlük sağlanılmaya çalışıldı. Metin içerisinde çokça referanslara başvurmak zorunda kaldık. Bunu Merleau-Ponty felsefesini kendisinden dinlemek için yaptık. Onun için okuma sıkıcılığını bile göze alarak, bizlerden çok Merleau-Ponty konuşturuldu. Ancak yeri geldiği zaman gerekli tespit, göndermeler ve yorumlamaları yapmaktan da kendimizi alıkoymadık. Buna rağmen her felsefi metnin okunmasında yaşanan güçlükler bu metinde de yaşanılacağı düşüncesindeyiz. Ancak bu çalışmayla ilgili okuma zorluklarını asgariye indirmek için, dil, üslup açısından azami ölçüde çaba gösterdik. Arı bir dili, yaşayan Türkçeyi yeğledik. Ayrıca bu sorunu giderme noktasında felsefi terimlerin günümüz Türkçesindeki karşılığını da vermeye çalıştık. Hatta felsefi terimin geçmiş olduğu ilk yerde bu sözcüğün Batı dillerindeki orijinal karşılığını ve tarihsel gelişimini vermeyi de ihmal etmedik.

Bu çalışmanın ortaya çıkması sürecinde konumuzun seçiminden çalışmamızın bitimine kadar en büyük yardım, ilgi ve desteklerini hiçbir zaman benden esirgemeyen Hocam Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU’na, her hususta özellikle farklı öneri ve

eleştirilerle metnin daha da olgunlaşmasına katkı sağlayan diğer hocalarıma, karşılaşmış olduğum güçlükleri yenmemde bana yardım ve desteklerini esirgemeyen dostlarıma, son olarak bu çalışma boyunca zamanlarını bana ayırarak benle birlikte aynı heyecanı yaşayıp paylaşan eşime ve çocuklarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Erzurum – 2010

Hüseyin AYDOĞDU

GİRİŞ

“... Mutlak düşünce, artık sonlu ruhumda, benim için aydınlıktır, çünkü onu düşünmem onunladır. ...”
(Merleau-Ponty, PP, s.468)

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE TAKİP EDİLEN YÖNTEM: ARAŞTIRMA DOĞRULTUMUZUN BELİRLENİŞİ

Çağının diğer varoluşçu fenomenologlarından Martin Heidegger (1889 – 1976) ve Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) gibi politize olmamış bir yaşam süren Maurice Merleau-Ponty (14 Mart 1908 – 3 Mayıs 1961), asıl üretkenliğe geçtiği yaşamının ikinci döneminin hemen başında geçirmiş olduğu ani bir kalp krizi sonucu ölmüştür¹. Kendisi yalnızca bir filozof değil, profesör, editör, aydın ve yazar gibi çok geniş bir kimliğe ve oldukça hoşgörülü, alçak gönüllü, aynı zamanda bildiğinden ödün vermeyen kararlı bir kişiliğe sahiptir². Bir filozof olarak oldukça kısa sayılan ömrüne rağmen, felsefenin hemen hemen her disipliniyle ve zamanının sorunlarıyla uğraşarak onlar üzerinde derinlemesine felsefi sorgulamalar yapabilmıştır. Bu uzun sorgulamalarını ve çözüm arayışlarını da kendine özgü geliştirdiği usta bir dille yazıya dökerek felsefeye yeni bir yön çizebilmiştir. Ancak bu yazılarında oldukça üretken bir filozof özelliği göstermesine, hatta yeni bir felsefe geliştirebilmesine karşın, felsefe dünyasında birçok filozof gibi yaşadığı zamandan çok ölümünden sonra daha fazla dikkat çekmiştir. Bunun en önemli nedeni Merleau-Ponty’nin uzun yıllar Sartre’la birlikte kurup çalıştıkları *Les temps modernes (Modern Zaman)* dergisinde, dolayısıyla da felsefe dünyasında onun gölgesinde kalmasıdır. Merleau-Ponty felsefe dünyasında bir süre Sartre’ın gölgesinde kalsa da o, felsefesinde ne onun etkisinde kalmıştır, ne de felsefesi onun felsefesinin bir devamıdır. Tam tersine birçok yönüyle zamanındaki diğer felsefeler gibi Sartre’ın da felsefesini aşabilmiştir.

Bu doğrultuda araştırmamızın konusu, genelde, bütün dünyada 20. yüzyıl kadar 21. yüzyıl Kıta Avrupası Felsefesi geleneğinde de giderek daha çok okunan, özellikle ontoloji, post-fenomenoloji, epistemoloji, varoluşçuluk (egzistansiyalizm), psikoloji

¹ Merleau-Ponty’nin biyografyası ve bibliyografyası için bk.: Imbert, Claude, *Maurice Merleau-Ponty*, adpf ministère des Affaires étrangères, Paris 2005, ss.82–87 ve Ek-5; Saint Aubert, Emmanuel de (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann Éditeurs, Paris 2008, ss.453–456.

² Merleau-Ponty’nin kimliği, kişiliği, yapıtları ve felsefesinin nasıl okunabileceği üzerine bir çalışma için bk.: Lefort, Claude, *Sur une colonne absente: Écrits autour de Merleau-Ponty*, Éditions Gallimard, Paris 1978, ss.1–7 ve 73–102.

felsefesi, çevre etiği, estetik, politika, sosyal felsefe, tarih felsefesi ve feminist felsefe alanlarında özgün ve eleştirel düşünceye kaynaklık eden bir düşünür olarak, kendine özgü yeni görüşler ve üslupla ortaya çıkan Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisini incelemektir. Özel de ise “beden”den hareketle denemiş olduğu varoluşçu ontolojisini ortaya koymaktır. Yani görünüşte maddesel bir nesne olan bedenimizin duyularımız aracılığıyla verililiyle onun “asıl gerçeklik”i arasındaki bağıntının varoluşsal bir zeminde fenomenolojik ontoloji içerikli olarak incelenmesini ve çözümlenmesini yapmaktır. Başka bir deyişle Merleau-Ponty’de idealite olanla duyumsanır olanın bağıntısını, yani duyumsanır olanın ontolojisini, ten ontolojisini ortaya koymaktır.

Araştırmamızın amacı ise, felsefe tarihinde kendi dönemine kadar ortaya koyulmuş olan Kartezyen varlık anlayışlarına farklı ve yeni bir bakış açısı getiren Merleau-Ponty'nin “Varlık”tan ne anladığını, özellikle beden felsefesindeki yeri ve konumu açısından sorgulamaktır. Yani onun, Kartezyen felsefe geleneğinde ortaya çıkan varlık anlayışlarını niçin, neden, nasıl sorguladığını, yadsıdığını ve de bu varlık anlayışlarının Batı felsefesinde doğurmuş olduğu ontik-epistemik temelli problemleri nasıl aştığını tartışmaktır. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin varlık problemini varoluşçu fenomenolojist ekseninde nasıl çözümlendiğini araştırarak, felsefesinde hem Kartezyen felsefenin hem de çağının yeni moda felsefi akımlarının aksine, varlık sorununun fenomenoloji ve varoluşçulukla iç içe olarak nasıl çözümlendiğini ortaya koymaktır.

Bu çalışmamızda takip edilen yöntem ise, Merleau-Ponty'nin yapıtlarına yönelik temelde analitik tartışmaya dayalı eleştirel hermeneutik yöntemdir. Ayrıca araştırmamız süresince Merleau-Ponty felsefesinin dayandığı temel yapılarını, ontik-epistemik dayanaklarını öne çıkartarak, bu felsefenin temellerini fenomenolojik yöntem ışığında sorgulayıp çözümleyeceğiz. Bunları yaparken, felsefesinde özellikle bilincin/bedenin dünyaya yönelmişliğini ve de “beden”den hareketle “ten”in oynadığı rolü ve misyonunu göstermek için, onun felsefesini ontolojinin dar kalıpları içerisine hapsetmeyerek epistemoloji geleneğiyle de diyaloga sokacağız.

İnsan, düşünebilen bir varlıktır. Düşünme, “Varlık”ın açığa, aydınlığa çıkarılmasıdır; “Varlık”ın açığa çıkması için insandan ona doğru uzatılan bir yardım elidir. Düşünebilmek kendiliğinden gerçekleşebilen bir edim değildir. Düşünebilmek için belli bir hazırlığın olması gerekir. İnsan bilmediği bir şeyi (chose) düşünemez. Bu

yüzden insan önce bir şeyi öğrenmeli, sonra o şey üzerine düşünmelidir. İkisi birlikte eyleme geçtiği zaman doğru bilme (= hakikat, la vérité) de gerçekleşmiş olur. Çünkü insan, ancak “üzerinde düşündüğü şeyi bilir”³. Düşünebilme sadece öğrenmeye de bağlı değildir. Doğru düşünebilmek için de insanın, hem düşünebilme üzerine hem de nesneye yönelimi gerçekleştirip varlıkla bağ kurarak, onu besleyecek olan aklın devreye girmesi gerekir. Akıl (raison), taşımış olduğu ontik-epistemik anlamında da olduğu gibi, konusu olan varlık üzerine “bağ”ı kurabilecek olan en büyük ve en etkili araçtır. Başka bir deyişle akıl, bize verilenler ya da sunulanlar dışında hakikati aramada çözümler geliştiren en etkili araçtır. O halde doğru düşünebilme her yönüyle akla bağlı olduğundan, akıl kendisini ancak düşünmede gösterir, doğru düşünmeyle de “Varlık” açığa çıkmış olur. Bu durumda düşünmek, felsefe yapmayı denemektir; varlık, bilgi ve değerler üzerinde işlem yapmaktır, geleneksel inanç ve değerleri tersine çevirmektir.

İnsan, sırf düşünmeyi istemekle düşünme gerçekleşmez. Düşünmek her şeyiyle, kendine getirici ürkütücü bir kaygıyla “Varlık”la ilgi-lenmektir. İlgi-lenmek, “şeylerin içlerinde ve aralarında olmak, hadisenin tam ortasında olmak ve onda kalmaktır ...”⁴. İlgi-lenmek edimi insanın neliğine ait bir eylem olduğundan insana yaklaşımdır, insanı/dünyayı bütün bir varlık olarak kavramaktır. İlgi-lenmek, genelde bir şeye sahip olmak olsa da kendini öncelikle düşünme edimiyle gerçekleştirir. Yani ilgi-lenmek kendini ancak ve ancak düşünme edimiyle ortaya koyar. İkinci olarak düşünme, kendi kendisi üzerine düşünmekle gerçekleşen bir edimdir. Bu doğrultuda düşünmek, düşünme üzerine düşünmektir. Nasıl ki, yüzmeyi öğrenmek için, herhangi bir kitap, yazı okumadan o nesneyle doğrudan temas kurmakla, nehre, göle, denize atlamakla öğreniliyorsa, düşünmek de yalnızca üzerine düşünmekle öğrenilenebilir. O zaman düşünmek üzerine düşünmek mantıktır⁵. Doğru düşünme, öğrenme ve mantıkla gerçekleşmesine karşılık, kendini, yalnızca ve yalnızca “Varlık” üzerine yoğunlaşmakla tam olarak gösterebilir. Öyleyse varlık dünyasında düşünmeyi gerçekleştirecek tek varlık insandır. Akıl sahibi bir varlık olan insan düşünmeyi gerçekleştirdiğine göre, düşünmek öncelikle felsefi bir sorgulama ve incelemedir.

Felsefi bir problemi inceleme, başta insanlığa olmak üzere varlığa ve evrene ilişkin akla, mantığa dayalı görüşler geliştirme cesareti verir; kişiyi aydınlanmış bir

³ Schopenhauer, Arthur, “Kendi Kendisine Düşünmeyi Öğrenmek”. Kant, I. – Schopenhauer, A. – Heidegger, M., *Düşüncenin Çağrısı* (Çeviren ve Yayına Haz.: Ahmet Aydoğan) İçinde, Say Yay., İstanbul 2008, s.27.

⁴ Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* (Çeviren: Rıdvan Şentürk), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s.3.

⁵ Heidegger, M., Agy., s.15.

dünya/“Varlık” görüşü arayışına iter. Bu görevinden dolayı felsefe, en geniş anlamda, aydınlanmış bir dünya görüşü arayışı olarak tanımlanır. Düşünsel bir eylem olan felsefe, aklı belli kalıplar içerisine hapsetmeyerek, onu sürekli olarak evrensel arayışlar içerisine sürükler. Bir taraftan aklı varlığa, ideye yönlendirirken, bir taraftan da kendisiyle didişip durur. Amacı “Varlık”ta yeni bir şeyi yakalayarak, onun doğasını bozmadan saf (arı, la pure) olarak açığa çıkartıp anlamlı hale getirmektir, onu açık seçik kılmaktır. Bilinenden hareketle bilinmeyi yakalayarak varlığın ontik-epistemik dayanaklarını açığa çıkartıp onları anlamak, anlamlandırmak ve temellendirmektir. Aynı zamanda insanın/“Varlık”ın varoluşsal kaygılarını gidermektir.

Felsefi inceleme, her şeyden önce kendine özgü özel bir sorgulamadır. Felsefi sorgulama (interrogation) dünyaya/“Varlık”a açılmaz. Dünyanın içinden bilince ya da özneye doğru değil, yaşam üzerine yapılan sorgulamadır. Aynı zamanda dünyanın içeriden kendisi üzerine yapılan sorgulanmasıdır. Felsefi sorgulama bilimsel bir sorgulama değildir. Bilimsel sorgulama varlığı parçalayarak hem doğasına hem yaşama hem de insana yabancılaştırırken, felsefi sorgulama ise tam tersine varlık, yaşam ve insanı birbirleriyle yüzleştirerek aralarındaki mesafeleri kaldırır; onları kökensel olarak birbirlerine yakınlaştırarak barıştırır. Her felsefe anlayışında olduğu gibi felsefi sorgulamanın da temel nesnesi varlıktır. Aklı, varlık üzerinde bitmez tükenmez arayışlar içerisine sokar. Hiçbir zaman hiçbir şeyden yılmayarak açık yüreklilik ve sözle araştırmasını sürdürür. Bu anlamda felsefi sorgulama, fikirler dünyasına, zihnin derinliklerine bir çağrıdır. Gerçekliğin en önemli açımlayıcısıdır; onu ortaya çıkaracak, zenginleştirecek ve aklı yanlış olanı onaylamaktan alıkoyacak olan tek gerçek etkinliktir. Yani felsefi inceleme, akıl ve zihnin ön yargılarını, alışlagelmiş yanlış inançların ve doğmaların tiranlığını yıkacak olan gerçek bir zihinsel etkinliktir⁶. Öyleyse felsefi soruşturma, düşünme ediminin gerçekleştiği sonuca insanı teslim olmaya, yani elde edilen sonuca aklı boyun eğmeye, itaat etmeye zorladığından, Heidegger’in de deyimiyle, “düşünmenin dindarlığıdır”⁷. Merleau-Ponty’ye göre ise, felsefi inceleme (dolaylı olarak da felsefe), görelî ve eğretî bir geçerlilik üslubuyla sonu olmayan tarihi bir süreç içerisinde gerçekleşebilen bir fikir olarak “... önceden var olan bir doğrunun yansıması değil, tıpkı sanatta olduğu gibi, bir doğrunun gerçekleşmesidir.

⁶ Honer, S. M. – Hunt, T. C. – Okholm, D. C., *Felsefeye Çağrı*, (Çeviren: Hasan Ünder), İmge Kitabevi Yay., Ankara 2003, ss.22–25 ve 69.

⁷ Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çeviren: Doğan Özlem), Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.82.

...”⁸. Bu doğruyu bilim gerçekleştirememiştir. Çünkü bilim, nesnesini üstünkörü inceleyerek, tüm sorularını, uğraşlarını ve varlık ile bilginin bağı sonradan kazanımlarını korumak için yaptığından, sorularıyla varlık ile bilgi arasında doğru bir bağ kuramamıştır, hatta ileri sürmüş olduğu kurgulayıcı ve indirgeyici doğrulama ilkeleriyle insan, yaşam ve “Varlık”ı birbirlerine yabancılaştırmıştır. O halde felsefe, bilim olmayıp “... soruyu soranın kendisinin soru tarafından tartışma konusu edildiği sorular bütünüdür ...”⁹. Asıl felsefe de bu tanımlar ışığında yapılan felsefedir. Böyle bir felsefeyle bilimin aksine dünyayı/“Varlık”ı görmeyi yeniden öğrenebiliriz, öğretebiliriz, hatta onunla “Varlık”ı hiçbir kurgulama edimlerine düşürmeden yeniden anlamlandırabiliriz. Peki, böyle bir felsefe olanaklı mıdır?

Merleau-Ponty’ye göre olanaklıdır. Ancak bunun gerçekleşebilmesi bazı koşullara bağlıdır. Öncelikle modern dünyanın sıradan algısına karşı, sonra da pozitivizme karşı mesafe almalıyız. Modern dünyanın algısıyla, ne bilim, ne de felsefe yapılabilir. Doğal algıdan almış olduğu güçle onun verileri üzerine kendini ve tezlerini temellendiren farklı modern algı kuramları, “Varlık” ile dünya (le mond) arasına değişik perdeler çekmiştir. Bu perdelerle onlar, ya “Varlık”ı gizlemişlerdir, ya kendilerine indirgemişlerdir, ya da farklı kurgulamaların bir sonucu olarak onu anlamsızlandırma girişimlerine başvurmuşlardır. Eğer modern dünyanın algısına ve verilerine karşı mesafeli durulmazsa tekrardan ibaret olan bir tarz, üslup ve yöntemle yapılacak her felsefeyle belli şeyleri yenilenmenin ötesine geçilemez, yaşamın içerisine nüfuz edilemez. Yaşamın içine nüfuz edemeyen bir felsefenin yokluğunda ise yaşam, “kendini bilmeme ve kaos içinde dağılma olasılığı ile karşı karşıya kalabilir. ...”¹⁰. Bu yüzden Merleau-Ponty için asıl felsefe, yaşamın ve dünyanın gereksiz bir yinelenmesi değil, yaşamı, dünyayı ve “Varlık”ı görmeyi yeniden öğrenmektir ve onu yapabilecek felsefeyi aramaktır. Bu biçimde ve içerikte yapılacak bir felsefeyle “Varlık”/dünya “derinlik”le hem anlaşılabilir, hem anlamlandırılabilir, hem de anlatılabilir¹¹. Yine bu tavırla yapılacak bir felsefe, her yönüyle gittikçe ideolojileşen bir dünyada, M. Parodi’nin de vurguladığı gibi, felsefe tarihinde, felsefe adı verilen şeyin sıradan

⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945, s.XV. Bu yapıt bundan sonra kısaca PP olarak belirtilecektir.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l’invisible*, Éditions Gallimard, Paris 1964, s.47. Bu yapıt bundan sonra kısaca VI olarak belirtilecektir.

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *Algının Önceliği*, (Çeviren: Yusuf Yıldırım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s.55. Bu yapıt bundan sonra kısaca AÖ olarak belirtilecektir.

¹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.XVI.

anlamını değiştirerek onu tersine çevirebilir¹². Felsefede gerçek devrim budur ve gerçek bir devrim ancak böyle bir felsefeyle gerçekleştirilebilir.

Felsefe, varlığa, bilgiye ve değere ilişkin sorular sorup onların niteliğini araştırarak temellendiren zihinsel bir etkinliktir. Ancak her zihinsel etkinlik insana yöneliyor mu? Bu soruya rahatlıkla hayır diyebiliyoruz. Çünkü felsefe zihinsel bir etkinlik olmasına karşın, her felsefede her zihinsel etkinliğin merkezinde insan olmayabiliyor, bazen öncelikli görülen başka değerler, kaygılar, ideolojiler insanın yerine geçebiliyor. Bu tür felsefi etkinlikler ise çoğu zaman taşımış oldukları önceliklerden dolayı insana yönelmeyi ihmal ediyorlar, insanla ilgili bir anlam birliği sağlayamıyorlar. Oysa “Varlık”ın anlamını açığa çıkarmak için öncelikle insanın ne olduğu araştırılarak onun anlam derinliği ortaya koyulmalıdır. Bunu gerçekleştirmeyen bir felsefe ise varoluş amacına ulaşamaz.

Herhangi bir felsefi etkinlikte varlıkla ilgili anlam birliğini sağlamak, ancak, insana yönelmekle gerçekleşebilir. 19. yüzyılda fenomenoloji felsefesi ve varoluşçuluk, kendi içlerinde bazı sorunlar taşısalar da bunu başarabilmişlerdir. Her ikisi de pozitivist ampirik felsefelerin aksine, insanı “dünya içinde” somut deneyimleri çerçevesinde yer alan bir varlık olarak inceler. Yalnız, insanın, hem komplike bir varlık olması hem de dar bir çevrede değil, i dünyasıyla birlikte geniş bir evre içerisinde yer alması her iki felsefede de insanla dış dünya arasında birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. En temel sorun da insanı çevreleyen dış dünya ile kendisi arasındaki “bağ” sorunudur. İnsan öncelikle bir *Ben* (moi)’dir. *Ben* dediğimiz bu varlık tek başına bir i hal varlığı değildir. Tam tersine o, dış dünyaya doğru çeşitli yönelişler içerisinde olan bir varlıktır¹³. Aslında insanın yalnızca bir i hal varlığı olmadığını fenomenologların ve varoluşçuların birçoğu da fark etmiştir. Örneğin bu sorunu Husserl gibi önceden fark etmiş olan Merleau-Ponty, hem Doktora tezi hem de yayınlanmış ilk yapıtı olan *La structure du comportement (Davranışın Yapısı)*’in ilk paragrafında “... amacımız bilinç ile doğa, organik, psikolojik ve hatta sosyal dünyanın ilişkilerini anlamaktır. Bu, nedensellik ilişkileri tarafından bağlanılmış ve ötekilerle birliği dış olayların çoğaltıcı bir doğasıyla anlaşılır.”¹⁴ biçiminde başlamasına neden olmuştur. Demek ki, felsefenin en temel amaçlarından biri, dünyanın açığa çıkartılması olarak “tarih olgusunun”

¹² Merleau-Ponty, M., A, s.69.

¹³ Gürsoy, Kenan, *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, s.13.

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942, s.V. Bu yapıt bundan sonra kısaca SC olarak belirtilecektir.

hesabını vermektir¹⁵. Felsefenin bu öncelikli amacı filozofun varlık nedenini ve özelliklerini de destekler niteliktedir. Bu düşünceyi destekleyecek bir öngörüyle Merleau-Ponty, filozofu, felsefeyi ve her ikisinin de özelliklerini kapsayacak biçimde “hiç durmaksızın bilişten bilmeyişe, bilmeyişten bilişe doğru gidip gelen hareket ve bu hareketteki belirli bir sükûnettir” diye tanımlamıştır¹⁶. Demek ki, Merleau-Ponty’de felsefe düşüncedir, hatta “mutlak düşünce” (la pensée absolue)’dir. Mutlak düşünce, artık, insanı ruhuyla birlikte “Varlık”ın sınırında aydınlatandır. Mutlak düşünce, insanı daima “düşünüyorum”¹⁷ eylemi içerisinde tutarak mutlakla yüzleştirir; “Varlık”, dünya, yaşam ve insanın hem kendi doğalarına hem de birbirlerine karşı yabancılaşmalarını önler. Bir anlamda da mutlak düşünce modernitenin “Varlık”, dünya ve sosyal yaşam üzerinde her türlü dayatmalarını ve çıkmazlarını aşmaktır.

Felsefede tarihsel ve problematik olmak üzere iki yaklaşım vardır. Merleau-Ponty’nin felsefe tanımında da görüldüğü gibi, o problematik yaklaşımı öncelemesine rağmen felsefeyi tarihsel derinlik içerisinde de ele almayı ihmal etmemiştir. Biz de araştırmamız boyunca, bu her iki yaklaşımın da birbirlerinden ayrılamayacağını, hatta birbirleriyle öncelenemeyeceğini düşünerek konuya hem tarihsel hem de problematik olarak yaklaştırmaya çaba göstereceğiz. Bu yüzden Merleau-Ponty’de fenomenolojik ontolojiyi ele alırken, felsefenin temel teorik problemlerinden biri olan varlık problemini yer yer tarihsel derinliği içerisinde inceleyerek karşılaştırmalar ve değerlendirmeler yapacağız.

Merleau-Ponty’nin felsefesini iki dönem olarak değerlendirebiliriz. Birinci dönemde özellikle *La structure de comportement* ve *Phénoménologie de la perception* (*Algının Fenomenolojisi*) adlı yapıtlarında ve diğer metinlerinde Kıta Avrupası Felsefesindeki krizin nedenini belirler ve bu sorunun nasıl aşılabileceği yönünde fenomenolojik yöntemin gerekliliğini ve önemini vurgulayarak bunun felsefeye, özellikle “beden” üzerinden ontolojiye, varoluşçu ontolojiye uygulanabilirliğin yolunu açar. İkinci dönemde ise *Le visible et l’invisible* (*Görünür ve Görünmez*)’de ve diğer metinleri ile tutmuş olduğu çalışma notlarında ilk iki yapıtında tohumlarını atmış olduğu kendi ontolojisini, fenomenolojik ontolojisini ortaya koyar. Bu felsefe içeriğinde varlık sorununu zamanına yeni bir yön verecek biçimde temelde “beden”, “ten” ve

¹⁵ Descombes, Vincent, *Modern Fransız Felsefesi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s.61.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Éditions Gallimard, Paris 1960, s.11. Bu yapıt bundan sonra kısaca EP olarak belirtilecektir.

¹⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.468.

“algı” sözcüklerinden hareketle tartışıp geliştirdiği yeni bir ontolojinin, varoluşçu ontolojinin habercisi olmuştur.

Merleau-Ponty fenomenolojik ontolojiyle ilgili görüşlerini başta *La structure de comportement*, *Phénoménologie de la perception* ve *Le visible et l'invisible* olmak üzere tüm yapıtlarına serpiştirmiş durumdadır. Bunun için filozofumuzla ilgili sağlıklı bir okuma yapabilmek için başta bu üç yapıtı öncelikli olmak üzere tüm metinlerini dikkate almakta yarar var. Onun fenomenolojik ontolojisini araştırıp çözümlemek için, onun açısından tespit edebildiğimiz şu sekiz sorunun yanıtını aramaya çalışacağız:

1. Özel felsefi bir düşünme biçimi ve yöntem olarak fenomenoloji nedir?
2. Merleau-Ponty fenomenolojik yöntemi varoluşçuluğa ve ontolojiye niçin, nasıl ve hangi biçimlerde uyarlamıştır? Bu uyarlamada fenomenolojik yöntem yeterli midir?
3. Merleau-Ponty felsefesinde kast edilen “Varlık” nedir? Kendinden önceki felsefelerin varlık anlayışlarından farkı nedir?
4. Merleau-Ponty felsefesinde beden/ten kavramından hareketle özne-nesne karşıtlığını nasıl çözümlemiştir?
5. Merleau-Ponty “beden-özne”nin görünüşünden hareketle varlığı nasıl açıklamıştır?
6. Merleau-Ponty kendine özgü geliştirmiş olduğu beden/ten ontolojisinde nasıl bir sonuca varmıştır?
7. Merleau-Ponty varoluşçu felsefeyi fenomenolojik bir yönde geliştirebilmiş midir? Eğer geliştirebilmişse diğer varoluşçu felsefelerden farkı nedir?
8. Merleau-Ponty felsefesinde fenomenoloji ve ontoloji diye iki dönem ayrımı yapılabilir mi?

2. BİLİMLER KRİZİ VE FELSEFE

Her doğal ve sosyal olayda olduğu gibi felsefi herhangi bir söylem ya da yöntemin ortaya çıkmasında da yaşadığı çağın tarihsel, sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik koşulları etkilidir. Bu doğrultuda her felsefi öğreti gibi fenomenolojinin de ortaya çıkmasında yaşadığı çağın sosyal, kültürel ve felsefi izlerinin, yaşanılan büyük sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik dönüşümlerin hiç kuşkusuz büyük bir etkisi vardır. 19. yüzyılın sonuna doğru tüm Avrupa’da hemen hemen her alanda ortaya çıkan kriz,

kendini felsefe ve ondan yavaş yavaş kopmaya başlayan modern bilimlerde de baş gösterdi. Zamanla felsefe ve bilimler iş görmemeye, varoluş amaçlarının dışına çıkmaya başladı. Avrupa kültürünün tarihsel temelini oluşturan köklü değerleri pozitivist ve pragmatik değerler dünyasına kurban edildi, bilim ve felsefe kendi doğası ve özüne yanancılaştırılarak ideolojileştirildi. Bilim ve felsefe kadar Avrupa kültürel değerleri de yıkıcı bir süreç içerisine girdi, yalnızca varlık ve bireylerde değil toplumlarda da çözümler, bölünmeler ve şizofrenik çöküntüler yarattı. Hepsi de doğalarından, tarihsel anlam derinliklerinden ve varoluş amaçlarından uzaklaştırılarak, “felsefi ide” varoluş amacının dışında “izm”leştirildi. Bu sorunlar merkezinde doğup yayılan kriz kendini 20. yüzyılda da başta bilim ve felsefe dünyasında olmak üzere her alanda derinleştirerek sürdürdü.

20. yüzyıl, insanlık tarihinde, birçok bilim adamı ve filozof açısından “krizler çağı” olarak tanımlanır. Bu yüzyıl, diğer yüzyıllara göre insanın yaşam ve dünyayı yeniden keşfetmesinin bir başarısı olarak ön plana çıksa da, o insanlık tarihinde hiç olamayacağı kadar hem bilincin ontik-epistemik zemininde hem de toplumsal bilinçte derin yaralar açan “krizler çağı” olarak belleklerde yer etti. Büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma, bilinç ve bellekte bir yandan değişim, niteliksel sıçrama, ilerleme, dönüşüm ve kültürleştirmeyi sağlarken, öte yandan bilinci tarihinde olmayacağı kadar kutsayarak az gelişmesine, kendine ve “Varlık” a yabancılaşmasına, daha doğrusu “kırılğan” ve “yaralı bilinç” haline dönüşmesine neden oldu¹⁸. Böylelikle doğa da olduğu kadar “Varlık” ve bilinçte de ontolojik ve epistemolojik uyumsuzluk yaşandı. Bu nedenden 20. yüzyıl “Varlık”ı/yaşamı, bilinci ve aklî dengeyi tehdit eden çılgın yaşam tarzıyla insanlığı epistemoloji ve ontolojiden ahlâk, özgürlük ve eşitliğe, refahtan sanata ve politikaya kadar her alanda köklü krizlere sürükledi. İnsanlığın içinde bulunduğu bu durum, gerçekten “Varlık”ın doğasıyla yüzleşmek, onunla baş başa kalmak değil, tamamıyla “yeni ve yabancı görelilikler” dünyasından başka bir şey değildi¹⁹.

Yeniçağ, Rönesans ve Aydınlanma felsefelerinin ışığıyla yepyeni bilimlerin doğuşuna tanıklık etti. Bu yeni felsefi öğretilerinin getirmiş olduğu değerler ve 19. yüzyıldan edinmiş oldukları köksel gelişmelerle beslenen modern bilimler, zamanla vardıkları dar uzmanlık alanları içinde, hem çıktıkları felsefe doğasını hem de

¹⁸ Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, (Çeviren: Haldun Bayrı), Metis Yay., İstanbul 1997, ss.58 ve 71.

¹⁹ Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, (Çeviren: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1995, ss.15–16.

“Varlık”ı/dünyayı beğenmez oldular. Adeta “Varlık”tan/dünyadan tiksinererek farklı açılardan onları kınamaya koyuldular. Her durum ve koşulda kendi uğraşlarını bırakarak her ikisini de kendi niceliksel doğrularına indirgeyerek yadsımaya başladılar. Bu süreçte doğal algı kadar ampirik pozitivist öğretiler ile onların yöntemleri büyük bir rol oynadı. Uygulamaya dönük hızlı ve pratik bir sonucu olan bilim, İlkçağ felsefesindeki varoluş serüvenin aksine “Varlık”ı/doğayı gözlemlemeyi ve anlamayı bırakarak kendini olguları sınıflandırmak gibi bir saplantıya, kısır bir pozitivistliğe indirgedi²⁰. Felsefe ise temel varoluş hakikatinden (vérité) uzaklaşarak pozitivistliğin ilkelerini savunup temellendiren öznelcilik (subjectivisme) ve görecilik (relativisme) arasında sıkışıp kaldı. Bu baş döndürücü hızlı süreçlerin sonunda bütün felsefeye görecilik ve irrasyonalizm (irrationalisme) egemen oldu. Bu kaotik ortamda ortaya çıkan fizikalizm, objektivizm, natüralizm, ampirizm, pozitivism, pragmatizm ve mantıksal ampirizm gibi görüşler felsefeyi bilgi kuramına ve yöntem-bilimine indirgediler. Bu indirgemenin bir sonucu olarak da felsefeye yeni bir görev ve yön biçtiler. Kendi ileri sürmüş oldukları doğruları ve kurgulamış oldukları “Varlık”ı/dünyayı temellendirmek.

Aydınlanma felsefesinin birer sonucu olarak ortaya çıkıp gelişen pozitivism, diyalektik materyalizm, pragmatizm, mantıkçı pozitivism gibi yeni felsefî akımlar, bir yandan aklın başarısı olsa da, öbür yandan da aklın bilinçten kopuşunun göstergesidirler. Hatta bunların her biri farklı yönlerde de olsa bilim ve felsefeyi yeniden yapılandırma yerine “bilginin nesnesinin toptan yitimine”²¹ yol açtılar. Artık, bilim ve felsefe yaşamı anlama yerine zamanının yaratmış olduğu farklı kaygıları gidermek ya da onun baskı yaratan psikolojik gereksinimlerine yanıt vermek için, önermiş oldukları kendi dünya görüşlerine göre farklı ölçütler geliştirdiler. Geliştirmiş oldukları bu yeni “Varlık”/yaşam tasavvuruyla doğa ile aklın birliğini ve birbirleriyle olan bağlarını yeniden inşa etme yerine, sorunlar yaratsa da Descartes ve Kant tarafından kurulmaya çalışılan bağı da tekrar kopardılar. Descartes ontolojisi ile Kant epistemolojisinin öncekinden daha çok sorunsal bir hal kazanmalarına neden oldular. Bilimlerinde var olan krizi hep canlı tuttular, çözmek yerine giderek derinleştirdiler. Sonuçta hem bilimler krizini, hem de bu krizin neden olmuş olduğu bulanımları çözmek için geliştirilen her kuram ya da yaklaşım amacına ulaşamadı, aksine sorunu giderek

²⁰ Heidegger, M., *Bilim Üzerine İki Ders*, (Çeviren: Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 1998, ss.45 ve 47.

²¹ Kuçuradi, Ionna, “İki Avrupa”. Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, Dost Kitabevi, Ankara 2007, s.25.

daha da derinleştirdi. Çünkü bu temelde felsefi değil, ideolojik bir krizdi. Onun için ileri sürülen her yaklaşım ve yöntem pozitivist bilim algısı altında eriyip gidiyordu, onun pragmatik güçlü sonuçlarına direnemiyordu. O zaman bu sorunun çözümünü farklı bir yerde, farklı bir yöntemde aramak gerekiyor. Bu durum karşısında sadece bilimlerin değil, bütün insanlığın krizi olan bu krize ve çökmekte olan uygarlığa çare olacak ve de “Varlık” a mutlak bir kesinlik verecek yeni bir felsefî yöntemin geliştirilmesine gereksinim vardı.

Bu kaygı ve gereksinimi 20. yüzyılda herkesten önce ve herkesten çok Edmund Husserl (1859 – 1938) hissetti. O, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Avrupa Bilimler Krizi ve Transandantal Fenomenoloji)’de bilimler krizini, bilimlerin temellerinin ve Avrupa insanlığının bunalımı olarak gördü. Ona göre bu kriz, öncelikle yöntem sorunu içerisinde ortaya çıkmasına karşın, sonra bilimlerin temellerini, daha sonra ise insanın varlık yapısını (existence) ve nedenini, daha doğrusu ontik-epistemik zeminini sarsan bir krize sürükledi. Her şeyi kesin olarak, ancak “ben bilirim” ve “ben doğrularım” algısının oluşmasını sağladı. Sonunda bilim kendini tamamlanmış, bitmiş bir sistem olarak düşünerek yaşamın sorumluluğunu yadsıyıp insanı “düşünce”den kopardı²². Bunu da doğa ile akıl arasındaki bağı ve birliği sağlayan “tin”le bağı koparmasıyla gerçekleştirdi.

Husserl’e göre, doğa ile akıl arasında bağı ve birliği sağlayan deney ya da dış dünya değil, “tin”dir. İşte aslı tinsel olan bilimsel bakış açısının ürünlerini doğanın kendisinde varmış gibi düşünmek, bilimler krizine yol açtı. Bu krize Birinci Dünya Savaşının bunalımları olan topyekûn savaş ideolojisi, dünyanın ve insanların toptan fizik varlığa indirgenmesi ve kültürel değerlerin örselenmesi gibi çatışmalar ve çelişkilerin de girmesiyle sorun daha sorunsal bir hal aldı. Artık, Avrupa, bilimlerin temelini unutarak Yunan kültürü kalıtını değerlendiremeyecek bir hal alması ve onu bu yönde kendi eliyle yönlendirmesi sonucu “egoizm”lerin elinde bölüştürdü²³. Avrupa bilimlerinin bu temeli unutulmasının en önemli nedeni Aydınlanma felsefesi ve Yeniçağ metafiziğidir. Aydınlanma felsefesinin amacı, mitleri parçalayarak özneli doğaya

²² Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (Fransızca’ya çeviren: Gérard Granel), Éditions Gallimard, Paris 1976, ss.9–16. Bu yapıt bundan sonra kısaca “Crise” olarak belirtilecektir.

²³ Sözer, Önay, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe’ye Giriş”. Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* (Çevirenler: Ayça Sabuncuoğlu - Önay Sözer) İçinde, Afa Yay., İstanbul 1994, s.21.

yansıtıp “dünyayı gizlerinden kurtarmaktı”²⁴. Aydınlanma sürecinin göreliliğiyle birlikte Yeniçağ metafiziğinin de doğurmuş ve barındırmış olduğu fizikselci, doğalcı görüşler ile bunun karşıtı olan öznelci idealizm, özne-nesne ilişkisini temelden sarsarak değişik karşıtlaşmalara ve kutuplaşmalara dayalı “izm”leri ortaya çıkardı. Acaba özne ile nesne arasındaki bu karşıtlaşma temelde olan ontik-epistemik bir karşıtlaştırmamıydı, yoksa değil miydi? Husserl’e göre, bu karşıtlaştırmamanın nedeni, ontolojik ya da epistemolojik değil mantıksaldı, modernitenin tetiklediği kuramsal akıl bilgisinin kriziydi. Daha doğrusu Avrupa aklının ve onun içinde bulunduğu durumunun krizidir. Ancak bu sadece onun akılsal özünün değil, felsefi tinle birlikte bu özün yitirilmesinin, hatta reddedilmesinin ve yadsınmasının da kriziydi.

Husserl’e göre, Avrupa bilimleri ve felsefesi yanlış bir akılcılığın içerisinde kök saldığından onun hastalanmasından, her şeyden önce Avrupa insanının kendisi suçludur. O, Avrupa insanlığının krizini 19. yüzyıla başlatmayıp Aydınlanma felsefesine, hatta Rönesans felsefesine kadar geri götürür. Aydınlanma aklı, kendisi ve yaşam üzerinde evrensellik iddiasında bulunarak, bir yandan “Varlık”ı nesnelleştirdi öte yandan da tini doğallaştırdı. Böylelikle onların ontik-epistemik zeminini daraltarak her ikisini de kökten sarstı²⁵. Aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan matematiksel–kesin doğa bilim (ampirik) yöntemi, gerçekliğin yalnızca algılanmış olan dünya ve onun doğa bilimleri olduğu anlayışını ortaya çıkardı. Bu yöntem “doğayı sistematik yaklaşım içinde, öğeler ve yasalardaki koşulsuz genelliğine göre araştırmayı”²⁶ öğretti ve aynı yöntemi tin bilimlerinin de kullanmasını istedi. İşte ampirik yöntemin ve onun çalışmalarının sonucunun tek gerçek olarak algılanması, Husserl’e göre, varlığın ne olduğu konusunda soruların her zamankinden daha çok askıda kalmasına ve bilimler krizinin ortaya çıkmasına neden oldu. O halde bu sorunun kaynağı matematikselleştirilmiş evrende yatmaktadır. Doğa bilimlerindeki yöntemle tin bilimleri (insan bilimleri, sciences de l’homme) anlaşılmaz. Bunun için insan doğasını tin bilimsel fenomenleri temel alacak bir yöneme ve onun felsefesine gereksinim vardır. Böylece dünyayı tek yapıdan iki gerçeklik alanına, doğa ve tinden oluşmuş bütüncül bir “dünya”ya/“Varlık”a varılmış olunur²⁷. Oysa Aydınlanma felsefesiyle Avrupa böyle bir

²⁴ Horkheimer, M. – Adorno, T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çeviren: Oğuz Özügül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s.19.

²⁵ Husserl, E., *Crise*, ss.373–374.

²⁶ Husserl, E., *Agy.*, s.348.

²⁷ Husserl, E., *Agy.*, s.349.

“dünya”ya sırtını baştan çevirmişti. Bu durum Avrupa’nın geçmişinde böyle değildi. Antik Çağ Yunan felsefesinin doğa anlayışına baktığımızda, o, Aydınlanma’yla ortaya çıkan doğa bilimsel anlamdaki doğa değil, gerçeklik olarak “çevre-dünyasal” biçimde gözler önünde duran şeydi. Yani Yunanlıların tarihsel çevre-dünyası modern bilim algısının anladığı biçimde nesnel dünya değil, onun “dünya tasarımı”dır, tüm gerçeklikleriyle birlikte öznel bir değerlendirilmesidir. Modern bilim, nesneleştirilmiş dünya tasavvuruna sahiptir. Varlık ve doğanın nesneleştirilmesi sürecinde modern bilim adamı büyük bir görev üstlendi. Modern bilim ile onun etkinliğini yapan bilim adamının tesirinde kalan filozof, yalnızca tikel var olanla uğraşarak onlar gibi doğayı denetlemeye kalkıştı. Husserl’e göre bu durum karşısında, yani “Varlık” ve doğayı nesneleştirilmiş bir dünya tasavvurundan kurtarmak için, “... modern bilim adamının, tamamen kendi içine kapalı, genel bir tin bilim kurulmasını düşünmeye bile değer ...” bulmasa da, öncelikle Avrupa tin biliminin kurulması gerekir²⁸.

Modern bilimlerin bu “çevre-dünyasal” doğayı ısrarla tine yabancı görmesi bilim ve felsefede sorun oluşturdu ve her ikisinin birden “izm”leşmesine, hatta felsefenin Ortaçağ felsefesinde Hıristiyanlığın temel dogmalarının ve ilkelerinin Aristoteles mantığıyla temellendirilmesi gibi aynı tür bir davranışla bu “izm”leri temellendirmekten başka bir şey yapmamasına yol açtı. Modern bilimin koşulsuz doğruluk ilkesi içerisinde alanı dışına çıkması ve “Varlık”ı müdahale etmeye başlaması felsefenin alanını daralttı, ona yalnızca ya kabul edilen dogmayı ya da ileri sürülen tezi temellendirme görevi verdi. Felsefeyi bu durumdan kurtarmanın yolu ise, Husserl’e göre, tını doğa bilimlerine indirgmeden “... tarihsel bir alanda ya da tarihsel zamanın birliktelik ve ardı ardıncılığı dayalı özel bir birliği içinde ...” ele alınmasıyla olabilir²⁹. Husserl’in bu görüşünden önce Yunanlılar da bu bakış içerisinde felsefeyi ele alarak, onu ilk anlamıyla, evrensel bir bilimden, evrenin tüm var olanının biricikliğinin biliminden başka bir şey olmayan olarak tanımlamışlardı. Bu tanımın bir sonucu olarak bilimler felsefenin alt disiplinleri ve alanları olduğuna göre, hem felsefe hem de bilim özel bir sınıfa ait kültür ürünlerinin genel başlığıdır. Böyle bir bakış açısıyla “... şimdi belli bir zamanın tarihsel olgusu olan felsefe ile sonsuz bir görevin idesi olarak felsefeyi birbirinden ...” ayırmış,³⁰ Antik Çağ Yunan felsefesinde olduğu gibi felsefeyi olması gereken doğaya çekerek gerçek felsefe

²⁸ Husserl, E., Agy., s.350.

²⁹ Husserl, E., Agy., s.352.

³⁰ Husserl, E., Agy., s.372.

ve bilimin kaynağına inmiş oluruz. Oradan da Avrupa'nın doğru anlamını çıkararak bu tarihselliği açıklayabilir, onu daha açık anlaşılabilir bir hale getirebiliriz. Böylece akıl ile nesnesi birbirine karışmamış olur. Aksi halde sergilenecek herhangi bir tavır da ise akıl ile nesnesi birbirine karışır. O zaman başka bir anlamda bilimler krizi, akıl (nous) ile nesnesinin (noeton) birbirine karışmasıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'te ele almış olduğu "... Akıl (nous) ve akılsal (noeton) bir ve aynı şeydir. ..." ³¹, ikisi de birbirleriyle özdeşdir, ilkesinin gerçekleşmesidir. Özdeşliğin olduğu yerde ise modern bilim tasavvurunda olduğu gibi her şey birbirine karışır, akıl ile nesnesi arasında sınır kalmaz. Sınırın olmadığı yerde de kavranacak hiçbir şey yoktur, çünkü idealizm ve ampirizmde olduğu gibi farklı biçimlerde de olsa akıl ile nesne birbirlerine indirgenmiştir.

Husserl'e göre, yaşam, modern bilimlerin tavrı yüzünden hep biyolojik bir canlı olarak algılanarak ileri sürüldü. Oysa yaşam, kültür başarıları içerisinde ortaya çıkan ve normal form olarak kalan bu stil içerisinde akıp gider. Görece olarak kapalı bir tarihsellik içinde somut kültür içeriklerinin birinden ötekine geçer. Yaşam, her şeyi kendine bağlayan homojen bir bütün olarak "... hep bir normal stil ve bu stil içinde ortaya çıkan sürekli bir tarihsellik ya da gelişme ..." olarak kendisini açıklar ve gösterir ³². Modern bilimler ve onun etkisi altında kalan modern felsefe yaşamın bu tarihsel derinliğinin akışını göremeyerek doğa/dünya karşısında toptan bir tavır almalarına ve köklü bir krizin içerisine düşmelerine neden oldu. Buna karşılık doğa da yaşam gibi homojen bir bütündür, "... yani kendi başına bir dünyadır, homojen yer ve zamansallık tarafından çevrelenmiştir, tümü res extensae olarak birbirinin aynı ve birbirinin nedeni olan tek tek şeylere ayrılmıştır. ..." ³³. Ancak böyle bir doğada kuruluşunda bir vücutluk ve bir gerçeklik olan tin, nesnellik kazanmış olur. Ampirik doğada ise her şeye doğa bilimsel yöntem içerisinden bakıldığından ve tin, doğaya indirgendiğinden, ne doğanın, ne de tinin sınırları açığa çıkarılmıştır. Tin'i adeta bu sorunsalın sorumlusu görerek onu ya dünya içerisine hapsedmiştir ya da dünyanın dışına göndermiştir. Bu yüzden Husserl'e göre, hiçbir biçimde "... 'Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu kriz' karanlık bir kader, önüne geçilmez bir uğursuzluk değildir ..." ³⁴. Bu kriz akılcılığın görünüşteki başarısızlığı olduğuna göre, felsefeyi yeniden canlandırmak ve Avrupa'yı iyileştirmek ve de Avrupa'da yeni bir dönüşüm yaratmak için öncelikle

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 1996, 1072 b 20, s.507.

³² Husserl, E., *Crise*, s.360.

³³ Husserl, E., *Agy.*, s.375.

³⁴ Husserl, E., *Agy.*, s.382.

yaşamın kendisine dönmekle, sonra ise Avrupa kültürünü felsefenin tininden nasıl doğduğunu gösterecek fenomenolojiye, özellikle de transandantal fenomenolojiye gereksinim vardır. Yani bu krizi aşmak için, transandantal fenomenoloji ile felsefenin başlangıcına, Yunan felsefesiyle doğmuş olan “tinsel Telos” a dönebilecek yeni bir felsefeyi başlangıç olarak kurmak gerekmektedir. Fenomenoloji, bilim ve felsefede eksik ve özürlü olan bu sorunları gidererek her ikisini olması gerektiği varlık alanına oturtacaktır.

Martin Heidegger bilimler krizi ve felsefe sorununda, genelde Batı felsefesiyle, özel de ise Batı metafiziği, modern bilim ve onun en önemli sonuçlarından biri olan modern teknikle bir hesaplaşma içerisinde. “Bilim real-olanın teorisi”³⁵ olmasına karşın modern bilim bu tanımını unutarak İlkçağda olduğunun, saf bilimin aksine “real-olan”ı öne çıkartıp sergileyeceği yerde “real-olan”ı rafine etti. Bu öyle bir rafine edişti ki, her bakımdan ilk kez “Varlık”ı bir “nesnellik”e sokup işletip çalıştırdı. Ele alınan her yeni fenomen, “teorinin normativ nesnel tutarlılığına uygun düşeceği bir noktaya varıncaya dek” rafine edildi, nesneleştirildi, deneyselleştirilip standartlaştırıldı. Bu “nesnellik” aracılığıyla “real-olan” her şey, bilinç dâhil bilimselleştirilerek nesneleştirilmiş yaşamın tuzağına düşürüldü. Bilimin “... real-olanı tuzağa düşürüp güvenceye alması, Grek düşüncesini dehşete düşürecek kadar Ortaçağ insanına da yabancı ...” kalmıştır³⁶. Bu yüzden Heidegger, Avrupa insanlığının krizini herhangi bir dış faktörde değil, bizzat Avrupa’nın kendi iç dinamiklerinde, kendi tarihinde görür. Ona göre, günümüz Avrupası düşünme merkezinden kayarak hasta, harap, çökmüş bir görüntü veriyorsa bunun nedeni Avrupa’nın “real-olan”ı rafine etmesi sonucu, yani “Varlık”ı nesneleştirip nesneye indirgemesi sonucu “düşünme”den uzaklaşması, hâlâ da bu süreç üzerine düşünmemekte ısrar etmesidir. Başka bir deyişle İlkçağ felsefesinin özünde olan “düşünme” edimini unutmasıdır. Bu, Avrupa açısından kaygı veren bir durumdur. Avrupa insanının hâlâ düşünmemesinin ya da düşünmemede ısrar etmesinin nedeni ise, asıl düşünülmesi gereken şeyin kendisinden yüz çeviriyor olmasıdır. Yani maddenin cazibesinde kalması sonucu kendi tarihine, felsefi köklerine yüz çevirerek, insan(lık)dan uzaklaşmasıdır³⁷.

³⁵ Heidegger, M., *Bilim Üzerine İki Ders*, s.15.

³⁶ Heidegger, M., *Agy.*, s.29.

³⁷ Heidegger, M., *Düşünmek Ne Demektir?* ss.7 ve 17–18.

Heidegger, Avrupa insanlığının yaşamış olduğu bilimler krizi merkezli temel sorunları tarihsel Avrupa'ya değil moderniteye bağlar. Felsefesinde Husserl'e göre moderniteyle daha çok bir hesaplaşma içerisinde olan Heidegger, krizin durmaksızın devam ettiğini Nietzsche'nin "l büyüyor" sözüyle destekleyerek "bilimler, insanın bulunduğu yeri belirleme ve kendilerini bu belirlemelerin kıstası olarak dayatma hakkını nereden alıyorlar?" diye sorar³⁸. Ona göre, bilimler bunu dış dünyadan, yeryüzünü "tebaa"laştırarak kendine bağımlı kılmalarından alıyorlar. Ancak dış dünyanın yüceltilmesi Avrupa'nın düşünce geleneğinde yoktur, onun düşünsel köklerine yabancı bir eylemdir. Antik ağ Yunan felsefesine baktığımız zaman realist bir filozof olan Aristoteles'te bile dış dünyanın varlığı açıkça kabul edilse de onun yüceltilmesi ve metalaştırılması yoktur. Aynı biçimde varlığa yaklaşımları farklı olsa bile Herakleitos, Parmenides ve Platon gibi filozoflar da dünyayı yermiş ya da yüceltmiş deđillerdir³⁹. Antik ağ filozofları dünyayı ne yerip dışlarlar, ne de kabul edip yceleştirerek kanıtlamaya kalkışmazlar, ona herhangi bir müdahale yapmadan ya da onun üzerinde herhangi bir işlem yapmadan var olduğu gibi anlamaya çalışırlar.

Heidegger'e göre modern bilim "Varlık" ile ilgilenmez. O, şeylerle, yalnızca onlara hâkim olmak, onları işletip teknikleştirmek ve onları tüketmek için ilgilenir. Modern bilimle nesne ortadan kalkmıştır. Nesne yerine özne ile nesne arasındaki bağıntı sorunu ortaya çıkmıştır. Bu bağıntının her zaman el altında tutulması için, yani nesne üzerinde daima kontrolün sağlanması için, bir yandan insan "Varlık"a yabancılaştırılmıştır, öbür yandan da insan mevcut olanı teknik (technique) aracılığıyla denetlemeye kalkışmıştır. Modern teknik, tarihsel geleneğinden farklı olarak varolanı denetlemeye dönük bir girişim olduğundan "Varlık"ı/dünyayı yeniden kurgulayıp yapılandırmak ister. Her şeyiyle modern tekniğin ürünleriyle kuşatılan ve beslenen modern insan, ağdaş dünyada "retici" ve "tüketici" olmanın dışında başka bir değere sahip olamadığından kendi icat ettiği tekniğin kurbanı olmuştur. Günümüzde insan Antik ağ tekniğinden farklı bir içerik, amaç ve hedefte zden kopmuş bir tekniğe sahip olduğundan, onu ister olumlasın isterse olumsuzlamasın yaşamının her evresinde tekniğin araçlarına gereksinim duyacak biçimde ona göbek bağıyla bağlandırılıp baş başa bırakılmıştır. Bu yüzden modern insan, her alanda özgürlükler içerisinde bir varlık olduğu iddia edilse de daima özgürlükten yoksun olmuştur, kendisine ve "Varlık"a

³⁸ Heidegger, M., Agy., s.30.

³⁹ Heidegger, M., Agy., ss.30 ve 39.

yabancılaştırılmıştır⁴⁰. Oysaki gerçek anlamda teknik, “Varlık”ın gizini açmanın bir tarzıdır. Ancak modern makine gücüne bağlı teknik zihni olanı öne çıkaramaması yüzünden hakikat (vérité) olmayı ve “bilme”yi başaramamıştır. Çünkü modern teknik Yeni Çağın doğa bilimlerine ve onun deneysel yöntemine bağlıdır. Aslında modern teknik de bir “gizini-açmadır”. Ancak modern teknikte “hakim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır ...”⁴¹. Antik Çağ tekniği “Varlık” ile insanı bir arada tutmasına karşın modern teknik “Varlık” ile insanı birbirinden ayırdı, onları metalaştırdı. Oysa “Varlık” ile insan bir arada olması gerekiyor, çünkü her ikisi de birbirine aittir.

Heidegger’e göre Avrupa’nın düşünmeden uzaklaşması kendini “Doğruluk”-“Varlık” bağıntısında açıkça göstermektedir. Onun felsefesinde “Doğru-olan” her zaman “Hakikat-olan” değildir. Buna rağmen “Hakikat-olanı Doğru-olan aracılığıyla aramalıyız.”⁴². Bu arayış modern bilim ve felsefede unutuldu. Aydınlanma sonrası felsefede derinliğine düşünme ve sorgulamanın olmadığı bir düşünme tarzının gelişmesiyle “Varlık”tan uzak bir “Doğruluk” tanımı ve yaklaşımlarının ortaya çıkması, Avrupa’yı kendi köklerinden, felsefeyi ise varoluş ekseninden uzaklaştırdı. Heidegger, *Avrupa ve Alman Felsefesi* adlı metninde bu durumu aşmamız için öncelikle bu krize neden olan olayları tespit ederek, “kendi köksüzleşmelerinin ve parçalanmalarının aşılması”nın nasıl gerçekleşebileceğinin ontik/ontolojik olarak sorgulanması gerekir, der⁴³. Bunun gerçekleşebilmesi için de ikinci olarak felsefeyi Yunanlılardaki ilk başlangıcına, özsel olanına döndürmelidir. Böylelikle günümüz felsefesinde değişik biçimlerde birbirlerine indirgenmiş olan “Doğruluk” ve “Varlık” kavramları birbirleri içerisinde değillenip indirgenmeden “Doğruluk” “Varlık”a “Varlık” da “Doğruluk”a yönelmiş olur.

Modern felsefede “Doğruluk” ile “Varlık”ın yanlış anlaşılmasının nedeni Antik Çağ Yunan felsefesi değil, bu felsefenin metodolojisini kullanan modern bilimin Yunanlılardaki doğa felsefesini yanlış anlamasındandır. Yunanlılar’da doğa doğru bir tanımla “Varlık”ın adıdır ve “kendini gösteren orada-durma olarak Var-lık’ın özü”

⁴⁰ Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s.44.

⁴¹ Heidegger, M., Agy., ss.55 ve 58.

⁴² Heidegger, M., Agy., s.46.

⁴³ Heidegger, M., “Avrupa ve Alman Felsefesi”, (Çeviren: Ömer Albayrak). *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, s.348.

olarak görülür⁴⁴. Ama açık, meydanda, belli bir gözle görülebilecek durumda değil, kendini gizlemiştir. Çünkü “Varlık” doğası gereği saklanmayı sever. Bu yüzden “Varlık” ancak mutlak bilinçsel bir etkinlik ve mücadeleyle elde edilebilir. Modern bilimlerde Doğruluk, “Varlık”ın özü üzerine değil, görünüşleri üzerine kurulduğundan “Varlık”ı doğru bir biçimde algılayamamıştır, üretmiş olduğu değişik tezlerle O’nun önüne perde çekmiştir, gizlemiştir. Buna karşılık modern bilimin aksine, Yunan felsefesinin başlangıcı için “Doğruluk” gerçek anlamında “Varlık”ın özüne ait olarak kullanılmıştır. Aydınlanma felsefesiyle de “Doğruluk”un bu anlamından vazgeçilerek, o dış dünyanın varlığına indirgenmiştir. Heidegger’e göre, “Doğruluk, daha sonra olacağı ve bugün de olduğu gibi, yalnızca, insanın var olanlar üzerine söylediği ve söylemeyi sürdürdüğü önermenin ve cümlenin bir özelliği değildir; tersine var olanın kendisinin temel olayıdır, yani onun açıklığa çıktığı veya, örneğin sanat yapıtıyla açığa konduğu gibi; sanat Doğruluk’un, şeylerin özünün açıklığının yapıta-konmasıdır.”⁴⁵. Böylelikle “Doğruluk” ve “Varlık”ın Yunanlılar için birçok şeyi ya da “Varlık”ın görünüşlerini değil, tek şeyi anlattığı görülmektedir. Bunu “Varlık”ın içerisine yerleştirdikleri karşıtlıklardan da anlayabiliyoruz. Varlık ve oluş, varlık ve görünüş gibi. Bilindiği gibi Yunanlılarda oluş, yine modern bilimin aksine, durmayandır, “... geçip giderek kendi içinde-durmayı yitirendir. Var olan oluşur ve geçip giderken, değişim içinde kavranırken, kendisini hep önceden olduğundan başka gösterir; var olan, böylece görünürken kendini süresiz görünüş yapar.”⁴⁶. Bu durumda “Varlık” modern bilimin algıladığının tersine kendini gösterme ve görünme anlamlarına da gelmektedir. Görünme, bir şeyin içinde durduğu görünmedir. Yani açıklığın açığında olduğu şeydir. Heidegger’e göre, Platon ve Aristoteles’ten başlayan bu yol, Hegel’in mantığından dolayı hem haliyle hem de geriye doğru yanlış yorumlanmıştır. Hatta Nietzsche bile, temel soruyu (“Varlık nedir”i) yeniden sorması gereken 19. yüzyılın yanlış yorumuna saplanıp kalmıştır. Nietzsche’ye gibi Johannes Eckhart (1260 – 1328), Jakob Boehme (1575 – 1624), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), Kant, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 – 1854) ve Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770 – 1843) de aynı hatayı yaparak “Doğruluk” ile “Varlık” ilişkisinde yapmış oldukları farklı yorumlarla “Varlık”ın temeline geri dönmeye çalışırken hep temel-sizlik

⁴⁴ Heidegger, M., Agm., s.353.

⁴⁵ Heidegger, M., Agm., s.353.

⁴⁶ Heidegger, M., Agm., s.353.

yapmışlardır. “Varlık”ın özüne yönelik temel sorusunu soramamışlardır. Bu unutulmuşlukta cogito felsefesinin de büyük bir etkisi vardır⁴⁷. Oysa ilk önce “Varlık”ın özünün hangi temele dayandırılacağına iyi tespit edilip ona göre temellendirilip sorgulanması gerekir. Felsefi soru sormada amaç “... yeni bir bilmeyi, yani *varlığı* bilmeyi sağlamaktır, yoksa şu veya bu var olan alanının, hatta var olanların dolaysız biçimlenmesinin bilgisi değil”dir⁴⁸. Bilmek istemek ise doğaya hâkim olmak değil, “Doğru” için verilen kavgadır. O halde “Doğru”, “... içinde özsel olanın özsel olana ve özsel olmayana karşı durduğu kavgadır. ...” Bu öyle bir kavgadır ki, “... içinde şeylerin özü de bu özün yitirilmesi de günışığına çıkar. Herakleitos’un sözüne göre, bütün Varlık’ın özünü oluşturan, işte bu kavgadır.”⁴⁹. Bu bağlamda Herakleitos’un “savaş her şeyin babası ve kralıdır”⁵⁰ sözünü modern bilimin aksine bu anlamda anlayıp yorumlamak gerekir. Kısaca Heidegger’e göre bilimler krizi, “Varlık” ile insanın bir arada olmasını engellemiştir. Bu sorun ise ancak Dasein’a dönülmesiyle, hermeneutik fenomenolojiyle aşılabilecektir.

Merleau-Ponty ise bilimler krizini kendisinden önceki ve zamanındaki filozoflar gibi öncelikle modernitenin ve onun ürünlerinin bir sonucu olarak gelişen “akıl krizi” (la crise de la rasion)⁵¹ olarak tanımlar. Akılda krize neden olan ise aklın kendisi değil, Rönesans ve Aydınlanma felsefeleri sonucu oluşmuş olan yeni felsefe geleneğidir, “tarihsel telos” (τελος), ve onun yöntemi ile politik yaşamdır. Bu gelenek son olarak Husserl’in felsefesinde bahsetmiş olduğu tarihsel kökleri unutturdu, felsefenin hareket alanını ve varlık çemberini daralttı, bilimi insan düşüncesinden kopardı. İnsanın insanla, insanın doğayla ve doğanın kendisiyle olan “doğal denge”sini bozdu. Felsefede olduğu kadar bütün bir varlık dünyasında da çözülme, bölünme ve yabancılaşma gibi ayrıştırıcı durumların ortaya çıkmasına neden oldu⁵².

Merleau-Ponty “Avrupa insanlığının krizi”ni Husserl’den hareketle geliştirmiş olduğu “bilimin krizi”, “insan bilimlerinin krizi” ve “felsefenin krizi” olmak üzere üç

⁴⁷ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, (Çeviren: Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s.23.

⁴⁸ Heidegger, M., *Agm.*, s.357.

⁴⁹ Heidegger, M., *Agm.*, s.358.

⁵⁰ Herakleitos’un “karşıt olan”, “çatışma” ve “savaş” üzerine söylemiş olduğu sözler için bk.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çeviren ve Yorumlar: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, 8, 53 ve 80 Nu’lu fragmanlar, ss.45, 137 ve 193.

⁵¹ Merleau-Ponty, M., *Signes*, Éditions Gallimard, Paris 1960, s.320. Bu yapıt bundan sonra kısaca S olarak belirtilecektir.

⁵² Merleau-Ponty, M., *Agy.*, s.208.

başlık altında ele alıp değerlendirir⁵³. O, bu üç krizde de kendinden öncekilerine göre daha kökensel bir durum tespiti yaparak, bu durumun Avrupa insanlığının içerisinde bulunduğu “felsefesizlik durumumuzu”n bir göstergesidir, der. Hatta Merleau-Ponty’ye göre, günümüz bilim ve felsefesinde yaşananlar gösteriyor ki, insanlık tarihi süresince yaşanan tüm krizlerin içerisinde Avrupa bilimler krizi diğerlerine göre daha “radikal” bir krizdir. “Hiç bu kadar radikal olmamış”⁵⁴ olan bu kriz, öznellik felsefesinin, Yeni Çağ bilimlerinin, pozitivist bilimi mutlak gerçeklik düzeyine indirgeyen anlayışı, hükmedici alışkanlıklarının, hatta onların “tanrısal” hükümlerlik isteğinden kaynaklanan bir krizdir. Avrupa bilimler krizi sonucu bilim, tarihsel anlamı içerisinde var olan, yaşama yönelik olma hasletini yitirdi, “Varlık”a kendini yabancılaştırdı⁵⁵. Merleau-Ponty, bilimler krizi eleştirisinde farklı bir biçim geliştirerek pozitivist tavrını politik bir söylemle, “militan”lıkla eleştirir ve krizi başka bir tanımla, felsefi-olmayan olarak tanımlar. Böylelikle krizi farklı bir boyuta dönüştürerek, ona farklı bir açıdan bakılmasının ve tanımlanmasının yolunu açar. Bu kriz felsefi kökenli bir kriz olmadığına göre, “felsefi-olmayanın içinden yalnızca pozitivist, militan felsefi-olmayanı” reddetmek gerekir. Bu tavırla tarih ve sorun “görünür olana” indirgenmemiş olunur⁵⁶. Her ikisi de açığa çıkarak gerçek konumuna kavuşmuş olur.

Merleau-Ponty’ye göre, Avrupa’yı toptan sarsan bilimler krizini, ancak, tarihimizde var olan gerçek kültürümüze yönelmek suretiyle “felsefesizliğimizin kökenine” neden olan durumu anlayarak aşabiliriz⁵⁷. Felsefesizliğimize neden olan ise pozitivist dünya algısıdır. Bilim, pozitivist etkisinde kalarak, bilim fikrini, mutlak gerçeklik bilimi düzeyine indirgeyerek kendini ve felsefeyi “katı bilim” anlayışına sürükledi. Bilim ile felsefenin “katı bilim” anlayışına sürüklenmesinde bilimlerin nesne ile ilgili ısrarla tanım vermesinden kaynaklanmaktadır. Oysa nesneyi anlamak öncelikle onu tanımlamaktan geçmemektedir. Nesneyi bilmek ve anlamak, onun üzerine düşündürmektir. Eğer nesne üzerine düşünmeyi tanımlamayla özdeşleştirirsek varlık katılaştırılmış olur. Bilimde düşünme, sadece bilim ediminin karşılaştığı keşif ve edinim tekniklerinin toplamı değildir, aksine bilimsel düşünmek felsefi düşünmekte olduğu gibi

⁵³ Merleau-Ponty, M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, Éditions Verdier, Lagrasse 2001, ss.397-398. Bu yapıt bundan sonra kısaca CS olarak belirtilecektir.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.219.

⁵⁵ Fleischer, Margot, *20. Yüzyıl Filozofları*, (Çeviren: Akın Kanat), İlya İzmir Yayınevi, İzmir 2004, ss.263 ve 272.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M., VI, s.320.

⁵⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.237.

“denemektir, işlem yapmaktır, değiştirmektir ...”⁵⁸. Böyle bir düşünme edimi içerisinde olmayan bilim düşüncesi “Varlık” a/dünyaya “tepeden bakış” algısı ve düşüncesiyle onlara ve olaylara yaklaşılarak “önceden bulunan bir ‘vardır’a” eylemini yerleştirir⁵⁹. Bu da bilgi sadece bilimsel bilgiden ibarettir biçiminde önkabüllerin ortaya çıkmasına neden olur. Oysaki tek bilgi bilimsel bilgi değildir.

Merleau-Ponty, bilimler krizini Husserl gibi modern bilimlerinin mantığı ve metodolojisine bağladığı kadar, dünya/“Varlık” ile ilgili yanlış bilinç algısına da bağlamaktadır. Yanlış bilinç algısına neden olan ise bilimler (doğa bilimleri) ve onların mutlak ampirik yöntemi ile entelektüalizmdir. Bilim daha çok algılanan bu dünyanın belirlenmesi ya da açıklanması olduğundan algılanan dünya ile aynı varlık anlamına sahip değildir. O, şey kavramı ile çalışsa da aslında kaynakstal inanca ait bir önkabulle çalışır. Bilim, algılanan şeylerin (choses) inşa sürecinin bir devamı iken, şey de fenomenleri sabitlemenin, belirlemenin ve nesneleştirmenin bir aracıdır. İnsanın varoluş (existence) koşullarından olan *Ben*, doğa bilimlerinin, anatominin, zoolojinin, tümevarımsal psikolojik ile tarihin tanıdığı tüm karakterlerle birilikte, bir “canlı varlık”, hatta bir “insan” ya da bir “bilinç” değildir. Aksine o, ampirik ben adını aldı ve o deneyim içerisinde özneliliğini kaybeden bir özne olarak içi boşalıp aşkın *Ben*’e dönüştürüldü. Oysa “... ben, mutlak kaynağım, varoluşum kendi öncellerimden, fiziksel ve toplumsal çevremden kaynaklanmamakta, onlara doğru gidip, onlara dayanak olmaktadır ...”⁶⁰. İşte bu yüzden *Ben*’i dünyanın bir ögesi ve aşaması yapan doğa bilimleri ve her açıdan onların egemenliği altında kalan insan bilimleri dünyanın benim çevremde konumlandığı ve benim için varolmaya başladığını öne süren bilincin görüşünü belli belirsiz dile getirdiklerinden her zaman için naif ve ikiyüzlüdürler. *Ben* ve şeyle ilgili bu yanlış bilinç algısını düzeltmek için, öncelikle fenomenolojik bir tavırla algının varlıkbilimsel olarak aydınlatılması, varlığın yeniden tanımlanması ve şeylerin kendine dönmek gerekir. “Şeylerin kendisine dönmek, bilgisinin daima kendisinden söz ettiği, bilgiden önceki bu dünyaya dönmektir ...”⁶¹. Ayrıca soyut ve anlamca henüz boş ve bağımlı olan bilimsel belirlenimlerden tarihsel derinliğe ve yönelimselliği olan bir yaşama, bilgiye dönmektir. Ancak günümüzde felsefe kendini

⁵⁸ Merleau-Ponty, M., *Göz ve Tin*, (Çeviren: Ahmet Soysal), Metis Yay., İstanbul 2003, s.28. Bu yapıt bundan sonra kısaca GT olarak belirtilecektir.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., 29.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M., PP, ss.III, 66 ve 68.

⁶¹ Merleau-Ponty, M., PP, ss.III. Ayrıca bk.: Direk, Zeynep, “Giriş”. Zeynep Direk (Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme* İçinde, Metis Yay., İstanbul 2003, s.13.

yine de bilime karşı ayakta tutmasına karşın, bilim, düşünce olarak felsefeye dostça bir tavır göstermediğinden onu yaşama yönlendirecek düşünsel sorgulamaların tarihsel derinliğinin önünü de kesmektedir. “Varlık”ı/yaşamı anlama noktasında felsefeye katkı sağlayacak yeni bir yol ve adım attıramamaktadır. Her şey gibi onları da en iyi ben bilirim ve açıklamam tarzındaki tekelci tavrını sürdürmektedir.

Merleau-Ponty’ye göre, doğa bilimleri kesin ve indirgeyici olma tavrına sahip olan ampirik yöntemi sayesinde aslında hem bilimsel açıklamayı hem de Descartesçi ve Kantçı anlamda refleksif çözümlemenin yolunu da dışlamışlardır. Bu dışlamanın kökleri ise yine öncelikle kendilerinde, ayrıca Descartes ve Kant felsefelerini yadsısamış olsalar da bu felsefelerde yatmaktadır. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Descartes ve Kant, herhangi bir şeyi var olarak kavramanın olanaklı olacağını göstererek, özneyi ya da bilinci ayırmışlardı; onlar bilinci, yani benim için mutlak kesinliğini, kendisi olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını koşul, ilişkiye getirilen şeyin temelinde bulunan ilişki edimi olarak ortaya koymuşlardır. ...”⁶² Demek ki, Avrupa bilimler tarihinde ve şu anki bilim ve felsefemizde yaşanan kriz, Kartezyen felsefesinin bir sonucu ve onun devamıdır. Ayrıca bu kriz Kartezyen felsefenin yanlış yönlendirmesiyle “... Descartesçiliğin iki sadık ve olmayan devamıdır, onun parçalanmasından doğmuş iki canavar”ıdır⁶³. Descartes, varlık anlayışında “görünür”ün derinliği”ni fark edemediğinden varlığın görünüşünü hareket halinde verememiştir. Bu yüzden onun “Varlık” haritasında bir derinlik ve yönelmişlik metafiziği yoktur. Bu da kendisinden sonraki bilim ve felsefeye büyük ölçüde yansımıştır. Düşüncesiz görüş yoktur, ancak görmek için düşünmek yetmez. Kısaca hangi açıdan ele alırsak alalım Descartes, algı bilimini açık hale getirmediğinden, “Varlık”, “Descartesçi aynada kendini görmez”⁶⁴. Çünkü Descartesçi geleneğindeki felsefe, dış görünüşle gerçeklik arasındaki ilişki nasıl kurmuşsa algıyla bilim arasında da aynı ilişkiyi kurmuştur. Bu da uzun süre hem Fransız felsefesine hem de Avrupa bilimleri ve felsefesine hâkim oldu ve bilimde kültleştirildi.

Merleau-Ponty’de Husserl gibi Avrupa bilimler krizini Aydınlanma felsefesiyle birlikte başlatır. Bu felsefe içerisinde eleştirmiş olduğu ilk büyük filozof Kant’tır. Merleau-Ponty, Kant’ı Husserl’in de eleştirmiş olduğu yerden, “ruh yetilerinin

⁶² Merleau-Ponty, M., PP, s.III.

⁶³ Merleau-Ponty, M., GT, s.59.

⁶⁴ Merleau-Ponty, M., GT, ss.46 ve 55–57.

psikolojizmi” bakımından eleştirir. Merleau-Ponty’ye göre, Kant, dünyayı, öznenin sentetik etkinliğine dayandıran bir *noetik*⁶⁵ çözümlemeye karşıt olarak ortaya koymuştur. Oysaki Husserl’in de belirttiği gibi dünyayı öznenin sentetik etkinliğine dayandıran *noetik* çözümlemesinin yerine, “nesnenin içinde yer alan ve nesnedeki temel birliği türetecek yerde ona açıklık getiren, nesneyle sınırlı kendi ‘noematik refleksiyon’ (réflexion noématique)’unu” koymak gerekir⁶⁶.

Merleau-Ponty’ye göre, Aydınlanma, Batı Ortaçağ felsefesinin bilim ve felsefe gibi beden anlayışına tepki olarak ortaya çıksa da, bu felsefesinin yapamadığı kadar, özde beden gibi dünyayı/“Varlık”ı da bölüp parçaladı. Bilinç algısını kendi algısıyla yönlendirerek hem “Varlık” üzerine hem de “Varlık”ın kendisi üzerine düşünüşünü engelledi. Felsefede bilinç algısının sarsılmasında Aydınlanma kadar mantıksal pozitivistimin (Viyana Okulu) de büyük bir etkisi oldu. Mantıksal pozitivism doğruyu bilincin imlerle olan bağlantısı biçiminde tanımladığından bilinç, “kendi olduğumuz şey değil, sözcüğün semantik evrimi boyunca onu belirlemeye yol açacak birçok imlemi aydınlatıktan sonra sakınımla kullanılmamış gereken gecikmiş ve karmaşık bir imlemdir. ...”⁶⁷. Böylece onlar, bizim ancak imlemlerle bağlantımız olabileceğini ileri sürüp imleri değişmez doğru kabul ederek, bilinci belli bir doğru kalıbı içerisine hapsetmişler. Bilincin belli kalıplar içerisine hapsedilmesi demek ise, dünyanın belli bir doğrular kalıbı içerisine hapsedilip sınırlandırılması, örselendirilmesi ve yadsınması demektir. Bunun nedeni ise özün yanlış bir algıda (ampirik algı), bilincin içerisinde aranmasıdır. Oysa Merleau-Ponty’ye göre, “özü algıda aramak, algının doğru sanılması değil, bizim için doğruya giriş yolu olarak tanımlanmasıdır. ...”⁶⁸. Bu duruma rağmen, mantıksal pozitivism, hatta transandantal idealizm bile özü bilincin içerisinde aramasıyla dünyayı bilince indirgemıştır. Dünyanın özünü aramak, bir söylem konusuna indirgenmiş olan *idede* bulunanı ve de bilince içkin ya da aşkın bir dünyayı da aramak değildir. “Dünyanın özünü aramak; her türlü konulaştırmadan önce, olduğu gibi olanı

⁶⁵ *Noetik* (νοητικός), eski Yunanca’da algılamak, anlamak ya da kavramak anlamlarına gelen *noetikos* (νοητικός)’tan türetilmiş bir sözcüktür. İlkçağ Yunan felsefesinde duyumlar ya da deneyle değil de yalnızca akıl (nous) ve zihin yoluyla kavranılan bilgi türü için, yani duyumsal-ampirik olmayan saf düşüncenin ürünü ya da *nousun* eseri olan kavramlar topluluğunu anlatmak için kullanılan genel bir terimdir. Aynı zamanda duyumdan ve deneyimden bağımsız mutlak düşüncenin ürünü olan kavramların genel bir anlatımı için de kullanılır. Geniş bilgi için bk.: Güçlü, A. B. – Uzun, E. – Uzun S. – Yolsal, U. H., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s.1045 ve Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2003, s.289.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.IV.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.IX–X.

⁶⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XI.

aramaktır. ...”⁶⁹ Merleau-Ponty de Rönesans ve Aydınlanma etkisiyle başlayan felsefedeki bu yanlış bilinç algısını düzeltmenin yolunu fenomenolojik dünyadan, yani fenomenolojik ontolojide bulur. Fenomenolojik dünya beden/dünya’nın gerçek ontolojik zemini olup onun kendisini apaçık gösterdiği yerdir. Ayrıca o, “önceden biçimlenmiş bir varlığın açıklanması olmayıp, varlığın temellendirilmesidir ...”⁷⁰.

Aslında Merleau-Ponty, ne bilime toptan karşıdır, ne de modern bilimlerin felsefeye yaptığı gibi bilimin değerini, yeri ve önemini sınırlamak veya yadsımak ister. Yani bilimsel gelişimleri durdurmak ya da ortadan kaldırmak istemez. Onun sorunu kendisinin de itiraf ettiği gibi bilimi, “eksiksiz, kendi kendine yeten, bir anlamda kendi üstüne kapanıp kendi dışında anlamlı bir soru sormamıza yer bırakmayacak bir dünya betimi” sunup sunamadığını nedenleriyle birlikte sorgulamak ve de kendisinden farklı ölçülerle işlemeyen yaşamda “belli sonuçların belli koşullara bağlandığı klasik fizik yasaları gibi” yasalara varılmadığı zaman bunu bilimin yanılsama diye dışlama ve yadsıma hakkının var olup olmadığını sorgulamaktır⁷¹. Yani bilimin gerçekten “saf felsefe”yi dışarıda bırakarak her bakımdan sorunsuz bir dünya inşa edip edemeyeceğini ya da geleceğe sorunsuz bir dünya bırakıp bırakmayacağını tüm ürünleriyle birlikte sorgulamaktır. Başka bir deyişle onun buradaki amacı, gerçek bilimsel düşünme tarzına uygun olan, pozitivist bilimin ihmal ettiği “işlenmemiş varoluşla” temas kurabilecek bir felsefe anlayışı geliştirmektir. Bilimlere ortak bir uzaklıkta durarak, bilimsel düşünme tarzına neyin uygun düşebileceğini ve de bilimlerin nesneye yönelik bakış açısını sorgulamaktır. Böylelikle Merleau-Ponty, günümüzde donuk ve vahşi bir dünyada oturmayı, geçmişin ve şimdiki zamanın tarihini büyük anlatılarla okumayı⁷², bu durumu düşünürsel olarak tümüyle yerini doldurmayı yadsıyan *cogito* felsefesinden türediğini iddia ederek, pozitivist yöntem ve onun algısına bağlı olarak ortaya çıkan yeni bilim ve felsefe anlayışına bağlamaktadır.

⁶⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.X.

⁷⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XV.

⁷¹ Merleau-Ponty, M., *Algılanan Dünya*, (Çeviren: Ömer Aygün) Metis Yay., İstanbul 2005, ss.14–15. Bu yapıt bundan sonra kısaca AD olarak belirtilecektir.

⁷² Merleau-Ponty bu eleştirisini genelde çağındaki büyük anlatılara, özelde ise J. Paul Sartre’a yöneltmiştir. O, Sartre’ın felsefesini fazla politize edilmiş bir felsefe olarak görüp, onu ideolojisini temellendirmede felsefeyi buna aracılık etmesinden dolayı sert bir dille eleştirir. Zaten birlikte başlayıp 1945–1952 yılları arasında yayın yönetmenliğini üstlenmiş oldukları *Les temps modernes (Modern Zaman)*’da yollarının ayrılmasına da ikisi arasında insan ve dünyaya bakış açılarında politize edilmiş bilim ve felsefe anlayışı etkili olmuştur. Merleau-Ponty, ideolojileştirilmiş bilim, felsefe, büyük anlatılar ve Sartre’a yönelik bu eleştirilerini özellikle *Les aventures de la dialectique*, *Humanisme et terreur* ile *Signes* adlı yapıtlarında gündeme getirmiştir. Geniş bilgi için bk.: Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Éditions Gallimard, Paris 1955. Bu yapıt bundan sonra kısaca LAD olarak belirtilecektir; Aynı Yazar, *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Éditions Gallimard, Paris 1960. Bu yapıt de bundan sonra kısaca HT olarak belirtilecektir ve Aynı Yazar, S.

Husserl için olduğu kadar Merleau-Ponty için de hiçbir açıdan insanlığın ve felsefenin sorumlu tutulamayacağı bu krizin ters yüz edilmesi gerektiğini düşünür. Yani o, hiçbir biçimde bizlerin oluşturmayıp “tarihsel telos”tan da miras kalmayan bu durumun ve şeylerin ters yüzünün açığa çıkarılmasını gerektiğini düşünür⁷³. Bunu gerçekleştirmek için de öncelikle Antik Çağ insan anlayışına yönelip her türlü “tanrısallık” iddiasından vazgeçmek, sonra da her bakımdan politize olmamış bir felsefeye, yani “Varlık”ı gerçek anlamda hiçbir şeye indirgmeden bir bütün olarak açıklamak isteyen ve bu tarihsel dönüşümü sağlayabilecek bir felsefeye, daha doğrusu fenomenolojik ontolojiye gereksinim vardır.

Hans – Corc Gadamer (1900 – 2002) bilimler krizini öncelikle politik bir zeminde ele alarak Fransız Devrimi (14 Temmuz 1789) ile başlatır. Ona göre, Fransız Devrimi, yalnızca çokça bilinen ve sloganlaştırılan özgürlük, eşitlik, adalet ve bağımsızlık gibi demokrasinin ana ilkelerini değil, “gelenekten büyük bir kopuşu” da temsil eder. Bu büyük kopuş Avrupa medeniyetini milli kültürlerle parçalayarak hem kültürel hem de siyasal düzlemde bir “yurtsuzluk” yaratmıştır⁷⁴. “Yurtsuzluk” Avrupa kültüründe yabancılaşmış bir bilinç algısı yaratarak geçmiş ile gelecek arasında var olan bağları da kopardı. Gadamer, geçmiş ile gelecek arasındaki bilgisel bağ ile mantığın tekrar kurulması, bilginin ve kültürün hissetmiş olduğu “yurtsuzluk” acısını dindirmek ve de bilimler krizinin neden olmuş olduğu burhanı aşmak için hermeneutik yöntemini önerir. Böylelikle o, moderniteye belli bir mesafede durup ona karşı eleştirci bir tavır takınarak, bilim ve felsefede yaşanan sorunun epistemolojik temelli yöntem sorunu olduğunu belirtip bilgiyi yeni bir zemin üzerinde aramış ve inşa etmiş olur.

Bu tespitler ışığında Gadamer, *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)* adlı yapıtında pozitif bilim algısının “hakikat”ı (vérité) yadsıdığını bunun da bilimlerde bir yöntem sorununu doğurduğunu dile getirir. Ona göre, bütün bir gerçeklik (réalité) “hakikat” (vérité) üzerine inşa edildiğinden, yani “hakikat” gerçeklikten yoksun olamayacağına göre, önce “hakikat” olacak sonra yöntem gelecektir. Gadamer, bu görüş içerisinde evrensel bir ontolojiye ulaşmanın yolunu arar. Bunun için de insan bilimlerinden doğa bilimlerine kadar geçerli olabilecek bir yöntem arayışına girer, hermeneutik yöntemini geliştirir. Bu yöneme göre, sanat, dil ve tarihte olduğu gibi

⁷³ Colette, Jacques, *Varoluşçuluk*, (Çeviren: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2006, s.62.

⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Bir Pratik Felsefe Olarak Hermenötik”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar İçinde*, Efkâr Yay., İstanbul, 2004, s.97.

bilimin varlığa bakış açısı pozitivist bakışlı bir indirgeme değil, fiziksel yorum olmalıdır. Her bilim ele aldığı nesneyi kategorilere başvurmadan yorumlamaya dayalı bir yaklaşımla onu aydınlığa kavuşturmalıdır. Çünkü özne ile nesnede köksel bir ayırım yoktur, aksine her ikisinde de homojen bir birlik vardır. Eğer özne ile nesne arasında köksel bir ayırım görülüyorsa bu doğa bilimlerinin kategorilerinden kaynaklanmaktadır. Oysa doğa bilimlerinin kavramları da insan bilimleri gibi yaşamdan çıkarılan kavramlardır⁷⁵. Gadamer bu düşünceleriyle adeta Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)’i çağrıştırmaktadır. Ancak Gadamer’in hermeneutik kavramını kullanmasında Dilthey’den çok hocası Heidegger’in “ontolojik hermeneutik”inin büyük bir etkisi vardır. Heidegger’de *Dasein*’i anlamak, onu yorumlamak demektir. *Dasein*’a bağlı anlama ve yorum olmaksızın dünya, dünyayı anlama olanaklı değildir. O zaman bilimin öncelikli betimlemesi yorum olmalıdır. İnsan yorumla “hakikat”ı tecrübe eder, paylaşır ve onunla birlikte “Varlık”ı yaşayarak geleceğe taşır. Böylelikle ne insan bilimleri doğa bilimlerine, ne de doğa bilimleri insan bilimlerine dönüşmüş olur. Bu durum ise, ancak, hermeneutik tecrübenin dilsel evrenselliğinden, “Varlık”la kurmuş olduğu “evrensel bağ”⁷⁶ kuruculuğundan gerçekleşebilecektir. Görüldüğü gibi nasıl ki, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty bilimler krizinin yaratmış olduğu epistemolojik kökenli sorunu fenomenolojik araştırmayla aşmaya çalışmışlarsa, Gadamer de bu sorunu, özellikle Heidegger’den almış olduğu varoluşçu hermeneutiği sistemine yedirdiği hermeneutikle aşmaya çalışmıştır.

Paul Ricœur (1913 – 2005)’da Merleau-Ponty’ye katılarak bilimler krizinin bir anlamda kökensel olarak ortak aklın değil, Avrupa’nın tarihsel biliminin kurucu ögesi olan “Avrupa bilincinin krizi” olduğunu işaret eder. Hatta tarihsel bilinci etkileyen bu krizin modern bir hastalık olmadığını, bunun ta geçmişten alınan mirastan başlayan bir sosyal olgu olarak hâlihazırda “Avrupa bilimini meydana getiren şeydir” der⁷⁷. O halde bu kriz Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer ve diğerlerinde de olduğu gibi öncelikle yöntemsel bir krizdir. Avrupa’nın tarihinde yaşamış olduğu en sarsıcı ve yıkıcı bir kriz olan bu kriz, Avrupa’da tarihsel bilincin krizi olarak belleğin, geleneğin ve değerler krizini de kendisiyle birlikte köklerini kemiren, kendisini ve çevresini

⁷⁵ Gadamer, H.-G., *Hakikat ve Yöntem I*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, ss.308–309.

⁷⁶ Gadamer, H.-G., *Hakikat ve Yöntem II*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s.299.

⁷⁷ Ricœur, Paul, “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, (Çeviren: Ömer Albayrak). *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, s.312.

yoksullaştıran patolojik bir maceraya sürükledi, “... dünyanın varlığından anlamın boşaltılması ...”na ve de “... dünyanın dünyasızlaştırılması ...”na da yol açtı⁷⁸. İşte Avrupa krizinin kökeninde sonsuz bilme görevini matematiksel-fizik bilgiye indirgeyen bu nesnelcilik serüveni yatmaktadır. Avrupa tarihindeki bu nesnellik sorunu bilim ve felsefenin pozitivist bilim algısına dayalı olması gerektiği sonucuna vardırırdı. Avrupa’da böyle bir algının oluşmasına ise, onun yargıç merkezli ve ön yargılı yeni tarih anlayışı neden olmuştur. Buna karşılık tarihte böyle bir bakış açısından vazgeçilmeden, yani tarih olay, tarihi olmayı terk etmeden bu durumdan kurtulunamaz. Tarihin içine düşmüş olduğu bu durumdan ancak anlatisalcı kurama geçilmesiyle kurtulunabilir. Durum böyle olmadığı ve gelişmediği için bilimler krizi Avrupa’da “*tarihsel zamanın* epistemolojik statüsüyle ilgili bir kopukluk” meydana getirmiştir⁷⁹.

Bilimler krizinin yaratmış olduğu bu epistemolojik *kopuş* deyiminden, özellikle epistemolojik içerikli olarak bahseden ilk kişi Gaston Bachelard (1884–1962)’dır. O, tarih yönelimli bilim felsefesinin temelini atan bir kişi olarak sistemini Kartezyenci olmayan bilgi kuramıyla temellendirir. Bachelard da Merleau-Ponty gibi zamanındaki bilimsel bilginin gündelik bilgiden bir kopuş yaşayarak, görülen nesne ile düşünülen nesne arasında epistemik bir kopuş meydana getirmesinden dolayı özne ile nesne arasında gerçek bir bağın kurulamadığını söyler. Bağın kurulamamasının temel nedenleri arasında bilgikuramsal kopuş, bilgikuramsal değer, bilgikuramsal engeli sıralar. Ona göre, eğer özne bilimler krizini aşamasa bilinç bir alan daralması yaşar. Bachelard öznenin bu durumu aşmak için yaşamış olduğu zorlu çalışma ve çabayı “benliğin bölünme süreci” olarak anlatır⁸⁰.

Paul Ricœur gibi Paul Valéry (1871 – 1945) de Merleau-Ponty’yi destekleyecek biçimde Avrupa bilimler krizinin insanda aynı buhranın çağrısıyla zihinsel karmaşa yarattığını söyler. Bu durumu o, “zihnin krizi” diye özetleyerek, bu krizin sadece felsefe, edebiyat, sanat ve entelektüalizmde değil, ekonomi, siyasi ve askeri gibi birçok alanda da derin izler bırakarak devam ettiğini vurgular. Ona göre, modern aklın sürekli egemenlik kurma ve yeniliğe gitme isteğinin çılgınlığı “düzen” ve “karmaşa” arasında durmaksızın dünyayı tehdit eder bir sürece sürüklemiştir. Öyle ki, “... Geçmiş şimdile, geleceği geçmişle, olanaklı olanı gerçeğe, imgeyi olguyla karşı karşıya”

⁷⁸ Kerckhoven, Guy van, “Dayanışma ya da Kurban? Pragmatik Deney Çağından Avrupa Ethos’u”, (Çeviren: Tayfun Salcı). *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, ss.53 ve 56.

⁷⁹ Ricœur, P., *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, (Çeviren: Mehmet Rifat), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2009, s.150.

⁸⁰ Bachelard, Gaston, *Uygulamalı Akılcılık*, (Çeviren: Emine Sankartal), İthaki Yay., İstanbul 2009, s.107.

getirmiştir⁸¹. Böylelikle varlığın varoluş alanını kendi eliyle değiştirmiştir, kendisiyle didişerek varlığı örselemiştir. Bir süre sonra da pozitif bilgi ve araçsal aklın giderek güçlenip ihtiraslaşmasıyla hem “Varlık” ile kendi aralarında hem de kendileriyle dünya arasında denge bozukluğu yaratmıştır. Modern akıl, yapısı gereği tüm iklimleri barındıracak kadar geniş olmasına karşın aşırıya kaçmıştır; aşırı uçlarla ilgilenerek bilim ve felsefeyi, zihinleri besleyemez olmuştur. Avrupa’nın bu durumdan kurtulması, ancak, *Homo europæus*’un ortalama niteliklerinin gerçekleşmesine bağlıdır. Artık, Avrupa bilim ve felsefesi kendileriyle birlikte varlığı da arzular ve irade gücüyle tanımlamayı bırakarak, “düşünce yapısının egemen olduğu her yerde, azami ihtiyaç, azami çalışma, azami sermaye, azami verim, azami ihtiras, azami kuvvet, dışarıdaki doğanın azami ölçülerde dönüştürülmesi, azami ilişki ve alışveriş” dengesi içerisinde tanımlanmalıdır⁸². Paul Valéry’nin yapmış olduğu bu tanım, bir yönüyle kültürel, sosyal ve siyasi açıdan Avrupa’nın da tanımıdır.

Felsefesi ve eleştirileriyle dikkat çekici bir usluba sahip olan Michel Henry (1922 – 2002) ise, *Barbarlık (La Barbarie)* adlı yapıtında bilimler krizini varlık, kültür ve değerler alanına çekerek, Edmund Husserl ve Paul Ricœur’dan daha sert bir dille, bir yönüyle de Merleau-Ponty’yi hatırlatacak biçimde daha güçlü ve kışkırtıcı bir eleştiri yaparak, Avrupa bilimler krizini “kültürün krizi” ve “bilimsel patlama ve insanı[n] yıkımı” olarak tanımlar⁸³. O, bu tespitten hareketle gelişimi ve sonuçları açısından halen barbarlık çağını yaşadığımızı vurgulayarak, modern çağı yani enformatik çağı “barbarlık çağı” olarak adlandırır. Henry’ye göre, “Varlık” ve yaşamda nesnelliğin egemenliğinin başlamasıyla insanlık tarihinde ilk kez bilgi ve kültür birbirlerinden ayrıldı. Adeta canavarlaşan Galileocu ampirik bilim algısıyla “Varlık” ve yaşam zarar gördü ve bütün hisleriyle yaşamı dünyamızdan, yaşamın kendisini geliştirmesinden başka bir şey olmayan kültürü de modernliğin beşiği olan Avrupa’dan kovdu. Modern bilim algısının üretmiş olduğu “varlığı yalnızca matematiksel bilgi türündeki bilgiyle çözümleyip anlayabiliriz” tezinin ezici hegomenyasıyla mücadele eden Michel Henry, insanlığın yaşadığı bu krizin ne geçici ne de yeni bir uygarlığın başlangıcı olmadığını vurgulayarak, yaşamın ne olduğunu anlamadan bu krizin durumunu, yaşamakta olduğumuz bu barbarlığı anlayamayız, der. Yaşam, bilimsel bir bilmenin nesnesi

⁸¹ Valéry, Paul, “Zihin Krizi”, (Çeviren: Esra Özdoğan), *Cogito*, Sayı: 39, Bahar 2004, s.111.

⁸² Valéry, P., Aqm., s.121.

⁸³ Henry, Michel, *Barbarlık*, (Çeviren: Işık Ergüden), Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, s.13.

olmayarak kendini hissetme, duyma, duyarlı olma halidir, kültürün kendisidir⁸⁴. Henry de Husserl hatta Bergson gibi yaşamı fizyolojik anlamda değil, tinsel ve “Varlık” ile eş anlamda kullanır. Ancak yaşam/“Varlık”, birbirlerinden birçok farklılıklarla ayrılrsa da Husserl, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty’nin aksine, Henry’de bir anlamda Bergson’da olduğu gibi herhangi bir nesneyle olan tüm ilişkilerden ve statik kavramlardan önce içerden yaşanır, dışsallıkla değil içsellikle tanımlanır. Bu durumda kültür, gelişen, aşılın, kendinden büyüyen yaşamın kendisidir. Ahlâk, sanat ve din ise, yaşamın bu temel çehreleridir. Modern kültür, Galileocu geometrik ve matematik idealleştirmeleriyle üretilen bilgi, bilim ve kültürü bilimsel bir kültüre indirgemeyi ileri sürmekle kalmadı, içerisinde her açıdan barbarlığın görüntülerini taşıyan projesinin varmış olduğu sonuçlarıyla yaşamı nesneleştirip yadsıyarak “bütün olarak dünyaya ve toplumlara” yaydı. Bu yadsımayı ise teorik ve pratik olmak üzere iki düzlemde gerçekleştirdi⁸⁵. Bu durum ise ancak yaşamın kendisine dönmekle, bu da fenomenolojinin devrede olduğu, özneliliğin ve “Varlık”ın nesnelleştirilmediği yeni bir ontolojiyle ortadan kaldırılabilir. Bu ontoloji ise Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da temellendirdiği ve Merleau-Ponty’nin ikinci döneminde onun düşüncesine yaklaşılarak kurmaya çalıştığı fenomenolojik ontolojidir.

Bilimler krizi üzerine yukarıda da tartıştığımız gibi modernite ve modern akıl bağlamında birçok eleştiri yapılmasına karşın, modernitenin baş döndürücü gelişimi ve yaşamı kolaylaştırıcı sonuçları, değerler üzerinde de bir yozlaşma meydana getirerek yapılan eleştirileri amacına ulaştıramadı. Eleştiriler askıda kalarak moderniteye yenik düştü. Bunun üzerine bilimler krizinin yaratmış olduğu değerler krizi Paul Feyerabend (1924 – 1994)’in “her şey serbest”, “her şeye izin var” diye yorumlayabileceğimiz “Ne olsa gider.”⁸⁶ ilkesini modernite olduğu kadar postmodernitede de gittikçe yaygınlaştırdı ve meşrulaştırdı. Bu pragmatik kolaycı mantığın da devreye girmesiyle bilimler krizi, bilimlerde olduğu kadar “Varlık”ı anlama noktasında yeni sorunlara yol açtı. Rönesans’la birlikte gelişen ve ampirik-pozitivist algıyla beslenen yanlış bilinç algısının kökleşmesini destekledi. Böylelikle felsefede “öz-imge” kadar “öz-bilgi”ye de

⁸⁴ Henry, M., Agy., ss.16–17.

⁸⁵ Henry, M., Agy., ss.100-101 ve 115. Michel Henry’nin bu değerlendirmeleriyle ilgili olarak ayrıca bk.: Soysal, Ahmet, “Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry”. *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, ss.74–85.

⁸⁶ Feyerabend, Paul K., *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, (Çeviren: Ahmet İnam), Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, ss.29, 33 ve Aynı Yazar, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çeviren: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s.59.

varılamadı, o gittikçe kendisine ve “Varlık”a yabancılaştı. “Varlığın anlamı ne?” ya da “Gerçekten var olan nedir?” sorularını unutturdu ve tin’in anlamını daraltarak felsefede, dolayısıyla da “Varlık”ta anlam yitimine neden oldu. Öyle ki, “her şeyin mubah” olduğu ve “katı olan her şeyin buharlaştığı”⁸⁷ bir entelektüel ve ahlâksal iklimde tarihi ve kökleri olmayan yeni bir Avrupa tını ve felsefesini ortaya çıkardı.

Avrupa bilimler krizinin yaratmış olduğu kaosu farklı biçimlerde ele alan Emile Boutroux (1845 – 1921), Henri Poincaré (1854 – 1912), Henri Bergson⁸⁸ (1859 – 1941) ve Karl Raimund Popper⁸⁹ (1902 – 1994) gibi felsefe, bilim felsefesi ağırlıklı daha birçok çağdaş filozof vardır. Konunun uzamasından ve çalışma sahamızın dışına kayacağımızı düşündüğümüzden burada hepsine yer veremiyoruz. Ancak son olarak Friedrich W. Nietzsche (1844 – 1900)’ye değinmeden geçemeyeceğiz. Yeniçağ’da Kartezyen felsefenin bir sonucu olarak, Avrupa’da başlayan “tinsel ile ampirik Avrupa” ayırımının doğurmuş olduğu tehlikelere sadece Husserl, Merleau-Ponty ve diğerleri değil, fenomenolojik felsefe geleneğinde olmasa da onlar kadar, farklı bir üslupla Nietzsche’de dikkat çekmiştir. O, doğrudan bir bilimler krizinden bahsetmese de ateist yaşama felsefesinde bilime karşı bir duruş sergileyerek ona ve söylemine itirazda bulunmuştur. Bu itirazın nedeni ise zamanında her alandaki bunalımların nedeni olarak bilimi, moderniteyi ve onların değerler dünyasını görmesidir. Bilimi, moderniteyi, modern yaşam tarzını ve ürünlerini, modern kurumları, ahlâkı, demokrasiyi, eşitliği, Hıristiyanlığı sözünü sakınmadan sorguya çekmiştir. Başta Tanrı olmak üzere felsefe tarihinde kök salmış geleneksel metafizik tasarımlarla, modernite, bilim, araçsal akıl, modern özne gibi kavramlarla bir hesaplaşma içerisindedir. Nietzsche’ye göre bilim, modern insanın son dönem imalatıdır, insanın zaafılık göstergesidir ve “bir yozlaşma mirasıdır”. Bilim ve modernite söylediği şeylerin hakikat olduğunu ve bunu

⁸⁷ Geniş bilgi için bk.: Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çevirenler: Ümit Altuğ – Bülent Peker), İletişim Yay., İstanbul 1994. Berman, bu yapıtında, Aydınlanmanın ve onun metodolojisinin bir sonucu olan modernizmin ikircim ve ironilerine, onun yaşamı parçalamasına, çözümlemesine ve dağıtmasına karşı Goethe, Marx ve Baudelaire okumalarından hareketle Avrupa’nın kentsel dönüşümünün görüntüsü ve sonuçlarını da dikkate alarak felsefi ve sosyolojik içerikli etkili ve yapıcı bir eleştiri yapmıştır. O, bu eleştirisiyle Merleau-Ponty’yi çağırıştırılmaktadır.

⁸⁸ Bergson çağdaş bilimin yanlış bilinç algısının felsefede doğurmuş olduğu sorunları özellikle *L’évolution créatrice* (Yaratıcı Evrim) ve *Matitére et mémoire* (Madde ve Bilinç) adlı yapıtları ile konferanslarında sıklıkla gündeme getirip, yaşam, evrim ve bilinç bağintısında sorunu ele alıp tartışmıştır. Geniş bilgi için bk.: Bergson, Henri, *L’évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 1991 ve Aynı Yazar, *Matitére et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

⁸⁹ Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (Çevirenler: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998. Ayrıca Popper’in “eleştirel akılcılık” merkezinde yapmış olduğu bilgi/bilim eleştirisi üzerine bir inceleme ve tartışma için bk.: Ömerustaoğlu, Adnan, *Bilgi Kuramı: Karl Popper’in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, Araştırma Yay., Ankara 2004.

kanıtlayabileceğini iddia eden kişi kadar da “müsamahasızdır”⁹⁰. Nietzsche, modern insanın kendinin en büyük erdemi diye gördüğü bilimin yaşama karşı duymuş olduğu “korku”nun bir sonucu olarak doğduğunu ileri sürer. O, bilimi bir “korku” olarak görmesinin yanında, bir “habis”, “büyü”, “dehşet”, “tehlike”, “yer sarsıntısı” ve hatta “gerçek üzerine çene çalıp gürültü patırdı” koparan olarak da görüp tanımlamaktadır⁹¹.

Nietzsche *Zerdüşt Böyle Diyordu* yapıtının Birinci Bölüm’ündeki ilkyazı olan “Zerdüşt’ün Ön Konuşması”ndaki “ip cambazı” metaforunda Tanrı’nın ölümünü ilan ederken, aslında Tanrı’dan önce öldürmüş olduğu 19. yüzyıl Avrupa’sının değerleridir. Bu metinde modern Avrupa’nın değerler dünyasını bilerek ya da bilmeyerek zehir saçan Avrupa olarak tanımlar. Aynı yapıtın İkinci Bölüm’ündeki “Zehirli Örümcekler Üzerine” adlı yazısındaki “zehirli örümcekler” metaforu da bu görüşünü desteklemektedir⁹². Nietzsche’nin bu metaforlarında da açıkça görüldüğü gibi “Varlık”, özne ve özgürlük, modernitenin “tinsel ile ampirik Avrupa”sının hâkim felsefesine ve yaşam anlayışına sıkışmış, Tanrı’yla birlikte köklerinden uzaklaşarak öznenin zehirlenmesine, çözülmesine, yozlaşmasına ve hatta ölümüne neden olmuştur. Nietzsche bu sorunun hiç kesmeden, derinleşerek devam ettiğini yine aynı yapıtının sonlarına doğru “çöl büyüyor: vay haline çöl gizleyenin!”⁹³ diyerek çılgılık atmaktadır. Gerçekten de Nietzsche yaklaşmakta olan hızlı teknolojik dönüşümleri, dünya savaşlarını, sosyal, kültürel, siyasi sorunlarla ilgili bir şey bilmediği ve onları görmediği halde duruma önceden bir kâhin gibi dikkat çekecek yazılar yazmıştır. Belki de bu öngörüsünün bir sonucu olarak onun yapabileceği tek yol da bu çılgılık yazılarından başkası da değildi.

Görüldüğü gibi Avrupa bilimler krizi, bilimlerin kendi yetki alanını aşarak, Avrupa’nın tarihselliğinde öznenin yıkılıp sökülmesini ve nesneye indirgenip değillenmesini anlatır ve tanımlar. Bu ön yargılarla dolu kırılğan yanlış bilinç algısını düzeltecek, bilimleri kendi temeline dönmeyi sağlayacak ve de en önemlisi Avrupa’nın bugün yaşamış olduğu “tinsel Avrupa” ile “ampirik Avrupa” arasındaki krizi aşmanın yolu, ona her şeyiyle yeni bir dönüşüm yaptıracak ve yaşatacak yeni bir evrensel bir ontolojiyi ve onun yolunu açacak olan yeni bir felsefi tavır ve yöntemi gerektirmektedir.

⁹⁰ Gadamer, H.-G., “Hakikat Nedir?”. *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar* İçinde, s.12.

⁹¹ Nietzsche, Friedrich W., *Zerdüşt Böyle Diyordu*, (Çeviren: Osman Derinsu), Varlık Yay., İstanbul 1996, ss.240–242.

⁹² Nietzsche, F. W., Agy., ss.17–28 ve 83–86. Nietzsche’nin “tinsel ile ampirik Avrupa” ayırımının doğurmuş olduğu sorunlar üzerine ayrıntılı bir inceleme ve tartışma için bk.: Kuçuradi, I., Agy., ss.21–35.

⁹³ Nietzsche, F. W., Agy., s.244.

Merleau-Ponty'nin deyimiyle bu kriz çok radikal bir kriz olduğundan, felsefi düşünme tarzının geleneksel araçlarıyla tanımlanamaz ve çözülemez. Bu tanımlamayı ve çözümlemeyi yapabilmek için yeni bir felsefeye gereksinim var. Avrupa'nın gerçek özü olan felsefeyi yeniden canlandıracak ilk felsefeden (metafizik) ikinci felsefeye (değerler felsefesi) doğru yeniden biçimlendirecek olan bu yeni felsefi tavır ve yöntem, kaynağındaki (Yunanlılardaki) durumuyla felsefenin tinini yeniden bulduracak en radikal, en aşılmaz ve en son tarzda bir felsefe olan fenomenolojidir. Böylelikle felsefi zeminde işlenmiş olan kriz sorunsalına yanıt da yine felsefenin kendisinden gelecektir.

Fenomenoloji tarihte eşi görülmemiş olan Avrupa insanlığının krizine bir umuttur, hasta Avrupa için bir kurtuluş yoludur. Çünkü fenomenoloji Husserl, Merleau-Ponty ve Michel Henry'nin de dile getirdikleri gibi yaşama bağlıdır. Avrupa insanını metafizik kökünden uzaklaştıran modern bilimin ve onun ampirik yönteminin aksine, insanı tekrar metafizik köküne yakınlaştırmayı deneyecek yegâne yöntemdir. Fenomenoloji, akli, teorik aklın unutturduğu dünyayla yeniden barışmasını ve kucaklaşmasını sağlayacaktır, her türlü aracıyı ortadan kaldırarak yaşam ile “Varlık” arasında gerçek bağ kuran olacaktır. Ayrıca insanın evrenle temasını ve bağını sağlayan “beden”in dünyaya açılımını ve “... beden”in “Varlık” ile doğal bağını kurarak felsefi ideyi, “böyle bir bilgiyi –insan çabasının öbür ürünlerinden açıkça ayırt edilebilen bir bilgiyi– nasıl edinebileceğimizi yeterince ...”⁹⁴ gösterecektir. Böylelikle fenomenoloji, bu amaçlar doğrultusunda bilim ve felsefenin içerisinde bulunduğu kötü durumu ortadan kaldırarak, her ikisini dinamik hale getirip onlara iyi bir gelecek hazırlamak ve yol açmak için ortaya çıkmıştır.

⁹⁴ Kuçuradi, I., Agm., s.34.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ BİR SORUN VE YÖNTEM OLARAK FENOMENOLOJİ VE MAURICE MERLEAU-PONTY

“... her bilinç, bir şeyin bilincidir ...”
(E. Husserl, *Idées*, s.332)

“... bilinç, bedenin vasıtasıyla şeyde varlıktır. ...”
(M. Merleau-Ponty, *PP*, s.161)

“... Bilinç, ne kendinde durumdur, ne de kendinde bilinmezdir, o, bizzat kendinde gizlenen değildir, yani o, ona bir biçimi belli olmayan olan olarak hiçbir şeydir, öyle ki kesinlikle bilmeye gereksinimi yoktur. Bilinçte görünmek, varolmak değil, fakat fenomendir. ...”
(M. Merleau-Ponty, *PP*, s.342)

1.1. FENOMENOLOJİ VE TARİHSEL ARDALANI

Giriş kısmında da ayrıntılı olarak tartışıp değerlendirdiğimiz gibi 20. yüzyılın başlarında felsefe alanındaki çalışmalar giderek bir çıkmaza saplandı. Felsefe, varlık, insan ve dünya sorunları yerine, gelmiş geçmiş felsefe sistemleri ile ilgilenmeye başladı. Artık, felsefe, kendi temel sorunlarıyla uğraşmak yerine gittikçe varlık alanını daraltarak kendi kendisini didikliyor, yeni sistem ve yöntem arayışlarına girmek yerine doğa bilimlerine ve onların ampirik pozitivist yöntemine özeniyordu. Felsefenin içinde bulunmuş olduğu bu durum ile modern bilimin tavrı pozitivismi daha da cesaretlendirerek, dünyayı öznellikten tamamen yoksun bırakacak tehditleri beraberinde getirdi. Başta Yeni Kantçı felsefe olmak üzere natüralizm, pragmatizm, diyalektik materyalizm, mantıkçı pozitivism, psikolojizm, sosyolojizm gibi birçok felsefi akım bu anlayışın peşine takıldı.

Modern bilimin “Varlık”ın doğasında, ontik-epistemik zemininde meydana getirdiği derin çatlaklara ve kırılmalara Husserl ve Merleau-Ponty’den önce bazı çağdaş filozoflar da yüksek sesle dikkat çektiler. Örneğin Nietzsche, Dilthey ve Henri Bergson gibi bazı çağdaş filozoflar felsefenin bu tehlikeli gidişinin farkına vararak sert eleştiriler getirebildiler. Ancak onların hiç biri eleştirilerinde haklı olmasına karşın, felsefeyi düşmüş olduğu bu durumdan tek başlarına kurtaramadı. Nietzsche yeni bir sistem ve yöntem geliştiremediği için modernite ile onun değerleri ve sonuçları üzerine eleştirileri hep askıda kaldı, amacına ulaşamadı. Dilthey, tarihselcilik adı altında açtığı yeni akım

ve yönteminde tek yanlı olarak sadece tarihe vurgu yapıp yönelmesinden dolayı düşündüklerini gerçekleştiremedi. Bergson ise sezgicilik içerisinde yeni bir sistem ve yöntem geliştirmesine rağmen, çokça irrasyonalist bir yöntem olmasından dolayı fazla ilgi görmedi. Böylece felsefe için bağımsız bir araştırma alanı ortaya koyulamadı, ortaya koyulanlar da farklı gerekçelerden dolayı kabul edilmedi ya da amacına ulaşamadı. Felsefe, ya felsefe sistemlerini eleştiren bir felsefe tarihine ya da doğa bilimlerinin metotlarını eleştiren bir bilime dönüştürüldü. Zamanla felsefe gerçek varoluş amacını ve tarihsel anlamını yitirdi, “bir dünya bilgisi olmaktan çıktı”¹. Felsefe, adeta kendi kendini yok eden bir sisteme dönüştürüldü.

Felsefenin en temel görevi olan kavram çözümlemesini ve yöntem dinamikliğini çökerten bu sorun karşısında eli kolu bağlı kalınamazdı, günü birlik politik çıkarlar uğruna da böyle sessizce beklenilemezdi. Felsefe, kendi yazgısı olmayan bir yazgıya, kendisinin olmayan bir doğaya terk edilemezdi. Yeni bir çıkış ve aydınlık, yeni bir felsefe ve yöntem gerekliydi. Önceden tasarlanmış indirgeyici kurgusal bir yönteme dayanmadan, “Varlık”/dünya hakkında yeni bir felsefî bilgiyi elde etmeye çalışan ve de bilim ve felsefeye yeni bir açılım yaptırabilecek yeni bir felsefeye gereksinim vardı. İşte felsefeyi 20. yüzyılın bu atmosferinde düşmüş olduğu bu yazgıdan kurtararak ona eski anlamını kazandıracak olan felsefe, fenomenoloji felsefesi olacaktır. Fenomenoloji, felsefeye varolma nedenini hatırlatarak, tarihsel varoluş anlamını, amacını, hedefini, kaygısını ve de en önemlisi insanlık tarihindeki yeri ve önemini tekrar ona kazandıracaktır. Başta insan bilimleri olmak üzere matematik-geometri ile doğa bilimlerini de kendi varlık sahalarına geri döndürecektir. Her yönüyle felsefeye yapıcı köksel bir dönüşüm yaşatacaktır. Pozitivizm ve ampirizmin bilim ve felsefede yapmak istediğinin tersini yapacaktır².

Felsefe tarihinde bazı filozoflar felsefenin doruk noktasında bulunurlar, onların felsefeleri adeta felsefenin merkezi çekim alanını oluşturur. İlkçağ felsefesinde Platon (M. Ö. 427 – 347) ve Aristoteles (M. Ö. 384 – 322), Ortaçağ felsefesinde de Thomas Aquinas (1224 – 1274) ve Ockhamlı William (1285 – 1349) gibi. Yeni Çağ felsefesinde de Immanuel Kant (1724 – 1804)’ı sayabiliriz. Kant’ın felsefesi, sadece Yeni Çağ felsefesi için değil, kendinden sonraki her felsefe için bir dönüm noktasıdır. Kant’tan

¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak., Yay., İstanbul 1976, s.2.

² Patočka, Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, (Traduit du tchèque par Erika Abrams), Éditions Jérôme Millon, Prague 1992, s.26.

önceki felsefeler bilgi problemine bakışlarında, ya rasyonalist ya da ampirist idiler, bilgi ya akla ya da deneye dayandırılıyordu. Kant’a göre ise bilgi *a priori* ve *aposteriori* olmak üzere iki temel ögeye dayanır. Bu düalist temelli bilgi anlayışla Kant bir yandan bilginin sınırlarını çizmeye çalışırken öbür yandan da felsefeyi başıboş kurgulardan kurtarmaya çalıştı. Onun bilgiyi iki ögeli bir süreç olarak ele almasında *a priori* olanı öznenin bir işlevi olarak kabul etmesi, onu transandantal idealizme götürdü³. Kant’ın bu idealizmi kendisinden sonraki felsefeyi, özellikle de Alman idealizmini büyük ölçüde etkiledi ve Hegel’de doruk noktasına ulaştı.

Georg Wilhem Friedrich Hegel (1770 – 1831)’in kurduğu felsefe sistemi ise, metafizik sistemlerin en sonuncusu olarak tek yanlı, kurgusal olan ve diyalektik yönleme dayanan bir sistemdi. Hegel’in sisteminin mutlak spekülatif bir metafizik olması, yani yönteminin tek yanlı kurgusalılığı yüzünden zamanla sisteminin sarsılmasına yol açtı. Bu da felsefede tekrar bir boşluk yaratarak Kant’a dönülmesini sağladı. Hegel’in felsefesinde tümünden arka planda kalan bilginin sınırı problemi, tekrar ön plana geçti. Öyle ki felsefe “Varlık”/dünya hakkında bir bilim olacağı yerde, yalnızca ve yalnızca doğa bilimlerinde ve insan bilimlerinde olduğu gibi bilginin bir bilimi olmaya dönüştürüldü. Artık, felsefe yöntemlerini incelediği doğa bilimlerine dayanmaya başladı. Felsefe, eski anlamını yitirerek geniş anlamda evrensel bir bilgi olmaktan uzaklaşıp doğa bilimlerinin bir bilgi kuramı oldu⁴. Husserl’e göre ise felsefenin bu duruma gelmesinde Sokrates ve Platon’la başlayan felsefenin kesin bir bilim olma anlayışının Hegel sistemi ile zayıflayarak sekteye uğramasından kaynaklanmaktadır. Burada Hegel kadar, onun sisteminin başka sistemler için kullanılmasının ve yorumlanmasının da büyük payı oldu⁵. Her yönden haklı ya da haksız Hegel sistemine saldırılar gelmeye başladı. Foucaultcu bir deyişle oluşturulmaya çalışılan yeni epistemoloji ve mantık ile Marx ve Nietzsche’nin de devreye girmesiyle bütün evrenimiz kendini Hegel’den kurtarmaya girişti⁶.

Hegel sistemi, ya kendi içinde sorunlar yaşamasından, ya da felsefesinde mutlak ve objektif bir idealist sonuca varmasından dolayı onun sistem ile bağlar koparılırken onun yerini alabilecek ya da onu aşabilecek yeni sistemler düşünülmedi. Bu durum felsefeyi tamamıyla bir yönemsizlik sorunuyla baş başa bıraktı. Bu sorun karşısında

³ Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s.285.

⁴ Mengüşoğlu, T., Agy., ss.1–2 ve 24.

⁵ Husserl, E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çeviren: Tomris Mengüşoğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s.36.

⁶ Foucault, Michel, *Ders Özetleri*, (Çeviren: Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s.36.

ampirizm ve pozitivizmde olduğu gibi önceden tasarlanmış indirgeyici ve kurgusal bir yönetime dayanmayan, “Varlık”/dünya hakkında felsefi bir bilgi elde etmeye çalışan bir felsefenin doğması gerekiyordu. Yani günü birlik pratik kaygı ve çıkarların olmadığı yalnızca ontolojik ve epistemolojik kaygıların olduğu yeni bir felsefeye ve onun yöntemine gereksinim vardı. Giriş kısmında da değindiğimiz gibi felsefeye böyle bir dönüm noktasına kazandıran, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan Edmund Husserl’in fenomenolojisi oldu.

Fenomenoloji, 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılın ilk çeyreğinde doruk noktasına ulaşan bilimler krizi ve bu krizin felsefe ve diğer alanlarda yaratmış olduğu büyük bunalımlar içinde doğup gelişen bir felsefe ve bu felsefenin yöntemidir. Fenomenoloji, bilimler krizinde bilimin ve felsefenin yaşadığı ontik-epistemik eksenli sorunların temelde yöntem sorunu olduğunu ileri sürerek, pozitivizm gibi varlığı durağanlaştıran ve onu tek bir boyutla açıklayıp bu boyuta indirgemeye çalışan ön yargılı yöntemlerin bilim ve felsefeye hâkim olmaması gerektiğini ileri sürer. Hatta adeta bir başkaldırı olarak zamanının bilimlerine hâkim olan ampirist pozitivist yöntemin felsefeye de hâkim olamayacağını, onunla felsefe yapıp bilgi üretilemeyeceğini ileri sürer. Fenomenoloji tek bir yöntemin bilim ve felsefeye hâkim olmaması gerektiği tavrıyla, felsefenin, “... o yalnız bilimlerin sonuçları üzerine kurulabilir; tıpkı bilimlerin birbiri üzerine kurulması, bir bilimin sonuçlarının diğer bilimler için öncül işlevini görmesi gibi. ...” anlayışını kırmak ister⁷. Bu da yeni bir yöntemle yeni bir bilgi eleştirisini zorunlu kılmaktadır. İşte bu varoluşsal kaygılar ve hedef içerisinde fenomenoloji, özneyi hak ettiği tahta yeniden oturtmak için ortaya çıktı. Israrla insana ve onunla doğrudan bağıntılı olan sorunlara yöneldi. Çünkü onun için insan, pozitivizmin tezinin aksine toplumsal koşullardan ve tarihten önce gelmektedir. Böylelikle fenomenoloji, deneysel pozitivist yöntemin ve bu yönetime saplanıp kalan doğa bilimlerinin varlığı indirgeyici ve kurgulayıcı eylemlerine karşı mücadelesiyle “insan öznesini yeniden dünyanın merkezine yerleştirerek keder verici bir tarihsel soruna imgesel bir çözüm”⁸ sağlamak için ortaya çıktı.

Husserl’in amacı, çağında, tıkanmış olan felsefeye yeni bir başlangıç yapmak, felsefeye yepyeni ve bağımsız bir araştırma alanının sağlıklı yolunu açmaktır. Kartezyen felsefenin yaratmış olduğu ikiliği (*res cogitans* ve *res extensa*) ortadan kaldırmaktır.

⁷ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çeviren: Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, s.52.

⁸ Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, (Çeviren: Tuncay Birkan), Ayrıntı Yay., İstanbul 2004, s.83.

İnsanı “belirleyen şartlar üzerinde yapılan araştırmaların kaydettiği ilerlemeler ile uygunluk arz eden bütün ve tam bir felsefe” kurmaktı⁹. Husserl’e göre, hakikat (vérité), Platon’un da ileri sürdüğü gibi mutlak olmalıdır. Her nesnenin bizim ona verdiğimiz değişik anlamın ve ona yakıştırdığımız özelliklerin dışında, kendine özgü ve kendinde olan her zamanda geçerli ve değişmez bir yapısı vardır. İnsanın dışında öncesiz ve sonrasız bir nesneler dünyasının varlığı vardır. Bu dünya fiziğin ürünü olmadığı gibi metafiziğin de ürünü değildir, kendi mutlak yapısı içindedir. İşte gerçek, böylesine ideal bir yapı taşıyanın niteliğidir. Zamanındaki diğer felsefelerle göre daha sarsıcı ve yırtıcı bir görüşle yola çıkan Husserl, felsefede Kant gibi ikinci bir köksel dönüşüm yarattı. Felsefenin bu köksel dönüşümü onun kendine gelmesini ve gerçek nesne alanına dönmesini sağladı.

Husserl’in felsefedeki en büyük başarılarından biri de, felsefenin özel bir araştırma alanının olduğunu göstermesidir. Bu hedef doğrultusunda felsefe, eski sistemleri, yeni ideolojik arayışları, onları temellendirme kaygılarını ve doğa bilimlerine yönelmeyi bırakarak fenomenlere, şeylerin alanına yönelmeye başladı. Ancak Husserl’in bahsetmiş olduğu *fenomen* ve *fenomenoloji* kavramları başlangıçta bir karışıklığa neden oldu. Felsefe gibi bütün bilimler de fenomenlerden bahsediyordu. Matematik, matematik fenomenleri, fizik, fizik fenomenleri, aynı biçimde psikoloji psişik, sosyoloji sosyal, tarih de tarih fenomenleri inceliyordu. Öyle ise fenomenolojinin söz ettiği fenomen ile diğer bilimlerin söz ettiği fenomenler arasında ne fark vardı? Bu sorunun yanıtı öncelikle fenomenoloji kavramının çözümlemesinden ve onunla neyin kastedilmesinden geçmektedir.

Fenomenoloji (phénoménologie) deyiimi Wolfçu ekolün geliştirmiş olduğu bir terim olup, Grekçe kökenli *fenomen* ve *logos* sözcüklerinin bileşiminden meydana gelen bileşik bir terimdir. *Fenomen* (φαινόμενον, phainomenon) sözcüğü Yunancadaki “kendini göstermek” anlamına gelen *phaineshai* (φαίνεσθαι) fiilinden türetilmiştir. Buna göre *phainomenon* ise, Heidegger’in de birçok yapıtında farklı biçimlerde tanımladığı gibi “kendini gösteren şey”, “kendini-kendinde-gösteren şey”, “kendisi olan şey”, “kendisini önümüzde apaçık gösteren şey”, “kendinden-neş’et-edip-meydana-çıkan-

⁹ Merleau-Ponty, M., *İnsan İlimleri ve Felsefe*, (Çeviren: Kenan Gürsoy), Ankara 1983, s.56. Bu yapıt bundan sonra kısaca İİF olarak belirtilecektir. Kenan Gürsoy’un çevirisini yapmış olduğu bu metin Merleau-Ponty’nin Sorbon Üniversitesi’nde 1949–1952 yılları arasında vermiş olduğu ders notlarının genişletilmesiyle oluşmuştur. Bu ders notları 1958 yılında ayrı basım olarak basılmıştır. Ölümünden sonra ise bu notlar farklı dergilerde yayınlanan makale ve yazılarıyla birlikte *Parcours deux 1951–1961* adı altında basılmıştır. Bu ders notlarının Fransızca aslı için bk.: Merleau-Ponty, M., *Parcours deux 1951–1961*, Éditions Verdier, Lagrasse 2000, ss.49–128.

şeyde kendisini gösteren şey”, “gözükten, ortaya çıkan şey”, “gün ışığına veya ışığa çıkarılabilen her şey” ya da “duyularla algılanabilen her şey” anlamlarına gelir¹⁰. Bu tanımlarda da görüldüğü gibi *fenomen* sözcüğü fenomenolojide, hem fenomenolojik gözlem ve yorum nesnesini anlatmak, hem de bilince ait algılanmış bir durumu dile getirmek için kullanılmaktadır¹¹. Ancak fenomenolojinin kastetmiş olduğu fenomenler gözlemlenebilen fenomenlerden ziyade bilince konu olan ama doğal algı ile gözlemlenemeyen, algılanamayan fenomenlerdir. *Logos* (λόγος) ise, yine Yunanca *legein* kökenli (λεγειν = söylemek, konuşmak) bir sözcük olup, buradaki kullanımıyla “bilim ilkesi” deyimini karşılamaktadır¹². Bu durumda fenomenoloji (φαινόμενολογία, phénoménologie), fenomen bilimi (görüngubilim, görüngüler bilimi, görüngüler öğretisi) demektir. Tanım olarak ise, “... fenomenoloji, bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı genel öz [nelik] öğretisidir.”. Ancak bu öğreti sıradan bir bilim olmayıp “özel felsefî bir düşünme biçimine, özel felsefî yöntem” işaret eder¹³. Fenomenoloji bir öz öğretisi olduğuna göre onun ontoloji ile sıkı bir ilişkisi vardır. Ontoloji kendisini doğru olarak ancak fenomenoloji aracılığıyla açınlayabilmektedir. Bu yüzden fenomen kavramı “kendini gösteren”, yani modifikasyonları ve türevleri anlamında varolanın varlığı demek olduğundan, bu inceleme konusu ve bakış açısıyla “fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir – yani ontolojidir. ...” diyebiliriz. Fenomenolojinin bu yeni tanımı Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da dediği “ontoloji sadece ve sadece

¹⁰ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, ss.29–30 ve Aynı Yazar, *Bilim Üzerine İki Ders*, s.58. Ayrıca bk.: Bocheński, Joseph M., *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, (Çevirenler: Talip Kabadayı – Mustafa Irmak), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2008, s.36.

¹¹ *Fenomen* (φαινόμενον) kavramı, fenomenolojide gözlem ve yorum nesnesini tanımlasa da, bu fenomenolojik içerikli anlamından ayrı başka anlamları da vardır. *Fenomen* sözcüğü doğa bilimlerinde kendini duyumsal olarak gözlemleten süreçleri belirtmek için kullanılır. Algının nesnesi, algılanan, gözlemlenebilir olan olay ya da olgu. Ayrıca insana doğrudan ve aracısız deneyde görünen şey ya da fizikî bir oluşum, bir olgu ve bu olguyla ilgili varlığı saptanan şey. Bu anlamlarının yanında *fenomen*, fenomenologlarca apaçık verilen bir şeyi dile getirdiğinden “gerçeklik” ile karıştırılmamalıdır. Fenomenin bu anlamla hiçbir ilişkisi yoktur. Yine görünüş olarak fenomen “kendinde şey” ile karıştırılmamalıdır. Fenomenoloji fenomenin arkasında yatan olanaklı bir “şeyin kendisine” en ufak bir ilgi duymaz, yalnızca fenomenin kendisini, yani verilmiş olanı, görmeyi ister. Fenomen terimi üzerine geniş değerlendirmeler için bk.: Goblot, Edmond, *Le vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris 1901, ss.391–392; Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, ss.765–767; Bocheński, J. M., Agy., ss.35–36 ve Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.155.

¹² *Logos* (λόγος) kavramı Herakleitos’tan beri kullanılan felsefenin çok anlamlı temel kavramlarından biridir. İlk anlamı sözdür, sonradan düşünce, akıl, anlam, açıklama, kavram, tanım, evren yasası, yargı, sebep, ilinti, oran, akılsal temel, bilgi kaynağı, bilim ilkesi, bilinç ilkesi, Tanrı sözü, Tanrısal ışık, öğüt, düşünme gibi anlamlarda kullanılmış ya da bu anlamların hepsine karşılık gelecek biçimde yorumlanmıştır. Geniş bilgi için bk.: Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, ss.33–35; Gadamer, H.-G., “İnsan ve Dil”, *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar* (Derleyen ve Çeviren: Medeni Beyaztaş) içinde, ss.113 ve 116; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988, s.124 ve Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.210 ve Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, ss.208–211.

¹³ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ss.32 ve 51 ile Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, ss.28–29.

fenomenoloji olarak mümkündür”¹⁴ tezini güçlendirmektedir. Bu açık anlatımlara rağmen fenomenoloji deyiminde yine de bir bulanıklık vardır. Bu, fenomenolojinin kendinden değil de *fenomen* sözcüğünden kaynaklanmaktadır. *Fenomen* sözcüğü, görünen ile görünen şey arasındaki özsel bir bağlantıyı çağrıştırmaktan dolayı çift anlamlı (= ikircil, équivoque)’dır, hem felsefî hem de felsefî olmayan kökleri vardır. *Fenomen* aslında “görünüşe gelen demek” olsa da “öncelikle görünenin kendisi için, yani ... öznel fenomen için” kullanılmaktadır¹⁵. İşte bu her ikisi arasındaki fark, fenomenolojinin tavrı ile bilimlerin tavrı arasındaki başkalıktan ortaya çıkmaktadır.

Husserl’e gelinceye kadar *fenomen* sözcüğü genelde olaylar, zaman ve mekân içerisinde olup bitenler için kullanıldı. Örneğin Platon, duysal dünya ve gerçek dünya biçiminde ikili bir dünya ayrımı yaparak, fenomenler dünyasını gerçek dünyanın bir yansıması, yani akılla bilinen reel (réel) dünyanın bir görüntüsü olarak ele aldı¹⁶. Aristoteles, *fenomeni Gökyüzü Üzerine* adlı yapıtında doğa bilgisinde duyuma bağlı olarak görünen, ortaya çıkan ya da kendisinden doğup meydana çıkan şeyde kendisini gösteren gerçeklik anlamında kullandı¹⁷. Kant ise, felsefesinde deney dünyasına girebilen her şeyi *fenomen* olarak ele alarak, bu sözcüğü duyulur dünya (fenomen) ile düşünülür dünya (noumen) ayrımını yapmak için kullandı. Bu anlamda o, özellikle *Arı Usun Eleştirisi* adlı yapıtında *fenomeni*, kendinde şeylere karşıt olarak “duyuma karşılık düşeni”¹⁸ tanımlamak için kullandı. Kısaca Husserl’e gelinceye kadar tüm bu filozoflarca *fenomen* deyince genelde burada ve şimdi olan şeyler anlaşıldı. Husserl ise *fenomen* sözcüğünü felsefede aşağıda ele alıp tartışacağımız gibi tam tersi anlamda ele alarak kullanır ve tanımlar.

Husserl fenomenolojisinin göz önünde bulundurduğu *fenomenler*, algı ve deney dünyasına ya da bu iki dünyaya konu olan nesneler değil, öz (l’essence) fenomenleridir. Yani bilince doğrudan konu olan şeylerin özleridir. Öz fenomenleri reel bir karakter taşımayan fenomenler olup, refleksiyonlu bir tavra dayanırlar. Bu tavır doğal tavidan çok farklı olup onun tümüyle karşıtıdır; uzun bir bilinçsel uğraş sonucu öğrenilmesi ve

¹⁴ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, ss.36–38.

¹⁵ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.42.

¹⁶ Platon, duysal (görülen, fenomenal) dünya ile ideallerden meydana gelen, akılla anlaşılabilen (kavranılan) dünya arasındaki ilişkiyi özellikle *Devlet*, *Parmenides* ve *Timaios* adlı diyaloglarında ele alıp tartışır. Bu eserlerinde fenomeni görünüş, görünen, görünüm, görülebilen, duysal dünya gibi anlamlarda kullanmıştır. Geniş bilgi için bk.: Platon, *Devlet*, (Çeviren: Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, 508a–518a, ss.194–202; Aynı Yazar, *Parmenides*, (Çeviren: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2001, 132a, 162d, ss.39–40 ve 110 ile Aynı Yazar, *Timaios*, (Çevirenler: Erol Güney – Lütü Ay), MEB Yay., İstanbul 1997, 48e, s.60.

¹⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çeviren: Saffet Babür), Dost Kitabevi, Ankara 1997, 306a 15, s.215.

¹⁸ Kant, I., *Agy.*, s.51.

alışılması gereken bir tavidir¹⁹. Fenomenolojik tavırla araştırmalarına başlayan fenomenoloji, doğa bilimlerinde ya da ona özenen insan bilimlerinde olduğu gibi olay bilgisi değil, özbilgisi elde etmeye çalışır. Bu bağlamda fenomenoloji, sezgisel bir refleksiyondur. Ancak fenomenolojik sezgi, felsefi (metafizik) sezgi, akli sezgi, matematik (entelektüel) sezgi, bilimsel sezgi, psikolojik sezgi, duyuşal sezgi, mistik sezgi ve estetik sezgi gibi diğer sezgi türlerinden farklıdır. Fenomenolojide sezgi “özü özvarlığı olarak kavrar”. Bundan dolayı özbilgisi olarak da özdeşleştirilip tanımlanan fenomenoloji, “hiçbir şekilde bir olaylar bilgisi (matter-of-fact bilgisi) değildir. ...”²⁰.

Felsefî içerikli anlamda olmayan *fenomen* ise özellikle doğa bilimlerinde ve insan bilimlerinde karşılaşılır. Bu bilimlerde bilim adamları kendi bilimlerinin açıklayıcı yönünden çok tanımlayıcı yönüne vurgu yaparak, *fenomen* sözcüğünü bu vurgu içeriğinin taşıdığı anlamda kullanırlar. Örneğin doğa bilimlerinde ve insan bilimlerinde kendi konularına giren nesneleri *fenomen* adı altında adlandırmaları gibi. Ayrıca felsefede Platon’un gölgeler (görünen) dünyası ile idealar dünyası biçiminde yaptığı ayırımın daha sonra doğa bilimlerine de aynen aktararak görünen dünyanın fenomenal dünya diye adlandırılması gibi. Fenomenolojinin felsefi olmayan bu anlamı, onun diğer anlamları içerisinde en eski ve en geniş olan anlamıdır. *Fenomen* sözcüğünün bu en eski anlamı onun kapsamının oldukça geniş olduğunu gösteriyor. Bu gelişmeler ışığında *fenomenoloji*, fizik, psikoloji, sosyoloji ve tarih bilimlerinde de olduğu gibi belirli bir konudaki herhangi bir tanımlayıcı çalışma olarak veya gözlemlenebilir fenomeni tanımlayıcı bir disiplin anlamında kullanılmaktadır.

Fenomenoloji terimini felsefî anlamda ise, ilk defa Alman filozof Johann Heinrich Lambert (1728 – 1777) tarafından *Yeni Organon* (1764) adlı yapıtta, yanılsama/görünüşler kuramı anlamında kullanılmıştır. Sonra Kant fenomenolojiyi *Doğabiliminin Metafizik Temelleri* (1786) adlı eserinde, iki dünya ayırımını tanımlamak için, yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin anlamında, başka bir deyişle algılanan görüngüler öğretisi anlamında kullandı. Ona göre görünüm, deneye dayalı görüde kendini gösterenlerdir. Ancak kendini gösteren bu şeyler aynı zamanda, kendini görünümde gizleyen şeylerin beyan edici sadroluşları anlamındaki “fenomenler”dir. Böylelikle Kant, *fenomen* sözcüğünü, “... bir yandan, kendini göstermeme olarak kendini beyan etme anlamındaki görünüş, diğer yandan ise beyan edenin kendisi (ki o,

¹⁹ Mengüşoğlu, T., Agy., s.3.

²⁰ Husserl, E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s.57.

kendisini gösterirken, kendini göstermeyen bir şeye delalet etmiş olur). ...” anlamlarında olmak üzere bu ikili bir bağlantı içerisinde kullanmıştır²¹. Kant’ın yapmış olduğu bu yeni çözümlemeye göre, numen (bilgimize açık olmayan yalnızca akıl ile kavranılan varlık) dünyası ile fenomenler (bize görünen, bilgimize açık olan varlık) dünyası özsel olarak birbirinden bağımsız iki dünyadır. Ancak bu ayırma rağmen görünen fenomenler gibi bilen zihinlerimizden bağımsız bir biçimde ayrılan kendinden olan şeyler üzerinde de rasyonel, objektif ve bilimsel olarak çalışılabilir.

Fenomenoloji terimini yapıtına bir ad olarak verip kullanan ilk filozof ise Hegel’dir. O, *Tinin Fenomenolojisi* (1807) adlı yapıtında *fenomenolojiyi* mantıki bir anlamda günümüze yakın bir içerikte kullandı²². Hegel, Kant’ın fenomenler-numenler ayırımının üstesinden gelmeye çalışarak *fenomenolojiyi*, aklın ve ruhun görünüşlerini, görünümelerini araştırmak suretiyle onun evrimini anlamaya ve bizatihi bir varlık olarak Tin’in özünü tanımaya yardımcı bir bilim olarak gördü. Yani fenomenoloji kavramını Tin’i, bireysel duyumdan mutlak bilgiye aşama aşama nasıl geçtiğini göstermek için kullandı.

Felsefe tarihinde *fenomenoloji* terimini yukarıdaki filozofların dışında Charles Bernard Renouvier (1815 – 1903)’ın *Fragments de la philosophie de Sir W. Hamilton* (1840) adlı, Sir William Rowan Hamilton (1805 – 1865)’ın *Lectures on Logic* (1860) adlı, Henri Frédéric Amiel (1821 – 1881)’ın *Journal intime* (1869) adlı ve Karl Robert Eduard Von Hartmann (1842 – 1906)’ın *Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879) adlı yapıtlarında da rastlanılır. Bunların hepsinde *fenomenoloji* sözcüğüne yüklenilen anlam yazardan yazara oldukça farklılık gösterir. Onların hepsini genel olarak değerlendirecek olursak, Lambert’ten itibaren hiçbir filozof *fenomenolojiyi* “belli bir düşünme yöntemini nitelemek için kullanmamıştır.”²³.

Fenomenoloji terimini felsefeye asıl kazandıran kişi Franz Brentano (1838 – 1917)’dur. O, bu terimi bilinç olaylarını çözümleyecek betimlemeyi amaçlayan betimleyici psikoloji anlamında kullandı. Zaten Brentano’nun temel amacı, bilinçsel fenomenlerin bilimi olarak tanımladığı bir bilimsel psikolojinin temelini ortaya koymaktı. Geliştirmeye çalıştığı bu bilimsel psikolojide bilinçsel fenomenleri fiziksel olanlardan ayırt etmek için bir ölçüt geliştirdi. Ona göre bilince konu olan nesne fiziksel

²¹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.31.

²² Bu yapıt Türkçeye *Tinin Görüngübilimi* adı altında çevrilmiştir. Geniş bilgi için bk.: Hegel, G. Wilhem, *Tinin Görüngübilimi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004, ss.100–124.

²³ Bocheński, J. M., *Agy.*, s.25.

değil, bilinçsel bir şeydir. Bilinç, daima bir birlik biçimindedir. Birçok fiziksel fenomeni aynı anda algılamamız olanaklı iken, belirli bir anda ancak tek bir bilinçsel fenomeni algılayabiliriz.

Fenomenoloji terimini özel bir düşünme biçimi ve yöntemini nitelendirmek için kullanarak, onu sistemleştiren kişi ise Edmund Husserl'dir. Husserl 1913 ile 1930 yılları arasında yayınlanan *Felsefî ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı* adlı yapıtta fenomenoloji kavramının kendi ölümünden sonra da devam edecek biçimde Moritz Geiger (1880 – 1937), Alexander Pfander (1870 – 1941), Adolf Reinach (1883 – 1917), Max Scheler (1874 – 1928), Martin Heidegger (1889 – 1976) ve Oskar Becker (1885 – 1964) gibi önde gelen fenomenologlarca tartışılmasına neden oldu. Fenomenoloji felsefesi öncelikle doğmuş olduğu Almanya'da yayıldı ve kök saldı. 1905'lerden itibaren Alman Üniversitelerinden özellikle Göttingen ve Münih Üniversitelerinde ön plana çıktı. Daha sonra fenomenoloji hareketi I. Dünya Savaşı'ndan sonra bir Alman felsefesi olarak varlığını devam ettirse de bu hareketin merkezi Fransa'ya kaydı. Fransa'da ise, Husserlci fenomenolojik yöntem birtakım değişikliklere uğratılarak, Jean Paul Sartre (1905 – 1980), Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), Gabriel Marcel (1889 – 1973), Paul Ricœur (1913 – 2005) ve diğerlerinin çalışmaları sayesinde Fransız fenomenolojisi olarak kendisini gösterdi ve felsefe dünyasında yeni fenomenolojik gelişmelere önderlik edecek biçimde gelişerek bütün bir felsefe dünyasına yayıldı²⁴. Ancak bu felsefe hemen hemen kıta Avrupa'sına özgü bir felsefedir. Kıta Avrupa'sı dışında İngiliz ve Kuzey Amerika felsefelerinde fazla kullanılamamıştır, oralarda psikoloji ve sosyoloji gibi insan bilimlerinde kullanımının dışında kendine önemli ölçüde bir temsiliyet bulamamıştır.

Fenomenoloji bir felsefe olduğu kadar bir yöntemdir de. O, her şeyden önce, dolaysız olarak verilmiş olanı betimlemeye dayanan bir yöntemdir. Fenomenoloji, bu yöntem üzerinden kavramlar ve kategoriler geliştirerek, yalnızca felsefede değil hemen hemen tüm bilimlerde kullanılmak üzere onlara özgün birer yöntem verebildi. Fenomenoloji 20. yüzyıl felsefesinde ve kuramsal tartışmalarda etkili ve belirleyici bir yere sahip olmasından dolayı, Max Scheler'den Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'ye, Frankfurt Okulu'ndan Michel Foucault'a ve postmodern düşünörlere kadar pek çok düşünörlü ve felsefe öğretilerinde etkisi vardır. Ancak hemen hemen her filozofta

²⁴ Allen, Douglas, "Din Fenomenolojisi", (Çeviren: Mehmet Katar), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltei Dergisi*, Sayı: XXXV, 1993, ss.440–441.

fenomenoloji aynı anlamda kullanılmamıştır. Fenomenoloji, Edmund Husserl’de transandantal fenomenoloji, J. P. Sartre ve Merleau-Ponty’de varoluşçu fenomenoloji, M. Heidegger ve P. Ricœur’da ise hermeneutik fenomenoloji olarak kullanıldı. Fenomenoloji böylesine karmaşık ve çeşitli olmasından dolayı onunla ilgili her husus her fenomenolog tarafından aynı derecede kabul edilmemektedir. Ancak hemen hemen hepsi fenomenlerle ilgili ortak bir betimlemeyi ve bu betimleme sonucunda ortaya çıkan tanımlamayı kabul etmektedirler.

1.2. ÖZEL FELSEFİ BİR DÜŞÜNME BİÇİMİ VE YÖNTEM OLARAK FENOMENOLOJİ: FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN DOĞASI

Her bilimsel-felsefi araştırmanın “zorunlulukla üzerine eğilmesi gereken ilk sorun hiç şüphesiz, yöntem ve teorik tavrın belirlenmesi sorunudur”²⁵. Eğer böyle bir tavır belirlenemese felsefede gelişme olamaz, eski felsefelerin ve onların sistemlerin öğretiminin tekrarından başka bir şey olamaz. Felsefede tekrardan kaçınmak ve de bilimlerin gelişiminin yolunu açmak için, yeni felsefe ve yöntem arayışlarına girişmek zorunludur. İşte yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi bu kaygı ve bakış içerisinde fenomenoloji 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Avrupa’nın yaşamış olduğu felsefe ve bilimler krizine bir umut olarak ortaya çıktı. Onun felsefe dünyasında bir umut olarak görülmesinin temel nedenlerden biri, felsefi temellerini “Varlık”/yaşam üzerine kurması yüzündendir. “Şeylerin kendisine dönmek” söylemiyle fenomenoloji, Avrupa insanını metafizik kökünden uzaklaştıran modern bilimlerin aksine insanı tekrar metafizik köküne yakınlaştırmayı dener. İnsanlığı Avrupa’da Yunan felsefesinden doğmuş olan “tinsel Telos”a tekrar dönmeyi çağırarak, yaşamın kendisine, özüne dönülmeyi amaçladı. Bu da ancak yeni bir yöntemle, Husserl’in deyişiyle “transandantal fenomenoloji” ile gerçekleştirilebilir. Transandantal fenomenoloji, özlerin betimsel bilimidir.

Fenomenoloji felsefesine göre, bilinçten her bakımdan bağımsız olmayan bir varlık alanı vardır. Bu varlık alanını insan, bilinci sayesinde aracısız olarak bilebilir. Fenomenolojinin asıl tavrı ve kaygısı Merleau-Ponty’nin deyişiyle de bu varlık alanını, “önceden verilmiş olanak olarak tasarlamak yerine, varlığın bilinçte ortaya çıkmasını

²⁵ Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1976, s.19.

...” araştırmaktır²⁶. O halde fenomenolojinin temel görevi “Varlık”ın bilince belirişini, görünüşünü soruşturmadır. Bunu kesinlikle idealist, realist veya materyalist varlık görüşlerinde olduğu gibi önceden verilmiş bir şey olarak tasarlamaz. “Varlık”ı varolduğu gibi ele alarak onun doğası üzerine herhangi bir müdahalede bulunmaz ya da onu herhangi bir şeye indirgmeden varolduğu gibi betimler ve anlar.

Refleksif düşünce biçimi olan fenomenoloji, özne-nesne ilişkisini konu edinir. O, ampirizmde ve pozitivizmde olduğu gibi nesneyi, en genel anlamda öznenin dış dünya ile kurduğu bağıntılar içinde algılamasına ve deneyimlediği şeyler olarak görmesine karşın, bu algılama ve görme her ikisinde de olduğu gibi aynı değildir. Bu yüzden fenomenoloji, ampirizm ve pozitivizm öğretilerine, onların varlık görüşlerine kökten karşıdır. Bu karşı çıkışın en temel nedenlerinden biri, tek tek nesnelerin ele alınması konusudur. Fenomenolojik ontoloji ise, fenomenoloji ile ontolojinin bir kesişme alanı olup, “varlık fenomendir” ilkesinden hareket ederek saf özleri, onların nasıl varoluşa geldiğini, bu özlere nasıl ulaşılabilineceğini ve özlerin kendilerini nasıl açınladığını araştıran öğretilerdir. Yani fenomenolojik ontoloji, özleri varoluş içerisinde arar ya da özleri varoluşun içine yerleştirerek onlardan hareketle dünyayı/yaşamı anlamaya çalışır. Örneğin Merleau-Ponty’nin, felsefesinde tüm zorluklara rağmen kurmaya çalıştığı fenomenolojik ontolojisinde “öz-beden”den hareketle dünyayı, “hakikatin kökeni”ni aramaya kalkışması gibi.

Fenomenoloji felsefesi Kartezyen felsefeyle doğup gelişen ve Kant ile devam ettirilen iki varlık (fenomenal ve noumen) ayırımını reddederek, var olanın yalnızca fenomenler olduğunu ileri sürer. Buna göre “Varlık”ın bilinçten bağımsız bir varolma durumu yoktur. Bilincin olanakları çerçevesinde “Varlık” varlığa gelir ve anlam kazanır. Bu yüzden fenomenler iki varlık ayırımı olmaksızın ya da böyle bir varlık ayırımına gidilmeksizin bilinçte varlık kazanan varlıklardır. Fenomenolojiye göre, tek tek nesneler belirli genel yasalara bağlı şeyler değil, varlıkları sadece rastlantı ve betimlemeyle açıklanabilir olan şeylerdir. Fenomenoloji belli bir varlık kavramından söz eder. Onun araştırmak istediği varlık alanı mutlak varlık alanı olup, amacı ise bu varlığın bilinmesi problemidir. Husserl’e göre, bir bilginin mutlak olması için, o

²⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.74. Merleau-Ponty, “fenomenoloji nedir?” sorusunu özellikle *Phénoménologie de la perception* için yazmış olduğu uzun “Ön Söz”ünde tartışır. Onun bu “Ön Söz”ü yalnızca *Algının Fenomenolojisi* için yazılmış bir “Ön Söz” değil, kurmaya çalıştığı kendi felsefesiyle birlikte özellikle fenomenoloji için iyi dokunularak yazılmış bir “Ön Söz”, hatta bir giriş özelliği göstermiş olup, adeta fenomenolojinin özeti, daha doğrusu manifestosudur.

bilginin konusu olan alanın da mutlak olması gerekir. Mutlak bir bilgiyi ise, ancak mutlak bir varlık alanı sağlayabilir. Bu mutlak varlık alanı öyle bir varlık alanıdır ki, bilinçte aralıksız olarak ortaya çıkamayan ve tasarlanamayan bir varlık alanıdır. Mutlak varlık alanı immanent ve transandantal özler üzerine kuruludur. Transandantal özler gibi immanent verilenlerin özü de hiçbir biçimde tasarlanamayan ve ortaya çıkamayan bir “mutlak”ı kapsar²⁷. Bu mutlak özleri modern bilimin algısı ve yöntemi keşfedemez ve çözümleyemez. Bu mutlak varlık alanını keşfedecek olan ancak ve ancak fenomenolojidir, onun önemli bir evresi olan eydetik sezgidir.

Mutlak varlık alanı, ne sadece dış dünyanın gerçekliğiyle, ne de pozitivist bilim algısıyla ya da deneysel bilim ve psikolojik realitelerle sorgulanıp bulunabilecek bir alandır. Bu alanı birer indirgeyici dar bakış olan natüralist ve pozitivist bilim algıları açıklayamaz. Onlar bu tavırlarıyla mutlak varlık alanını açıklamaya kalkıştıkları zaman, bu alan daha da kaotik sorunlar yumağı haline dönüşmektedir. Bu durumu fark eden Husserl, onunların temelde indirgeyici ve kurgulayıcı bir yapıda olmalarından dolayı her iki yaklaşımı da aynı içerikte ve doğrultuda eleştirir. Husserl’in natüralizm ile natüralizm içeriğinde pozitivismi eleştirmesinin en önemli nedeni, her ikisinin de bilinci doğasallaştırmasıdır. Ayrıca pozitivismin, bilinç verilerinin yanında *ideleri* de doğasallaştırmasıdır. Başka bir deyişle her ikisinin de “... mutlak ideal olanın ve normlarının doğasallaştırılmasıdır”²⁸. Aynı biçimde dogmatik bir tavır olan ampirizmde pozitivism gibi hem bilinci ve *ideleri* hem de aklı doğasallaştırmıştır. Bunun sonucu olarak ampirizm ile pozitivism insanın, *ideleri* ve özü doğru olarak görmelerini güçleştirdi. Bu nedenden fenomenoloji dolaysız olarak verilmiş olanı betimlemeye dayalı bir yöntem olarak doğa bilimlerini dışarıda bırakmasından dolayı, her iki teorik eğilimi de eleştirir ve yadsır. Husserl gibi Merleau-Ponty de hemen hemen aynı bakış ve kaygılar içerisinde natüralizm ile pozitivismi eleştirerek yadsır.

Fenomenolojide “şeylerin kendisine dönmek”, Merleau-Ponty’nin de *Phénoménologie de la perception*’da dediği gibi bilgisinin daima kendisinden söz ettiği, algılanan dünyaya değil, bilgiden önceki özler dünyasına dönmektir²⁹. “Şeylerin kendisine” dönelimdeki şeyler, fiziki görmeyle algılanabilen ve karşımızda duran şu

²⁷ Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, (Fransızca’ya Çeviren: Paul Ricœur), Éditions Gallimard, Paris 1950, ss.143–144. Bu eser bundan sonra kısaca “Idées” olarak belirtilecektir. Ayrıca bk.: Mengüşoğlu, T., Agy., s.21.

²⁸ Husserl, E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s.38.

²⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.III.

diye gösterebileceğimiz tek tek nesneler değildir. Şeyler, “... bir fındık kabuğu veya vazoun içinde bir şeyin bulunması gibi, bu yaşantıların içinde değildir, tam aksine onların içinde bulunması asla olanaklı olmayan şeyler bu yaşantılarda kurulur. “Şeylerin verilmiş olması”, onların fenomenlerde, şöyle şöyle ortaya konulmasıdır (tasarlanmış olmasıdır). Ama bu, şeyler bir de kendileri için vardır ve “kendi temsilcilerini bilince gönderirler” demek de değildir. Fenomenolojik indirgeme alanında da böyle şeyler aklımıza gelmez; aksine, şeyler vardır; görünüşte vardır; görünüş sayesinde kendileri verilir. Eğer şeyler tek bir görünüşe (verilmişlik bilincine) bağlı değillerse, görünüşten bireysel olarak ayrılacak biçimde vardır veya ayrılabilirler düşünürler; ama esas olarak özü açısından (görünüşten) ayrılmazlar.”³⁰ Merleau-Ponty’ye göre de fenomenoloji, özlerin, şeylerin ya da varlığın bilince belirişini araştırır. Ancak Husserl’in ileri sürdüğünün aksine şeyler bilince bir aşkınlık tarafından verili bir şey değildir: “... Fenomenoloji, varlığın bilince belirişini araştırır, bunu verili bir şey olarak kabul etmez. ...”³¹

Fenomenolojide şeyler gibi *görme* de ne doğal algının ya da ampirik psikoloji ile Gestalt psikolojisinin görmesidir, ne de “deneysel, duyusal görme”dir, hangi biçimde olursa olsun bilince özgün olarak verileni, ilk elde verileni *görmedir*. Onun *görme*si bir anlamda sezgisel *görmedir*. Böyle bir *görme*, aracısız bir biçimde sadece şeyleri görür. Şeyler yalın olarak oradadır ve bilinçteki hakiki açık *görmede* durmaktadır³². Fenomenolojik görme yalnızca bilinçte bulunan şeyleri görür. Bu doğrultuda *görme*, “... öylesine orada bulunan ve orada duran şeyin doğrudan kavranması veya alınması ya da ona işaret edilmesidir. [Her ikisi arasındaki fark], ‘kendi başına varolan kendilerinden dolayı farklılık taşıyan şeylerdedir.’”³³. Husserl’e göre, nasıl her deneysel olanın ya da tek tek olanın görüsü varsa, özlerin de görüsü vardır. *Görmede* özgün olanı veren bu görülerdir³⁴. O halde fenomenlik görelilik değildir, mutlağın görüngüsünün adıdır. Bu mutlak olan ise mutlak öznedir. Merleau-Ponty, “ben, mutlak kaynağım” derken buna dikkat çekip vurgu yapmaktadır.

Fenomenolojinin bir diğer amacı ise, Husserl için olduğu kadar Merleau-Ponty için de, saf özlere dönerek “dünya” ile olan bağı, “naif teması”nı yeniden kurmaktır.

³⁰ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.41.

³¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.74.

³² Husserl, E., *Idées*, s.66.

³³ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.40.

³⁴ Husserl, E., *Idées*, ss.24–25.

“Bu, ‘kesin bilim’ (science exacte) olmak isteyen bir felsefenin tutkusu olmakla birlikte aynı zamanda da, ‘yaşanılmış’ uzamın, zamanın ve dünyanın bir özetidir. ...”³⁵ Fenomenolojinin konusu ise, fenomenolojide “kesin bilim” olma yolunda amaçlanmış olan “saf öz”lerin araştırılmasıdır, “Varlık”ın/dünyanın araçsız olarak kavranılıp yorumlanmasıdır. Fenomenoloji felsefesinde bütün sorunlar özlerin betimlenmesi sorununa geri götürülebilir. Öz betimlemesi bir anlamda öz çözümlemesidir. “... Öz çözümlemeleri, eo ipso [kendiliğinden], genel çözümlemelerdir; öz bilgisi, öz, nelik üzerine, genel nesnelere yönelmiş bilgidir. ...”³⁶. Deneysel olarak çarpıtılmamış *a priori* kavramlarından söz edeceğimiz bilginin kendisidir. Onlar üzerinde refleksiyonda bulunarak onları “saf görme”yle kavramaya çalışılır. Öz çözümlemesiyle elde edilen “a priori bilgi, saf olarak özlere yönelen, geçerliliğini sırf özden alan bilgi”dir³⁷. Öz çözümlemesiyle elde edilmiş olan bu a priori bilgiyle Kant’ın *aposteriori* bilgi karşısındaki *a priori* bilgiye değil, fenomenolojik *a priori* bilgiye varılır. Husserl’de gerçek ve doğru olan *a priori* kavramı budur. *A priori* kavramına dayanan öz yasalarını *a priori* kavramı altına alınırsa yeni bir *a priori* kavramı ortaya çıkar. İkinci anlamdaki *a priori*yle, yani yapılan yeni akıl eleştirisiyle, kendi kendini veren ilkesel formları ve nesne durumları saptanılır. Bununla da mantığın, etiğin ve estetiğin kavram ve yasaları gerçekleştirilir, varılan sonuçlar gözden geçirilir ve değerlendirilir. Böylece bilgi fenomenolojisi (fenomenolojik epistemoloji) ortaya çıkmış olur. Bilgi yaşantıları özleri gereği bir yönelmişlik içerisinde olduklarından, bu biçimde elde edilen her bilgide yönelimsel (intentionnel) bir anlam vardır³⁸. O halde fenomenolojik a priori öz çözümlemesini diğer a priorilerden ayıran onun yöntemi ve hedefidir.

Bilgi fenomenolojisi ile bilginin özü ortaya çıkar. Öz fenomenleri apaçık, açık seçik bilgidir. Öz verilmişliği yalnızca algı ve algıyla iç içe geçen akılda tutmayla, fenomenin kendisinden bir genel alanı çıkarmasıyla oluşmaz. Tam aksine “o, görünüşe gelen nesneyi genelleştirerek, nesneye bakarak genellik vermesiyle oluşur: Örneğin genel olarak zamanı, genel olarak süreyi, genel olarak değişmeyi [ortaya koyar]. Ayrıca düşünme ve anımsama da öz verilmişliğine temel oluşturarak hizmet edebilirler, o kendisi de saf olarak kavranabilecek olanaklar sağlar; aynı anlamda, öz verilmişliği bu

³⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.I.

³⁶ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.76.

³⁷ Husserl, E., Agy., s.76.

³⁸ Husserl, E., Agy., ss.76–77.

edimlerden, onlarda reel olarak içermeyen genellikler çıkarır.”³⁹. Aynı biçimde ses niteliği, ses yoğunluğu, renk tonları, renk aydınlığı, yargı, evetleme, değilleme, algılama, çıkarımda bulunma gibi tüm psişik ve mantıksal veri türlerine ilişkin öz kavrayışları da vardır ve bunların hepsine ancak fenomenolojik indirgemeye dayalı öz çözümlemesiyle ulaşılabilir.

Husserl’de öz, metafizikçinin uydurduğu şeyler değil, doğrudan görülebilir olandır. Ancak özler, birdenbire, hemen görülmez. Özleri görme duyusal görü (intuition sensible)’den başlasa da, onların tam olarak görülmesi, özel bir yöntem, yetenek, çaba, hatta özel bir sezgi sonucu gerçekleşir. Bu sezgi “eydetik sezgi”dir⁴⁰. Özü görmek, nesnenin üzerinde herhangi bir tasarım, deneysel işlem yaparak gerçekleştirilen görme değildir, aksine nesne üzerinde hiçbir müdahale etmeden, ona herhangi bir ekleme yapmadan nasılsa öyle görmektir⁴¹.

Fenomenolojik yöntemde gerçekliğin kendiliği diye bir şey olamaz. Çünkü gerçeklik, her zaman kendine yönelmiş bir bilinç tarafından görülen, algılanan ve bilincine varılan bir şeydir. Öyleyse dünya deneyimlerimizin tamamı en somut algılardan en soyut matematik formüllerine kadar bilinç tarafından kurulmuştur. Bu nedenle fenomenoloji, belli bir varlık öğretisine ve epistemolojiye dayanmadan bilincin sistematik incelenmesini hedefler. Bilincin kendisinde her şey, açık seçik ve artıksız anlaşılır bir şey olduğundan, onun, ampirizmin ve pozitivizmin tasarlayıp kurguladığı herhangi bir şeye indirgenmeden bir bütün olarak incelenmesi gerekir. Ancak böylelikle “... onun her türlü biçimleri, olanağı olan bilgi işlevleri olarak ortaya çıkar ...”, hakikatin (vérité) doğasıyla yüzleşilmiş olunur. O zaman her bilincin “bir şeyin bilinci” olması bakımından bilincin özünün incelenmesi, “onun veriliş tarzına yönelmek ve buna uygun öziçeriğinin ‘aydınlanması’ demektir.”⁴².

1.2.1. Bir Yaşantı ve Fenomen Olarak Bilinç

Genel olarak bilinç (la conscience), insanın kendisi, yaşantıları ve dünya üzerindeki bilgisi ya da insanda bilgi, ahlâk ve psişik süreçler gibi her türlü farkındalığın; doğrunun, duygunun, duymanın, istemenin, beklemenin, algının ve

³⁹ Husserl, E., Agy., s.90.

⁴⁰ Husserl E., Idées, ss.21 ve 236.

⁴¹ Husserl, E., Agy., ss.66–67.

⁴² Husserl E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s.44.

bilginin merkezi olarak kabul edilir⁴³. Fenomenolojide bilinç, bir bilme, tanıma edimi dışında ontolojik bir karakterle ele alınır. Fenomenolojinin bilinci ontolojik bir karakter içerisinde ele alması kendini bilinç tanımında da açıkça gösterir. Husserl'e göre bilinç, içine hiçbir şeyin giremeyeceği ve içinden hiçbir şeyin çıkamayacağı kendi içine kapalı, mutlak bir varlık bağlantısıdır. Bu tanımdan hareketle o, bilinci, "her bilinç, bir şeyin bilincidir" (*tout conscience est conscience de quelque chose*)⁴⁴ diye tanımlayarak, her türlü farkındalığın ve o farkındalıkların oluşa geçişin idesel ontik-epistemik merkezi olarak görmektedir. Bundan dolayı Husserl'de bilinç, sürekli olarak kendisinin dışında yer alan herhangi bir nesneye doğru yönelmişlik içerisinde. Her özne, nesne olan bir şeyin öznesidir; öznesiz nesne, nesnesiz özne yoktur. Bilinç hiçbir zaman yöneldiği nesneyle birleşmez. Yine bilincin konusuna giren nesne hiçbir zaman onun nesnesi kendi içerisinde hazır ve kurgulanıp inşa edilmiş değildir. Bilinç daima kendinden farklı olan bir nesneye doğru yönelir, onu hedef alır. Bilinç durmaksızın yönelmişlik eylemi içerisinde bulunurken, ne nesneyi kendine, ne de kendisini nesneye idealist, realist, ampirist ve pozitivist felsefelerde olduğu gibi ön yargılarla yaklaşıp indirger. Ayrıca onlarda olduğu gibi herhangi bir nedensellik içerisinde bulunmaz ve de oluşturmuş olduğu yapay ilkelerden hareketle de mutlağı araştırmaz. Bu yüzden bilinç hiçbir zaman kuşkuculuğa ve töz olma durumuna düşmez.

Husserl felsefesinde bilinç, varlıktan ve geçerlilikten söz etmenin kaynağını bulduğu yerdir. Bu yer bilinç yaşantılarıdır. Bilinçten yaşantıya doğru bir yönelim vardır. Yaşantıların işlevi, bilince konu olan bilinç nesnelerini kurmaktır. "Dünya, olabilir bir deneyin objelerinin toplamı" olmasına⁴⁵ karşın, bilinç, tek tek yaşantıların toplamı değildir. Tüm yaşantılar yönelmişliğin teleolojik gücüyle bilinç akışının birliğinde varlıklarını sürdürürler. Kendisinde "hem verilmiş olmanın, hem de şeylerin saf olarak görülmesinin gerçekleştiği bilinç de, içinde bu verilmişliklerin öylesine bulundukları boş bir kutu gibi bir şey değildir; aksine bilinç, *gören bilinçtir, ...*"⁴⁶. Sartre buna Husserl'in vermiş olduğu farklı örneklerle ek olarak *L'imagination*

⁴³ Goblot, E., Ağıs., ss.139–144; Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.37 ve Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.69.

⁴⁴ Husserl, E., *Idées*, s.332 ve Aynı Yazar, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, (Fransızcaya Çevirenler: Gabrielle Peiffer – Emmanuel Levinas), Librairie Armand Colin, Paris 1931, s.28. Husserl'in "her bilinç, bir şeyin bilincidir" diye bir yönelmişlik içerisinde tanımladığı bilinci kendisinden sonra birçok fenomenolog da olduğu gibi alarak kullanmışlardır. Bunlardan biri de Sartre'dır. O, *L'être et le néant*'te bu tanımlı değiştirilmeden kendi felsefesine aktarak tartışır. Geniş bilgi için bk.: Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, Paris 1950, s.28. Bu eser bundan sonra kısaca EN olarak belirtilecektir.

⁴⁵ Husserl, E., *Idées*, s.15.

⁴⁶ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.94.

(*İmgelem*)’nun Giriş kısmında bilinçte imgenin meydana gelmesiyle ilgili olarak kâğıdı örnek verir. Masamın üstündeki bir kâğıdın biçimini, rengini, konumunu algılıyorum. Bu farklı niteliklerin ortak bir özelliği vardır. Bu ortak özellikler kâğıdın kendisini bana varoluş olarak sunar. Bu sunuşta kâğıdın nitelikleri “benim içindirler, ben değildirler. Ancak başkası da değildirler, yani hiçbir kendiliğindenliğe, ne benim ne de başka bir bilincin kendiliğindenliğine bağımlı değildirler. Aynı anda, hem burada bulunurlar hem de eylemsizdirler. ...”⁴⁷. Kâğıt bizim onu tanıdığımız çeşitli niteliklerinden ayrılmaz. Kâğıt bize hangi görünüşte verilirse verilsin verilen hep bir ve aynı kâğıt olduğundan o, bize verilen görünüşlerin toplamından daha fazladır. Her fenomen gibi kâğıt, öznenin yapılandığı bir oluşumdur. Bu örnek gösteriyor ki, bilinç modları çok farklı olsa da, bilinç, kendinde varlık özelliği göstermiş olup kendisi-için-varlık (l’être-pour-soi)’tır, nesneyse kendinde-varlık (l’être-en-soi)’tır. “... Onun için, varolmak, kendi varoluşunun bilincinde olmaktır. ...”⁴⁸ Demek ki, kâğıt gibi bir fenomen kendisini kavrayan bir bilinç olarak varlığından söz ettiremiyorsa, bilinç de kendi başına bir varlık olmaksızın varlığını kendi dışındaki objelere borçludur ve kendisi onlarla kurmuş olduğu bağıntı ve ilgi ölçüsünde vardır⁴⁹.

Husserl, bilincin bütün özelliklerinin hepsini *noesis* (noèse) ve *noetik anlam* (sens noétique) deyimlerini de kapsayacak biçimde *noema* (noème)⁵⁰ diye tanımlar. Zaten onun epistemolojisinde *noema* ve *noetik anlam* kavram çiftleri aynı şeyi göstermektedir. *Noema* bilinç ediminin yöneldiği nesne olmaktan çok bilincin nesneyle bağ kurmasını olanaklı kılan yapıdır⁵¹. Her yönelimsel yaşam, *noetik* anlar sayesinde kendini açıkladığından kendisiyle birlikte nesnenin anlamını da *noema* sayesinde gizli tutmaktadır. Husserl bu görüşünü *Idées*’te şöyle anlatır: “Her yönelimsel yaşam, noetik

⁴⁷ Sartre, J.-P., *İmgelem*, (Çeviren: Alp Tümerterkin), İthaki Yay., İstanbul 2006, s.7.

⁴⁸ Sartre, J.-P., *Agy.*, s.7.

⁴⁹ Gürsoy, K., *J. P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s.5.

⁵⁰ *Noesis* Yunanca kökenli (νόσις, çoğulu *noese*, νοεσις) bir sözcük olup, Antik Çağ felsefesinde Aristoteles’in Devinmeyen Devindirici olarak gördüğü Tanrı’yı nitelendirmek ve tanımlamak için kullandığı terimdir. Düşüncenin düşüncesi, nous ya da aklın faaliyeti, sezgisel kavrayış, sezgisel bilgi, sezgisel düşünce, ilkelerin doğrudan, deneysel, yanılmaz ve apaçık bilgisi anlamında da kullanılır. Husserl, *noesis*’i düşünme edimi anlamında kullanır. *Noema* (νοεμα) da yine Yunanca kökenli bir sözcük olup, nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ad altında toplayan terimdir. Yani tek bir nesnenin özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da özel belirtilerin bir sözcükte düşünülmüş olan birleşimidir. Düşüncenin kendisini topladığı, yoğunlaştığı bir noktadır; düşüncenin bir bütüne, bir bireşime, bir birliğe dönüşmüş biçimidir. Husserl bu terimi de düşüncenin yöneldiği nesne, düşüncenin içeriği anlamında kullanır. Örneğin, *noesis*’de *noema*, “material şey”, “bitki” olarak bulunabilir. Artık, “ağaç” *noema* olarak bir “anlam”dır. Dış dünyadaki ağaç yansa bile ağacın *noeması* “ağaç” yanmaz, varlığını devam ettirir. İleride göreceğimiz gibi Merleau-Ponty’de Husserl gibi her iki sözcüğü de aynı anlamlarda kullanır. Geniş bilgi için bk.: Aristoteles, *Metafizik*, 1012 a, 1025 b 5, 1032 b 15, 1074 b 30, ss.229, 292, 330 ve 520; Peters, F. E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss.228–238; Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.289 ve İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yay., Ankara 1995, s.38.

⁵¹ Husserl, E., *Idées*, s.305.

anlar sayesinde, açıkça noetik bir yaşamdır; onun özü bir “anlam” gibi bir şeyi kendinde gizli tutmaktır. ... Bu noetik anlar, örneğin anlamın verilmesi gereğince *Ben* tarafından “hedeflenen” (gemeiten) nesnenin yönetimi olarak saf benin bakışına ...” dönüşmüştür⁵². *Noemanın* bilinç ile nesne arasında bağlantılı bir yapıda olmasını ise hiç durmaksızın *noematik konum* (situation noétique) gerçekleştirip biçimlendirmektedir.

Husserl’de bilincin yönelmişliğini oluşturan yapı olan *noemanın* iki temel bileşeni vardır. Birincisi, deneyimin çeşitli bileşenleri ile nesnenin çeşitli özelliklerini birleştiren “nesne anlamı”dır. İkincisi ise, çeşitli türden edimleri birbirinden ayırt eden *thetik* (thétique) bileşendir. Husserl’e göre, “her bilinç, hem edimsel hem de potansiyel olarak “thetik”tir. ...”⁵³. *Thetik* bileşen bir nesneye gerçeklik niteliği kazandırmak açısından son derece önemlidir. Örneğin bir insanı algılıyorum derken karşımda fiziksel bir nesne ya da cismi algılamamıza bağlı olarak orada bir kişi var çıkarımı yaparak sonuca varmayız. Yaşamış olduğumuz deneyimlerden hareketle böyle bir sonuca varırız. Çünkü insan sıradan bir varlık olmadığına göre sıradan bir bilince de sahip değildir. Az önce vermiş olduğumuz örnekte olduğu gibi insan kendi bakış açısından dünyayı yapılandıran ve deneyimleyen kişidir. Bu anlamda *noema* her zaman için bir kişinin *noemasıdır*. Bu durum fiziksel nesneler için de aynıdır. Bir fiziksel nesne görüldüğü zaman burada görülen duyu verileri değildir. Görülen fiziksel nesneden elde edilen duyu verilerinden hareketle orada bir fiziksel nesnenin bulunduğunu sonucunu da çıkarmıyoruz. Tam tersine nesneyi görmemizi olanaklı kılan bütünüyle o anki *noemamızın* o fiziksel nesnenin *noeması* olmasıdır. Bu durum Husserl’in gözünde bütün edimler için de aynen geçerlidir. Buna göre bir edim ile karşılaştığımızda, o edimden hareketle gördüğümüz bedensel harekete dayalı olarak ortada bir edim olduğunu çıkarıyor değiliz. Aksine o eylemin *noeması* bilincimizde var olduğundan böyle bir sonuca varıyoruz. O halde Husserl’de *noema*, anlam kavramının bütün edim alanlarına genellemesinden başka bir şey değildir. Nasıl ki bir deyim anlamı ile o deyim gönderimi arasında bir ayırım yapmak, gönderimi olmayan deyimlerin anlamlı kullanmalarına açıklık kazandırıyor, Husserl’e göre bir edimin *noeması* ile nesnesi arasında ayırım yapmak da aynı biçimde nesnesi olmayan edimler sorununun ortadan kalkmasına yardım eder.

⁵² Husserl, E., Agy., s.304.

⁵³ Husserl, E., Agy., s.397.

Husserl, *noemada* bir sınırlandırma ya da bilinç kaymasının meydana gelmesini doğal algı ile ampirist-pozitivist algı anlayışlarına bağlar. Örneğin uzaktan bir mağazanın vitrinine baktığımız zaman oradaki kişiyi bir insan olarak algılamamıza karşılık vitrine doğru yaklaştığımızda onun aslında yalnızca cansız bir manken olduğunu görmemiz doğrudan doğruya bir *noema* kaymasına karşılıktır. Bilinçte bu türden *noema* kaymasının her zaman olanaklı olması ya da bilincin daima yanılgıya açık olması, algının her zaman için yanılabılır olduğunun doğal bir göstergesidir. *Noemada* yaşanan bu biçimdeki bilinç kaymaları ontolojiden ya da epistemolojiden değil dış dünyadan kaynaklanmaktadır. Husserl, dış dünyanın ontik-epistemik yapısından dolayı sahip olmuş olduğu *noemayı* sınırlandıran bu sınır durumlarını *duyusal hyle* (ὕλη sensuelle, la hylé sensuelle)⁵⁴ diye adlandırır. *Duyusal hyle* fenomenolojik alanda yönelimsel μορφή (form) kadar önemli bir rol oynar. Husserl fenomenolojisinde *hyle*, insan tarafından deneyimlenen nesnelere karşılık gelmekten çok, insanın duyu organları etkinliğinde belirgin bir biçimde edindiği özel türden deneyimleridir. Bu anlamda insan doğal davranış düzeneğinde çoğunluk fiziksel nesnenin renk, biçim, dış görünüş gibi özelliklerince emilmekte ya da özümlemektedir. Bundan dolayı insanın algıladığı nesneyle o vitrindeki cansız manken örneğinde olduğu gibi özdeşleşmektedir. Bilinç kendi düşmüş olduğu bu durumdan kurtarması için transandantal bilince gereksinim vardır ve doğal olarak “transandantal bilincin fenomenolojinin buyruğuna girmesi” gerekir⁵⁵. Bu bir anlamda sözcüklerin *noemasına* dönmekle gerçekleşir.

Noema ve *noesisin* bilinç ile olan bağıntısını “ev” örneği üzerinde şöyle açıklayabiliriz: Çalışma odamımın karşısında duran “ev”, “yönelimsel nesne”dir. Bilinç yaşantısının kendi özünde temellenen “ev”, *nesnel anlamdan* ya da *noetik anlamdan* başka bir şey değildir. Bu *noetik* ögenin *noesis*i ise “bilinç” sözcüğüyle anlatılmak istenenden başka bir şey değildir, bir “transandantal anlam-verme”dir. Bilincin “ev” nesnesine yönelmesi gibi her bilinç belli bir nesneye belli bir tarzda yönelir. Bu

⁵⁴ Husserl, E., Agy., s.289. *Hyle* (ὕλη) Antik Çağ Yunan felsefesinin Thales’ten itibaren kullanılan en temel kavramlarından bir başkasıdır. Husserl, *hyle* sözcüğünü bu felsefeden, özellikle Aristoteles’ten ödünç alarak, onun kullanmış olduğu anlamda kullanmıştır. Ancak *hyle* sözcüğü her iki felsefede de aynı anlamda kullanılmasına karşın her ikisinde de aynı görevi görmemektedir. Aristoteles felsefesinde *hyle*, çokluk içerisinde birlik ve bütünlüğü ya da *oluş* içerisinde varlığı açıklamak için maddeye, daha doğrusu duyusal ve akılsal maddeye karşılık gelecek biçimde kullanmıştır. Husserl ise *hyle* sözcüğünü Aristoteles’teki anlamına karşılık gelecek biçimde duyusal nesne karşılığı olarak kullanmasına karşın, onun metafiziğinde kullanmış olduğu görevde oluşu açıklamak için değil de *noema*’yı sınırlandıran sınır durumlarını belirtip göstermek için kullanmıştır. Zaten Husserl, *Idées*’te bu duruma dikkat çekmek için her ikisini yan yana, özellikle *hyle*’yi Yunanca orijinaliyle birlikte “ὕλη sensuelle” (duyusal hyle) kullanmıştır. *Hyle*’nin Aristoteles’ten madde ya da duyusal ve akılsal madde anlamlarına gelecek biçimde kullanımları için bk.: Aristoteles, *Metafizik*, 983 a 30, 1031 a 30, 1036 a 10, 1036 b 35 ve 1059 b 10, ss.89, 331, 347, 352 ve 449.

⁵⁵ Husserl, E., *Idées*, s.298.

yönelmede “ev” var olduğu için bilinç ona yönelmiyor. Karşımda var olduğu için “ev”i yorumluyor da değilim. “Ev”e bilincin yönelmesiyle ona ilk kez bu anlamı vermekle “ev” benim için varolmakta, “kendi varoluşunun alanıyla ortaya çıkmakta”, yani kendisi olmakta ve “görünmek”tedir. Bu durumda Husserl’de *noesis*, “yaşantının genel olarak “akıl” ve “varlık”la ilgili olarak belirlenişini sağlayan, yaşantıda “cogitativ” olan şeyi yaratan yandır.”⁵⁶. Böylelikle *noesis*in, nesneyi sınırlandıran dış dünyanın yapıp etmelerine, hayal ve kurgularına (fiction) “karşı koymasıyla noemaya özgü bir yönelmişlik”e geçilir⁵⁷. Kısaca *noesis*, “bir şeyin bilinci” derken “bir şey” sözcüğüyle anlatılmak istenen şeydir. “Gösterge”ler *noetik* karakterler olarak ontik yapılarını bozmadan karşılıklı bağlar kurarak bilinçte yeniden sunulurlar. Böylelikle “gösterge” kendi kendini tam tamına kendi biçiminde bilince “bir şeyin modifikasyonu olarak veriyor.”⁵⁸. Örneğimize dönecek olursak “ev” ile onun bilinç ile olan bağı ve bu bağ sonucu oluşan anlamla bilinçte anlatılmak istenen şey aynı şeydir. Bilinçte “Varlık” ile anlam örtüşmektedir, dolayısıyla da bu doğrultuda ontoloji ile epistemoloji aynı zeminde örtüşerek “epistemolojik ontoloji” adını, fenomenoloji açısından ise “fenomenolojik epistemoloji” adını almaktadır.

Merleau-Ponty’nin bilinç görüşünün temelinde birçok alanda ve sorunda olduğu gibi Husserl’in bilinç felsefesi yatar. Ancak çoğu yerde onun bilinç felsefesini aşarak yeni bir bilinç felsefesi de ortaya koyabilmiştir. Merleau-Ponty felsefesinde bilincin doğası, mutlak bir düşünce ya da bir töz olarak kurgulanmaz, tam tersine dünyaya doğru bir geçiş, bir yönelmişliktir. Bilinç, psikolojide olduğu gibi gözlenebilen davranışlardan, olgulardan hareketle basit bir tespitle veya kayıtlı değil, yalnızca yönelimsel bir çözümlemeye elverişlidir. Bu yüzden bilincin ne olduğunu, onun iç anlamını, ancak ona ait bir eydetik sezgi elde etmek koşuluyla, bilince doğru gerçekleştireceğimiz yönelimsel bir eylemle bilebiliriz⁵⁹.

Merleau-Ponty’ye göre insan, her şeyden önce bir bilinç durumunun, daha doğrusu bilinçlenmiş bir durumun merkezi olarak ortaya çıkar. Bu yüzden bilinç, ne objektif görüşte olduğu gibi dış dünyanın bir parçasıdır, ne de refleksif görüşte olduğu (Descartes) gibi maddi dünyadan bağımsız bir tözdür. Merleau-Ponty, bu her iki yaklaşıma da aynı mesafede durup eleştirerek, bir anlamda her ikisini de birleştirecek

⁵⁶ Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s.33.

⁵⁷ Husserl, E., *Idées*, s.351.

⁵⁸ Husserl, E., *Agy.*, s.349.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M., *İİF*, s.36.

bir yaklaşımla, Husserl gibi bilincin bir yönelmişlik içerisinde kendini gösterip varlığa geldiğini söyler. Bilinç dış dünyanın bir parçası olmamasına rağmen ona doğru bir yönelim içerisindedir. Yönelmişlik içerisinde bilinç dünyayla bağ kurarak “Varlık”ı anlamaya çalışır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty için bilinç, “bilinç ile doğanın, içeriden ve dışarıdan bağlarını anlamak”tır⁶⁰. Bilincin nesneye doğru her zaman bir yönelmişlik içerisinde olması kendi içerisine hapsolmasını engelleyerek, somut dünya içinde başka insanlarla, varlıkla ilişki içerisine geçmesine neden olur. Onun fenomenolojisinde bilinç, dış dünyaya açılan ve ona doğru yönelme eyleminde kendini bulan bir varlıktır. Bilincin içerisinde bulunmuş olduğu bu yöneliş yalnızca epistemolojik bir yönelme değil, ontolojik bir durumu da gösterir. Bu nedenden bilincin bir şeye doğru yönelişi varoluşsal ontolojik bir yönelmedir. Bilinç dış dünyayı paranteze alsa dahi dış dünyadan soyutlanmaz, varoluşsal bir kaygıyla dış dünyaya, dünya/yaşam da ona bağlanır. Bu bağı kuran, “biricik ve evrensel prensip” olmasından dolayı bilincin kendisidir⁶¹. Bilinç insanı bir masa ya da sandalye gibi sınırları belirlenmiş bir mekânın içerisine hapsolunmasını engeller. İnsanı Descartes’ten itibaren “şeyler içinde bir şey” olmasının yolunu kapatarak özel bir varlık olmasının yolunu açar. Merleau-Ponty bu durumu *Sens et non-sens*’teki bir yazısında şöyle anlatır: “... şayet, insan, şeyler içinde bir şey olmuş olsaydı, onlardan hiçbirini bilmezdi, çünkü bu iskemle veya bu masa gibi, sınırları içerisinde hapsolünmüş, mekânın belli bir yerinde var olan ve bu yüzden hiçbirini tasavvur edemeyen bir varlık olurdu. Ona özel bir varlık tarzı olma hakkı tanımak gerekir; bu, bütün varlıkları hedef alabilen, fakat onların hiçbirinde kalmayan yönelimsel varlıktır. ...”⁶²

Merleau-Ponty fenomenolojisinde “bilinç, bedenin vasıtasıyla şeyde varlıktır. ...”⁶³. Bilinç, bedenden nesneye ya da nesneden bedene doğru bir yönelmişlik olduğundan Descartes felsefesinde olduğu gibi öncelikle “düşünüyorum” değil, “yapabilirim”dir⁶⁴. “... Bilinç, ne kendinde durumdur, ne de kendinde bilinmezdir, o, bizzat kendinde gizlenen değildir, yani o, ona bir biçimi belli olmayan olan olarak hiçbir şeydir, öyle ki kesinlikle bilmeye gereksinimi yoktur. Bilinçte görünmek, varolmak

⁶⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.489.

⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.428.

⁶² Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris 1996, s.89. Bu yapıt bundan sonra kısaca SNS olarak belirtilecektir.

⁶³ Merleau-Ponty, M., PP, s.161.

⁶⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.160.

değil, fakat fenomendir. ...”⁶⁵. Merleau-Ponty’nin, bilinci, Descartes’ten olduğu kadar Husserl’den de farklı bir *fenomen* olarak görmesi, fenomenolojide *cogito*’nun yeni bir yorumudur. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*’da *cogito*’yu bir vesile ile yeniden ele alıp sorgularken bu yeni *cogito*, “... yanlış düşünceyi açıklamanın ve hakikatin (vérité) berisindedir, birini ve ötekini olanaklı kılar. ...”⁶⁶ diyerek yorumlar. Bilincin birini ve ötekini olanaklı kıldığı beden/dünya ve yaşantıdır. Bu yüzden bilinç, bir fenomen olduğu kadar bir yaşantıdır da. Yaşantı olarak kendinde yaşantıdır. Görünen varlık değil, fakat fenomendir. O zaman Merleau-Ponty’de yaşantı, bilinçsiz bir yaşantı ya da varlık değildir. Bergson felsefesini hatırlatırcasına tek yöne doğru olmayan sürekli bir akış ve oluştur. Onun felsefesinde her zaman durmaksızın bilinçten nesneye, nesneden de bilince doğru bir yönelmişlik, ontolojik ve epistemolojik bir akışın olması Bergson’da olduğu gibi *élan vital* ile değil, bu yeni *cogito* yorumuyla gerçekleşmektedir.

Merleau-Ponty, bilinci, bilinç ile doğa, organik, psikolojik ve aynı zamanda sosyal bağların nasıl kurulduğunun ortaya çıkarılması ve anlaşılması için, ayrıca bilincin ne olduğu noktasında ontik-epistemik boyutunun ve dayanaklarının ortaya çıkarılması açısından, *La structure du comportement*’te naif bilinç (la conscience naïve) ve transandantal bilinç (la conscience transcendante) olmak üzere iki kısma ayırır. Naif bilinç, realizmdir, ancak ampirik bir realizmdir⁶⁷. Onun felsefesinde naif bilinç Kantçı bir kazanımdır, Kantçı bir dille kendini tanımlamaktadır. Bu yüzden Merleau-Ponty’de naif bilincin realizmi ampirik realizmdir. Ampirik realist epistemolojinin bir gereği olarak naif bilinç deneyimsiz olduğundan tek başına hem bedeni hem dünya/“Varlık”ı hem de bedenden dünyaya geçişi açıklayamaz. Ayrıca beden ile dünya arasında doğru bir bağ kuramadığından aralarında var olan ontik-epistemik kökenli bağları da açıklayamaz. Bu nedenden naif bilinç, bedenin hareketinin nedenini gösteremiyor, bedeni anlamak için tek başına bir avantaj sağlayamıyor⁶⁸. Naif bilincin büyüleyici bir dil ve ilginin varolması algıyı kendine doğru çeker. Bunun sonucu olarak psikolojik algı, onun büyüleyici ilginin sonucu olarak yüzü hep olgusal dünyaya dönüktür, bireysel olguların akışını izler. O zaman Merleau-Ponty’de naif bilinç, “bireysel olayların akışı (flux)”dır. Bu tanımlar ve açıklamalar gösteriyor ki, onun felsefesinde naif bilinç,

⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.342.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.343.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M., SC, ss.251 ve 254.

⁶⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.254–255.

algısal deneyimdir ya da algısal bilinç ve yaşanılmış algıdır⁶⁹. Demek ki, Merleau-Ponty felsefesinde naif bilinç, efsanevi bilinç (la conscience mythique) ile duyusal algının bileşimi olup yalnızca yaşanılmakta olan dünyanın bilincidir. Bu dünyanın algısı üzerine kurulmuş olan bilinçtir. Efsanevi bilinç de hakikatin ve şeyin bilinci değildir, o, sadece duyusal algıya dayalı bir akış (flux)'tır⁷⁰, ontik kökenli bir akış değildir.

Transandantal bilinç, yani “kendiliğinden dolu bilinç, tam olmuş bir şey değildir, o inşa etmektir, yani varoluş içinde gerçekleştirilmektir. ...”⁷¹. Bu konumuyla o, Durkheim’in bahsettiği “kolektif bilinç” (conscience collective)’tir. Transandantal bilinç, her şeyden önce bir yapı olduğundan, nesne gibi varolmaktadır. Dünyanın inşasında ve yasa koymada temel varlıktır. Septik kuşku ile Kartezyen kuşkuyu ortadan kaldırarak bilincin doğrudan hakikate yönelmesini sağlar. Descartesçı *cogito* tek başına hakikate yönelmeyi başaramamıştı, çünkü bilinç kendisi dâhil her şeyden, kuşkunun kendisinden bile kuşku duyduktan sonra kuşkunun kendisini bir düşünce olarak bilince veren olarak Tanrı’yı görüyordu. Tanrı’nın sayesinde hem bilinçten gerçeklik alanına yani dış dünyaya bir geçiş yapıyordu hem de solipsizme ve mutlak bir kuşkuya düşmekten kurtuluyordu. Bunun sonucu olarak da “cogito ergo sum” düşüncesine varmıştı, öznenin ontolojik konumunu belirginleştirmişti. *Cogito* akla genel bir metot vererek bilincin her bir alanına girmesini açsa da “... yalnızca kesinlikle benim varoluşumu keşfedemiyor ...”⁷². Demek ki Merleau-Ponty’de transandantal bilinç, anlamın ve anlaşılabilirliğin kökensel kaynağıdır, saf düşünceyi (la pure pensée) verendir. Başka bir deyişle onun fenomenolojisinde transandantal bilinç, bir “epistemolojik nesne” (sujet épistémologique), “anlama” (signification) ve “anlaşılabilirliğin” (intelligibilité) kökensel kaynağı, “refleksiyon” (réflexion), “odaklama” (thématisation) ve “yapı” (constitution)’dır. O, şeyleri bu temeller doğrultusunda ele alarak psikolojik betimlemenin eksikliklerini ortadan kaldırır. Transandantal bilinç bir bakıma her refleksif felsefenin başlangıç noktasıdır. Merleau-Ponty’nin bu transandantal bilinç çözümlemesi gösteriyor ki, onda bir başka açıdan felsefe, “epistemolojik nesne” ile “transandantal bilinç” arasındaki ilişkinin incelenmesidir.

⁶⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.292–293 ve 297.

⁷⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.338.

⁷¹ Merleau-Ponty, M., SC, ss.300–301.

⁷² Merleau-Ponty, M., Agy., s.265.

Naif bilinç ile transandantal bilinç arasındaki ilişki ise şudur: Naif bilinç dünyanın hedefi, yönelimsel, dünyaya yakınlık, dünyaya açılımdır. Fakat nesnenin lehine gerçekleşen ve hemen hemen kendi saygınlığını yitiren bir açılım ve işlemdir. Her ikisi de algının değişik basamaklarında aynı yapıyı açıklıyorlar, birbirlerini reddetmiyorlar, ancak ikisi arasında birbirine geçme ve yeniden anlamlandırma vardır. Naif bilinç şeyleri anlamlandırmada ve bedenle dünyanın/“Varlık”ın bağıni kurmada yeterli olamıyor. Çünkü o, ölümlü insanın ve toplumun bilincidir. İnsanın bu durumu aşabilmesi ve de naif bilincin, rasyoneli işlevsel kılmak ve ontik-epistemik eksikliklerini gidermek için transandantal bilince gereksinimi vardır. Zaten transandantal bilinç, naif bilincin bu yetersizliklerinden dolayı sürekli olarak onun ya da algısal bilincin varoluşunu tasarlıyor. Transandantal bilinç objektifliği olanaklı kılan bir yapıdır, naif bilinç ise psikolojik betimlemedir. Naif bilinç, *Ben*’in bilinci değildir. Benim bedenimin bilinci hepsinden öncedir. Çünkü benim bedenim yaşanılmış bedendir. Yaşanılmış beden ise, benim bilincimdir. O halde algı ancak yaşanılmış bir beden için olanaklıdır. Merleau-Ponty’de yaşanılmış beden, İkinci Bölüm’de de ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi, bireyin evrensel tutumudur, onun formudur. Yaşanılmış beden bir anlamda transandantal bilinç olduğuna göre, bedenden dünyaya geçiş naif bilinç ile değil, transandantal bilinç ile gerçekleşir. Ayrıca algısal bilinç beden ile ruh arasında bağ kuramadığından bunun yaratmış olduğu sorunlar, bir yere kadar naif bilinç sayesinde bir yerden sonra da tamamıyla transandantal bilinç sayesinde çözümlenmektedir. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’nin fenomenoloji felsefesinde bilinç, Husserl’de olduğu gibi mutlak değildir, “... bir taraftan bedenin fonksiyonudur, o halde o, bazı dış olayların bağıntılı bir “iç” olayıdır; diğer taraftan da bizzat kendinde bu dış olaylar ancak bilinç tarafından bilinmektedir. ...”⁷³. Yani onun fenomenolojisinde bilincin doğası, bir öz ya da “mutlak düşünce” olarak kurgulanmaz. Bilinç, dünyanın bir projesi olarak bir yandan dünyaya doğru bir yönelmişlik içerisinde bulunurken, bir yandan da dünyayı kendine doğru çeker.

Merleau-Ponty fenomenolojisinde mutlak bir bilinçten söz edilmezken Husserl fenomenolojisinde mutlak bilinçten söz edilir, hatta mutlak varlık alanı mutlak bilinçten hareketle betimlenerek temellendirilir. Husserl’de fenomenolojide ilk ve öncelikli bir varlık alanı olarak görülen saf bilinç, mekâna bağıli olmayan mutlak bir varlık alanıdır.

⁷³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.293.

Mutlak özlerden meydana gelen saf bilinç, mutlak varlığın tümü olarak dünyaya ve doğaya bağlı olmayan, kendisinden başka bir varlığa dayanmayan bir varlık alanıdır. Doğanın varlığı bir yaşantı olarak kendi içine kapanmış olsa da bilincin varlığını sınırlandıramaz. Onun için saf bilincin karşısına başka bir mutlak varlık koyamayız. Çünkü bilinç kendi başına bir varlık olarak, “ilk” olandır. Öyleyse bilinç, doğanın bir parçası değildir. Doğa sadece bilinçte “immanent bağları olan intentional bir “birlik” olarak” olanaklıdır⁷⁴. Bu yüzden Husserl felsefesinde bilinç ve reel varlık birbirine eşit tutulabilecek varlıklar değildirler. Her ikisi arasında ontik-epistemik temelli bir uçurum vardır. Realite görünüş alanına çıkan, görünebilen ve asla mutlak olarak verilmeyen, yalnızca rastlantıya bağlı olan bir varlık tarzıdır. Bilinç ise varlığı bakımından görünüş alanına çıkamayan, bize görünüş olarak verilemeyen, gereklilik taşıyan, mutlak bir varlıktır. Onu görünüş alanına çıkaracak olan da fenomenolojik indirgemeye dayalı fenomenolojik betimlemedir. Fenomenolojik bir yöntem içerisinde saf bilinç realitenin kendisine anlam verip onu anlamlı kılar. “... Bütün reel birlikler, “anlam birlikleri” (unités de sens)’dir. Anlam birlikleri, anlam veren bir bilinci koşul koşarlar. ... Bu bilinç onun yanında mutlaktır ve kendisi yine bir anlam verme yoluyla meydana gelmiş değildir. ...”⁷⁵ O halde bilinç, “kapalı ve mutlak bir varlık bağlılığıdır; onun içine hiçbir şey giremez ve ondan hiçbir şey dışarı çıkamaz; zaman-mekâna bağlı bir dışı ve zaman-mekân bağlılığı taşıyan bir içi olmadığı için, hiçbir “şey” üzerinde” nedensel bir tesiri olamaz⁷⁶. Çünkü nedensellik, dış dünyaya aittir, mutlak varlık alanına ait değildir. Onun için de nedensellik ile mutlak varlık arasında hiçbir ilişki, ontik-epistemik bir bağıntı yoktur. Bu durumda bilincin konusuna giren şey gibi dünya da yalnızca bir bilinç için var olan ve ancak rölatif bir anlam taşıyan yönelimsel bir varlıktır.

Fenomenoloji, bir bilinç felsefesi özelliği göstermesine karşın, yukarıda da ele alıp karşılaştırdığımız iki fenomenologun bilince vurgusunda olduğu gibi, her fenomenologun bilince vurgusu da farklı farklıdır. Husserl fenomenolojisinde bilinç özekli bir özne anlayışı karşımıza çıktı. Hatta o, Kartezyen felsefeyi çokça eleştirmesine karşın felsefesinde bu bilinç özekli özne anlayışı, bazı farklılıklar da olsa, Kartezyen felsefenin zirvesine dönüşmüştür. Bunu fark eden Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da bilinç ve özneye vurgu yapmamak için, başka bir deyişle özneyi koparılmış olduğu varlık

⁷⁴ Mengüşoğlu, T., Agy., s.18.

⁷⁵ Husserl, E., *Idées*, s.183.

⁷⁶ Mengüşoğlu, T., Agy., s.18.

alanına tekrar oturtmak için, onu ontik bir zeminde temellendirerek ontolojiye bağlamıştır. Husserl'in bilince aşırı vurgu yapılmasıyla Kartezyen felsefenin farklı bir biçimde tekrar zirveleşeceğini Merleau-Ponty de fark etmiştir. O da adeta Heidegger'e haklılık vererek onun gibi, özellikle felsefesinin ikinci döneminde varlıkta özne nesne ayırımı yapmaksızın bilinci ontik bir zemine oturtmak için, daha doğrusu bedende özne nesne ayırımı yapmaksızın onun dünyaya/"Varlık"a açılımını sağlamak ve onunla arasında bağ kurmak için varoluşsal ontoloji arayışına girişmiştir.

Fenomenoloji felsefesinde bilincin özünün analiz edilmesi ve aydınlatılması ise, öncelikle fenomenolojik bir tavrı, refleksiyonu ve yöntemi gerektirir. Böyle bir bilinç fenomenolojisiyle bilincin ve idelerin doğasallaştırılması engellenmiş olur. Ancak bu tavırla hem bildiklerimiz hem de gerçeklik dışta bırakılarak, bilginin nasıl ve hangi süreçlerde olduğu/oluşturulduğu anlaşılmaya çalışılmış olunur. Bunun için de yönelmişlik, fenomenolojik indirgeme, fenomenolojik düşünce, paranteze alma, eydetik sezgi ve fenomenolojik betimleme gibi kendine özgü temel evrelerin geliştirilmesi gerekir. Bu evrelerle birlikte Husserl fenomenolojisi başta olmak üzere diğer fenomenologlarca da kullanılan dünya, yaşam, verilmişlik ve transandantal ben kavramları fenomenolojik yöntemin önemli terimleridir. Ancak bu terimler Merleau-Ponty dâhil hemen hemen tüm fenomenologlarca kullanılmasına karşın, bu terimlerin hepsi herkesçe aynı anlamlara gelmemektedir. Bu terimlerin hemen hemen hepsi, ya ontik-epistemik yapılarından dolayı taşımış oldukları çok anlamlılıkları yüzünden, ya da bu anlamlar içerisinden her fenomenologca vurgunun farklı olana yapılması veya yeni bir anlama gelecek biçimde yeniden yorumlanmasından dolayı, felsefede aynı derecede anlaşılması zor olan terimlerdenidir. Bu yüzden fenomenolojik yöntemine temel oluşturan bu terimleri ve evreleri açıklamak öyle kolay değildir. Çünkü hem fenomenolojik yöntemin evreleri hem de onun terimleri olmuş bitmiş, kesin olarak tanımlanmış değildir. Husserl'in kendisi dâhil tüm fenomenologlar, felsefelerinde bu yöntemin felsefe soruşturmalarını yürütürken onları yavaş yavaş geliştirmişlerdir ve onlara ilişkin hiç mi hiç özlü ve somut bir açıklama sunmamışlardır. Hatta kendilerini böyle bir girişimde bulunma gereksinimi içinde dahi görmemişlerdir. Bu yüzden fenomenolojide önceden belirlenmiş yollar yoktur. Bu evreler her fenomenolog da farklı farklı süreçlerde gerçekleşir. Sonunda her fenomenolog, gerçekliği ve apaçıklığı birdenbire yakalayamadığından yorucu, çetin çalışmalarla adım adım erişir hedefine. Bu

belirsizliğe rağmen fenomenolojinin ne olduğu yine ancak bu terimlerle anlaşılabilir. Başka bir deyişle fenomenolojik yöntem yukarıda da açıkladığımız gibi kendi alanlarında çalışmak isteyenlere önceden hazır yöntem ya da her teorik çalışmayı hemen ilk sonuçlarına ulaştırmaya hazır olan bir yöntem kuralları vermemektedir. Bu yüzden fenomenolojik yöntem pozitivist yöntem, deneysel yöntem ya da tümdengelim yöntemi gibi kuralları önceden belirlenmiş, sınırları çizilmiş, olmuş bitmiş bir yöntem değildir. Fenomenolojik çalışmanın aşağıda da açıklamaya çalışacağımız her aşamasında bu aletin yeniden gözden geçirilmesi, canlı tutulması ve kazanılması gerekmektedir⁷⁷. Ancak o zaman fenomenolojik yöntem amacına ulaşarak, felsefe ve bilimlerin nesnesi hakkında bize gerçeği verebilir. Bu açıdan fenomenolojik yöntemi yapılandıran ve biçimlendiren öncelikle fenomenoloğun kendisidir. Bu durum fenomenolojinin doğasına uygun doğal bir eylemdir.

1.2.2. Bilinçten/Bedenden Dünyaya Geçiş: Yönelmişlik

Yönelmişlik (intentionnalité), objeye ve transandantala doğru çevrilmiş “fenomenolojinin ana teması”⁷⁸ olarak, saf bilincin özünü gösteren, onun işlevlik kazandığı ilk ve en önemli evrelerindendir. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki, fenomenolojik yöntemin amacına uygun doğru olarak uygulanabilmesi için, yönelmişlikten önce kendine özgü felsefi bir tavrın varolması gerekir. Felsefi tavır bir anlamda yön belirlemedir, kendi durumunu ortaya koymaktır. Nasıl ki her bilimin ya da her yöntemin kendine özgü bir tavrı varsa fenomenolojinin de nesne alanı karşısında takındığı kendine özgü bir tavrı vardır. Her bilimin nesne karşısında takındığı tavır, onun varlık alanına, temeline aittir. Fenomenolojik tavrın takındığı nesne alanı da fenomenler dünyasıdır. Doğal tavır ile fenomenolojik tavrın varlık alanları birbirlerinden farklı olduğundan, birbirlerine tamamiyle zıt olan tavlılardır, birbirlerinin varlık alanlarını kullanamazlar. Doğal tavır nesneye, dış dünyaya karşı her insanın alabileceği tavidir. Doğal tavır, naif ve dogmatik realist bir tavidir, ampirist ve pozitivist anlayışların tavidir. Bu tavır alışıta insan bazen dünyadan kuşku duysa bile dünyayı bir bütün olarak sorgulamaksızın, akıl süzgecinden geçirmeksizin kabul eder. Yani doğal tavır için araçsız olarak algılayabildiğimiz bir dünya vardır. Reel dünyada özne de nesne de reel varlıklardır. Özne varolanla doğrudan doğruya bağ kurabilir, özne

⁷⁷ Sözer, Ö., *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, s.19.

⁷⁸ Husserl, E., *Idées*, s.282.

nesneyi direkt olarak, araçsız kendine verildiği gibi kabul eder; “onu dolaysız kavrar, idrak eder, duyar, öğrenir. ...”⁷⁹. Oysa fenomenolojik tavır böyle değildir, doğal tavrı kullanamaz. Çünkü fenomenolojik tavır, dogmatik olmadığından doğal tavrın yönünde gidemez. Fenomenoloji bir açıdan da eleştirel bir öz bilimi olmasından dolayı, onun eleştirel bir tavır olmasını sağlayacak bir tavra gereksinimi vardır. Yani fenomenolojik tavrın yöneldiği alan doğal tavrın yöneldiği alan gibi hazır olmadığından bu alanın elde edilmesini sağlayabilecek bir tavrın olması gerekir. O zaman bu tavır da naif ve doğal değil, refleksiyonlu bir özellik göstermesi gerekir. Bu durumda fenomenolojik tavır, doğal tavidan farklı olarak “kendi yöntemine, kendi konusuna kendi ‘logos’una yönelmiş bir bakıştır. ...”⁸⁰. Fenomenolojik tavır insanın kendisini dış dünyadan soyutlaması ya da dış dünyadan hareketle *Ben*’in açıklanması değildir. Aynı biçimde iç algının dış algıya dış algısında iç algıya indirgenerek açıklanması da değildir. Aksine fenomenolojik tavır, kişinin çevresinden hareketle bütün bir dünyayı *Ben*’e ait olan dünyayı meydana getiren anlamlandırmaların (signification) saf kaynağını ortaya çıkarmaya ve açıklığa kavuşturmaya girişiminin tavrıdır⁸¹. Fenomenolojik tavır doğal tavır gibi hemen gerçekleşemez. Fenomenolojik tavrın hemen gerçekleşebilmesi için fenomenolojik bir bakışla özel bir yöntem gereksinim vardır. Bu yöntem de fenomenolojik indirgemedir. Yalnız fenomenolojik indirgemenin uygulanmamasından önce “yönelimsel yaşantı” (le vécu intentionnel)’ların varolması gerekir. “Yönelimsel yaşantı”lar, bilinç olaylarıdır, yani ruhsal olaylardır. Onlar *a priori* olarak vardır. Husserl’e göre, *cogito* bir şeyin bilinci olduğuna göre “her bilinç, bir şeyin bilincidir”. “Yönelimsel yaşantı”lar da bu bir şeyin bilincinin yaşantısıdır⁸². “Yönelimsel yaşantı”lar bir şeyin bilinci olduklarından olgusal ya da psikolojik özellikler taşımazlar, objektif varlık olarak vardır.

Fenomenolojinin merkezi terimlerinden biri olan *yönelmişlik* (intentionnalité) sözcüğü Latince kökenli bir terimdir. Latinceye yönelme, dikkat, niyet, gerilme gibi anlamlara gelir. Latinceye Stoa felsefesinden *kathekon* (καθήκον, çoğulu: kathekonta, καθήκοντα) sözcüğünün çevirilip uyarlanmasıyla geçmiştir. *Kathekon* sözcüğü Roma Stoasından Lucius Annaeus Seneca (M.Ö. 4 – M.S. 65) tarafından Latinceye *convenientia* olarak çevrilmiştir. *Kathekon*, Kıbrıslı Zenon (336 – 264) felsefesinde

⁷⁹ Mengüsoğlu, T., Agy., s.9.

⁸⁰ İnam, A., Agy., s.36.

⁸¹ Merleau-Ponty, M., İİF, s.33.

⁸² Husserl, E., *Idées*, ss.115 ve 283.

“uygun tutumlar”, “doğru olan şey” anlamlarına gelir. Uygun tutumdan kasıt, doğayla iç içe, ona ters gelmeyen davranışları, iyiyi, uygunu, yararlıyı yaşamak ve ruhun birliğini (hegemonikon) sergilemek demektir. Zenon’a göre, “erdemle uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir; erek, doğaya uygun yaşamaktır ...”, başka bir deyişle *logosa* uygun yaşamaktır⁸³. *Convenientia* sözcüğü ise, Latince, uyuma, uyum, mutabakat anlamlarına gelmektedir. Bu sözcük özelde Seneca felsefesinde genelde ise bütün bir Roma Stoa felsefesinde ise, doğru ve ahlâklı davranma anlamına gelir, yani yine Zenon felsefesinde olduğu gibi doğayla uyumlu olmaktır, “doğaya uygun yaşamak” (*secundum naturam vivere*)’tır⁸⁴. Doğaya uygun yaşamak ya da en yüce iyiye ulaşmak ve ona uygun bir ahlâki eylemde bulunmak için de doğaya doğru bir yönelim içerisinde olmak gerekir. Bu bağlamda *logosa* uygun yaşamak, bu doğayla uygun yaşamak, erdemli olmak demektir. İnsan için doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. Kısaca bütün bir Stoa felsefesi doğa yasalarının, *logosla* ya da bireysel akılla evrensel akıl ve toplumsal yasalarla bir *uygunluk* içinde bulunduğunu kabul ederler. Sonra *convenientia* sözcüğünün taşıdığı bu anlam, Ortaçağ skolastik felsefe boyunca, özellikle de bu felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Thomas Aquinas (1224 – 1274) felsefesinde de hemen hemen aynı metafizik zeminde olmasa da aynı doğrultuda gelişip olgunlaşır. Thomas *Varlık ve Öz* adlı yapıtında varolanı anlamak için özü anlamanın gerekli olduğunu vurgulayarak, “cinsin, türün ve farkın doğada maddeye, biçime ve birleşik-olana niçin uygun düştüğünün” nedenini ortaya koyar. Ona göre, bu uygunluğun nedeni, “insanın canlı varlıktan ve akla uygun-olandan” oluşması değil “akla uygun bir canlı varlık” olmasından kaynaklanmaktadır⁸⁵. Böylelikle onun felsefesinde bilinç, yönelmişlik modu içerisinde başka bir dünyaya açılarak, akıl ile “Varlık” arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışır. Thomas için bilinç, temelde nesnenin bağlılışı olduğu, yönelmişlik sayesinde bilinç ile nesne birbirine bağlanır. Onda yönelmişlik, yalnızca dış dünya ile bilginin tutarlı bir açıklamasını sağlamaz, aynı zamanda aşkın Tanrı’nın “Varlık” a içkinleşmesini de sağlar. Kısaca Thomas’ta yönelmişlik, aşkın Tanrı ile gerçek dünyanın uzlaşımının anahtarını sunar, birbirleriyle birleşmesini sağlar. Thomas’ın felsefesinde olduğu gibi

⁸³ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çeviren: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003, s.332. Ayrıca bk.: Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Ü. Yay., İstanbul 2008, s.374.

⁸⁴ Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, (Çeviren: Türkân Uzel) Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1992, Mektup II, 16, s.57. Ayrıca bk.: Dürüşken, Çiğdem, “Seneca ve De Providentia Üzerine Kısa Notlar”. Seneca, *Tanrısal Öngörü* İçinde, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007, s.14.

⁸⁵ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, (Çeviren: Oğuz Özgül), Say Yay., İstanbul 2007, s.53.

skolastik felsefede de *yönelmişlik*, fizik ile psişik arasındaki “uyum ilkesi”nin betimsel açıklamasıdır⁸⁶. Böylelikle hem Thomas felsefesinde hem de skolastik felsefesinde *yönelmişlik*, nesnenin doğasına uygun bir biçimde betimli bir kavramdır, “nesneyle ruhun arasına giren ilgiyi adlandırır ...”⁸⁷. Daha sonra *convenientia* sözcüğünün anlam içeriğinde doğup gelişen *yönelmişlik* sözcüğü Almancada *intentionalität* biçimine dönüşür. Almancadan Fransızcaya *intentionnalité*, İngilizceye ise *intentionality* biçiminde geçerek kavramsallaşır. Terim olarak ise *yönelmişlik*, “bir bilincin birliği gibi ve bilincin akışı gibi yaşanmış her akışı işlemekte bizzat kendinde olanı yetkilendiren ve güçlü anlamı bilinçte nitelendiren ...”dır⁸⁸.

Yönelmişlik terimini fenomenoloji felsefesinde ise ilk kez Franz Brentano kullanmıştır. O, skolastik felsefeden “convenientia” sözcüğünü ödünç alarak ve de “ereksel varoluş” felsefesinden esinlenerek “intentionalität” kavramını geliştirir. “Convenientia” kavramını skolastik anlam içeriğinde alarak “içkin yönelmişlik” anlamında “intentionalität” biçiminde yeniden yorumlayarak kavramsallaştırır. O, *Empirik Bakış Açısından Ruhbilim (Psychologie vom empirischen Standpunkt)* adlı yapıtında ayrıntılı olarak bu terimi inceler. Brentano’ya göre, her bilinçsel fenomen, “kendi içinde nesne olarak bir şeyi içerir. Sunumda bir şey sunulur, yargıda bir şey tasdik ya da inkâr edilir, aşkta sevilir, nefrette onun kendisinden nefret edilir, arzuda arzulandır, vs. ...”⁸⁹. Buna göre, bilincin bir nesneye yönelmiş olması, bir içerik ya da nesneye gönderimde bulunması bilinçsel ya da psişik fenomenlerin ayırıcı özelliğidir. Çünkü her zihinsel fenomen belirli bir şeyi nesnesi olarak kendinde içerir. Böylelikle Brentano bilincin yönelmişliğini belli bir nesneye yönelmişliği olarak tanımlayarak onu, ruhsal olayı, fiziksel olaylardan ayırt edecek bir ölçüt olarak kabul eder. Bu ölçüt içerisinde yönelmişliği, ancak bir şeyin bilinci olarak deneyimlenen yaşantıların kendine özgüllüğü yoluyla anlayabiliriz. Onun bu yorumu skolastiklerin yorumuna yabancı değildir. Ancak onlardan farklı olarak Brentano, yönelmişliği psişizmin temel karakteri haline dönüştürerek betimsel psikolojiyi keşfeder⁹⁰. Yönelmişliği Brentano’dan da öğrencisi Husserl ödünç alarak, fenomenolojide çok değişik bir bağlam

⁸⁶ Solère, Jean-Luc, “La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin”, *Philosophie*, No: 24, Automne 1989, s.13.

⁸⁷ Solère, J.-L., *Agm.*, s.36.

⁸⁸ Husserl, E., *Idées*, s.283.

⁸⁹ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çeviren: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.129.

⁹⁰ Cabestan, Philippe, “Psychologie, réduction et intentionnalité”, *Études phénoménologiques*, Tome XVI, Nos: 31–32, 2000, s.148.

içinde yeni teorik bir amacı gerçekleştirmek üzere kullanıp geliştirerek, onu fenomenolojinin temel kavramlarından biri haline dönüştürür.

Brentano’da yönelmişliğin bilinçte belli bir süre sonra halüsinasyonlara, derin yanlış algılara, hayal ve kurgulara (fiction) neden olabileceğini gören Husserl, bilinci bu duruma düşürmek istemez. Husserl için *yönelmişlik*, hocası Brentano da olduğu gibi ruhsal olayın ana belirlenimini yakalamak değildir. Tam tersine onun felsefesinde *yönelmişlik*, bilincin fenomenleri nasıl oluşturduğunu tanımlamanın bir yoludur, bilincin bir konuya yönelişini, bir şeyle ilişki kurmasını sağlayan bilinç yaşantılarının, *cogito*’nun çatısıdır. Bu çatı yaşantının eydetik yapısının gereğince uygun biçimde onun objesini veren bilincin birliğidir. Bilincin birliği içerisinde, yani bu çatıyla yaşantı “her zaman daha zengin sınırlamalara göre ve her zaman yeni yüzleşmeleri sunmuş olarak, eksiksiz bir kesişmeyle görünen bir şeyin bilincidir. ...”⁹¹. Her bilinç yaşantısı en genel anlamında kendi kendisinden ötürü belli bir nesneyi içerdiğinden, bir bilinç yaşantısının konusu olan nesneyi, o yaşantının dışında bilinmeyen bir yerde aramak zorunda değiliz. Çünkü “yaşantı verildiğinde, nesnesi de yaşantının özsel kuruluşunun bir gereği olarak, birlikte verilmiştir.”⁹². Başka bir deyişle yaşantı verildiğinde, nesnesi de yaşantının özsel kuruluşunun bir gereği olarak birlikte verilir. Her özne, daima bir nesneyi amaç edinir ve onu anlamak için de ona doğru bir yönelmişlik içerisindedir. Bilgi yaşantıları, özler, özleri gereği, “bir yönelim (intentio) taşırlar, bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. ...”⁹³.

Husserl, felsefesinin her terimi gibi *cogito*’yu da *yönelmişlik* sözcüğünden hareketle yorumlar ve tanımlar. Bu yorumlara dayalı tanımlardan birine göre, “... *cogito*, genel olarak, belli [bir] yönelmişliktir. ...”⁹⁴. Yönelmişlik bilincin doğal bir özelliğidir. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının doğal özelliğidir. Öz ile nesne arasında bir bağlantı kuran yönelmişlik, bir şeyin bilinci olarak bütün bilincin özelliğini yansıtır. Bilincin bütün eylemleri bir şeyin deneyimine, yani kastedilen objeye yöneliktir⁹⁵. Örneğin, “Varım”, “Düşünüyorum”,

⁹¹ Husserl, E., *Idées*, s.138.

⁹² Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s.31.

⁹³ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ss.79–80.

⁹⁴ Husserl, E., *Idées*, ss.387–388.

⁹⁵ Husserl, E., *Agy.*, s.66.

“Duyuyorum”, “Hatırlıyorum”, “Ümit ediyorum”, “Seviyorum” ve “Nefret ediyorum”⁹⁶ gibi bilinç eylemlerini dile getiren sözlerin bir anlam kazanması için bu yaşantıların bir şeye bağlanması, bir şeyle ilişki kurması gerekir. “Ben, bir bilinç ve beden olarak varım.”, “Bir şeyi düşünüyorum.”, “Bir şeyi duyuyorum.”, “Bir şeyi hatırlıyorum.”, “Bir şeyi ümit ediyorum.”, “Bir şeyi seviyorum.” ve “Bir şeyden nefret ediyorum.” gibi. Burada önemli olan, bilinç edimi ile bilinç konusu arasındaki bağıdır. Fiziki alanda bir yönelmişlik yoktur; bir ağaç ya da kaya parçası bir şeyle bağlantı kurmadan kendi içinde varlığını sürdürebilir. Oysa bilinç olaylarında, ruhsal yaşantılarda durum böyle değildir. Çünkü “... yaşantı [ancak] bir şeyin bilinci ...”⁹⁷ olarak varlığa gelir, anlam kazanır. İşte Merleau-Ponty, araştırmalarının odak noktalarından biri olan “beden”den “dünya”ya geçişi bu varoluşçu ontolojik bağdan hareketle yapıp temellendirecektir.

Yukarıda tartışmış olduğumuz soruna tekrar dönecek olursak, bu örnekleri özelleştirerek de şöyle verebiliriz: Anne-babamı hatırlıyorum, yılandan korkuyorum, şiir yazıyorum, gülü kokluyorum gibi. Bu örneklerin her birinde bilinç hali “anne-babam”, “yılan”, “şiir” ve “gül” deyimleriyle gösterilen belli bir nesne ya da içeriğe yapılan gönderim olmadan betimleme yapılamaz. Husserl bu gibi örneklerle verilebilecek bağı ve “bilincin birliği”ni *cogitatio* ve *cogitatum* sözcükleriyle kavramlaştırarak dile getirir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi önümdeki bir nesneye yönelişim bir *cogitatio*, yani bir bilinç yaşantısıdır; önümdeki nesne ise *cogitatum*dur. “*Cogitation*lar bu birliksiz var olamıyorlar”⁹⁸. Bu örneklerin hepsinde düşünülen şey düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir. *Cogito*’nun nesnesi “ide” mahiyetindedir. Bir *cogito* başka bir *cogito*’yu nesne edinmektedir. Yani “bilinç edimimi” bir başka “bilinç ediminin” nesnesi kılınmaktadır. Böylelikle bilinç, kendisi üzerine katlanmak ve kendini düşünmekle Kartezyen epistemolojideki özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırdı. Descartesçi *cogito* özne-nesne ayırımıyla dış dünyanın kesin bir bilgisine varırken, Husserlci *cogito* özne-nesne ayırımını ortadan kaldırarak, dış dünya hakkında olmasa da dış dünyanın nesnelerinin bilinç tarafından kurulan özleri ve anlamları hakkında kesin bir sonuca vardı. Bilincin nesne üzerine bu geçişi

⁹⁶ Husserl bu tür örneklendirmeleri Descartes’in meditasyonlarından, özellikle ikinci meditasyondan hareketle yapar. Bk.: Husserl, E., *Idées*, s.110. Husserl’in bu düşüncesini Descartes’la karşılaştırma için bk.: Descartes, *Méditations*, Librairie Larousse, Paris 1950, ss.35 ve 38.

⁹⁷ Husserl, E., *Idées*, s.116.

⁹⁸ Husserl, E., *Agy.*, s.111.

fenomenolojik indirgemeyeyle sağlanır. Böylelikle fenomenolojik indirgemeyeyle bakış, bilinç alanına, *cogitatio*'ya çevrilip, onun immanent alanına yönelmiş olunur.

Yönelmişlikte nesnenin dünyadaki fizikî bir şeyle aynı olmaması hususu önemlidir. Bilinçte düşünülen tasarlanan her şeyin dış dünyada bir karşılığı olmayabilir. Tek boynuzlu aslan başlı bir atı, dairesel ya da dörtkenarlı bir üçgeni düşündüğümüzde, varolan şeylere karşılık gelmeyip, yalnızca bilinç hallerindeki açıklıklarla ortaya çıkan durumlar vardır. Aynı durum sayılar, mantıksal bağıntılar, yaratıcılık, kırgınlık veya kıskançlıkla ilgili düşüncelerde ve bilinç eylemlerinde de benzer sorunlara yol açmaktadır. Bunların hepsi bilinçsel birer fenomen olup onların bilinçteki yönelimsel anlamlarıyla varlığa gelirler. Ancak psişik fenomenler gibi "... 'fizikî fenomenler bile yalnızca "zihinde" düşünülür' ..." ⁹⁹ anlamında Platoncu yorumlar değildir. Çünkü fenomenolojide Platon felsefesinde olduğu gibi, idealar dünyası ve fenomenal dünya biçiminde iki dünya tasavvuru yoktur, özler somut şeylerdir; düşünce, "...nın düşüncesi" olduğu gibi obje de "düşündüğumdür". Bunu Husserl, "... Nesne gözlerimize temeldir. ..." vurgusuyla apaçık olarak dile getirmektedir ¹⁰⁰. Bu somutluk içerisinde bilinç bir şeyin bilinci olarak nesnelere doğru bir yönelmişlik içerisindedir. Bu bağlamda Husserl, Brentano'nun bilinçsel olanla ilgili ölçütünün önemini kabul ve teslim ederek sürekli bir yönelmişlik içerisinde olan bilinç ve özler aynı yaşantı akışı içindedirler, der. Bu, *Ben*'in bir özden başka bir öze yönelmesi demektir. İmanent bir anlama ediminde anlam ve kavranılan şey, öz bakımından doğrudan doğruya bir birlik içerisindedirler. Bu biricik ve somut (konkret) birlik, *cogitatio* birliğidir. Ancak yönelmişlik her zaman immanent bir yönelmişlik değildir. İmanent yönelmişliğin dışında transandantal bir şeye yönelen yönelimsel yaşantılar da vardır ¹⁰¹. Husserl'in yönelmişliği immanentten kurtarıp transandantal olan bir anlama doğru çekip kullanması, onu, hocası Brentano'dan ayıran en önemli özelliğidir. Onun *yönelmişlik* sözcüğüne getirmiş olduğu yenilik de kendini burada göstermektedir. Böylelikle Husserl, bilincin yönelmişliğini belli bir nesneye yönelmişlik olarak temellendirip, yönelmişliğin anlamını da bu temellendirmede ortaya koymaktadır. Onun yönelmişliğe getirmiş olduğu bu yeni çözüm, kendisini, "her bilinç, bir şeyin bilincidir" sözünde de açıkça göstermektedir.

⁹⁹ West, D., Agy., s.130.

¹⁰⁰ Husserl, E., *Idées*, ss.116, 2 No'lu dipnot ve 186.

¹⁰¹ Mengüsoğlu, T., Agy., s.14.

Merleau-Ponty felsefesinde de fenomenolojik yönelmişlik (l'intentionnalité phénoménologique), felsefesinin her iki döneminde de kendini farklı biçimlerde gösterse de, fenomenolojinin diğer terimlerine ve evrelerine göre varlığını en çok hissettiren ve gösteren bir deyimdir. Fenomenolojik ontolojisinin temel terimlerinden biridir. Buna rağmen yönelmişliğin ne olduğu sorusunu yapıtlarında ve yazılarında, ne onlara verilmiş bir ad olarak, ne de tüm bu yapıtlar ve yazılar içeriğinde kısım, bölüm adı altında ne olduğunu ayrıntılı olarak tartışmaz. Hatta Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* gibi ilk dönem yapıtlarında yönelmişliği gündeme getirirken, *Le visible et l'invisible* gibi ikinci dönem yapıtlarında ise, fenomenolojik yönelmişliğe dayalı betimlemeyi bir kenara bırakarak, insan gerçekliğinden (öz-beden) hareketle ontolojik merkezli bir felsefeye, “Varlık”a yönelir. Bu duruma rağmen onda yönelmişlik, felsefesinin ruhuna işleyen temel kavramlarından biri olduğundan, onu, fenomenolojik ontolojisinden söküp atamayız. Onun bütün bir felsefesini fenomenolojik yönelmişlikten ayrı düşünemeyiz.

Merleau-Ponty'nin fenomenoloji felsefesinde yönelmişlik, a priori olarak verilmiş dünyanın birliğini bilinç sayesinde ortaya çıkaran bir deneyimdir. Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi onda da öznenin nesneye bağlanması yönelmişlik biçiminde gerçekleşir. Merleau-Ponty fenomenolojisinde de “... *Yönelmişlik* (*intentionnalité*), bilincin yönelimsel (intentionnel) nesnelere doğru yönelmesidir. ...”¹⁰² Yani *yönelmişlik*, öznenin bir nesnesinin bulunması, ona doğru açılması durumudur. Bu açılış, her iki filozofta da öznenin daima başka bir şeye doğru var olduğunu gösterir. Dünyaya doğru bilincin yönelimselliği kendini *yönelmişlik* edimiyle gösterir. Bilincin olması bir şeyin olmasını gerekli kıldığından o, kendini nesneye doğru bir *yönelmişlik* içerisinde açınlar. Bilinç kendini “gerçekleş(tir)memiş” (irréalise) olmamasından dolayı nesneye doğru atar¹⁰³. Bilincin nesnelere doğru bir yönelmişlik içerisinde olması onları araştırma, tanıma ve bilme gereksiniminden kaynaklanmaktadır¹⁰⁴. Ancak bilincin Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi her zaman bir *yönelmişlik* içerisinde olması ya da “yönelimsel nesne” olması tek başına, “... ne saf neden gibi fonksiyonel olan hiçbir nedeni, ne de asla kör varolabilen hareketi anlayamaz. ...”¹⁰⁵. Sonunda “özgün yönelmişlik”, anlaşılmaz (ambigüité) anlamaya izin veriyor. Merleau-Ponty'ye göre,

¹⁰² Merleau-Ponty, M., CS, s.403.

¹⁰³ Merleau-Ponty, M., PP, s.141.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, M., SNS, s.90

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, m., PP, s.143.

Husserlci dilde bir nesnenin tezle ilgili bilinci olan “aktın yönelmişlik”inin altında ortaya çıkan *yönelmişlik*, aslında bir “operant” (opérante) yönelmişliktir¹⁰⁶.

Merleau-Ponty’de ise *yönelmişlik*, *Ben* ile bilincin birliğini ve de beden ile bilincin birliğini, onların birliği sayesinde de dünyanın birliğini düşünmemize izin verir. Beden durmaksızın bir şeye doğru devinim içerisindedir. “Her bilinç, bir şeyin bilincidir” aktında olduğu gibi beden her devinimi her zaman bir şeye doğrudur. Merleau-Ponty bu durumu *Sens et non-sens*’teki bir yazısında şöyle anlatır: “... Her bilinç, bir şeyin bilincidir, bizden şeylere doğru hareket özde var olandır ve bilinç, onda bulunmayan bir değişmezlik olarak onları ondan araştırıyor. ...”¹⁰⁷ Sonunda *yönelmişlik*, bedenden dünyaya geçerek genişler, dünyanın ve davranışın birliğini, hatta ruh ve beden birliğini doğrular. Böylelikle Merleau-Ponty’de *yönelmişlik*, fenomenolojik anlamın tam olarak gerçekleşebileceği bir durumun bilinçten dünyaya, zamana, tarihe, dile, sanata geçişin ve anlamlandırılmasının temel sürecidir. Bu süreç sayesinde “her bilinç, bir şeyin bilincidir” sözü Husserl’de olduğu gibi Merleau-Ponty’de de anlam kazanır. Ancak Merleau-Ponty, Husserl fenomenolojisini tamamıyla bir bilinç felsefesi olarak gördüğünden, onun dünya ile ilişkimizi açıklamada yetersiz kaldığını düşünür. Bunun üzerine o, felsefesinde fenomenoloji dışında kalanlara da, yani “hakikatin kökeni” (l’origine de la vérité)’ne yönelebilmek için, *Phénoménologie de la perception*’nda yönelmişliği bilinçten bedene taşır. Böylelikle yönelmişlik, “Husserl’de transandantal bir bilince ait olarak ortaya çıkarken”, Merleau-Ponty’de ise, “doğrudan dünya içinde yer alan “öz beden”in (corps propre) yönelmişliği olarak” karşımıza çıkmaktadır¹⁰⁸. Bunun sonucu olarak o, Husserl’in transandantal yönelmişlikte bulunduğu modeli bedensel deneyimde bulmaktadır¹⁰⁹. Bu model Husserl’de transandantal fenomenoloji adını alırken, Merleau-Ponty’de ise fenomenolojik ontoloji, özde ise varoluşsal ontoloji adını almaktadır. Merleau-Ponty’nin yönelmişliğe varoluşsal bir anlam kazandırmakla Husserlci mirasın yer değiştirmesine neden olmuştur. Onun böyle bir yola başvurmalarının nedeni, iç ile dış dünya arasında ileri sürülen kopukluğun ortadan kaldırılması halidir. Böyle bir ontolojik kaygıdan dolayı o, ne iç dünyayı, ne de dış dünyayı yadsımayarak, hatta her ikisini birbirlerine indirgemeyerek iç dünya ile dış

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, Agy., s.478.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M., SNS, s.90.

¹⁰⁸ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.42.

¹⁰⁹ Zielinski, Agata, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: Le corps, le monde, l’autre*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, s.53.

dünya arasındaki bağıntı “öz beden”in yönelmişliği sayesinde kurmaktadır. “Öz beden”in yönelmişliği sayesinde de *Ben*, “varoluş” (existence) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Merleau-Ponty yönelmişliği bilinç gibi soyut bir ilkedен beden gibi somut bir ilkeye çekmekle “... görünür, görünmez üzerine açılır ...”¹¹⁰. Algılanan aşkınlık, Husserl’de olduğunun aksine tamamıyla bilince kapalı, soyut bir aşkınlık olmaktan kurtulur. Beden ile bedenlerarası mesafe ile birlikte doğal algının neden olmuş olduğu bulanık zihin durumu da ortadan kalmış olur. Merleau-Ponty’nin yönelmişliği bilinçten bedene çekmesiyle algılanan aşkınlık, transandantal bir nesnenin mesafesi değildir. Aksine bilinç/beden ile şeyler arasında varolduğu düşünülen mesafe bulanık bir bilincin algısına dayalı olan mesafedir. O zaman onun ontolojisinde aşkınlık, daha doğrusu “... saf aşkınlık, ontik maskesiz ...”dir¹¹¹. Bu saf aşkınlıkla Merleau-Ponty, önce pozitif ve nesnel olan bir dünyaya yönelir, oradan da bedene yönelir. Bu da gösteriyor ki, Merleau-Ponty’de yönelmişlik yalnızca bedenin bir aktı değil, aksine “... yönelmişlik varlığın içinde bulunan ...”dır¹¹². O halde yönelmişlik “Varlık”ın doğal bir aktıdır. Merleau-Ponty’nin ontolojisinde bedeni, “... dokunan-dokunur ya da gören-görünür olarak ...” tanımlaması ancak böyle bir akt sayesinde gerçekleşebilmektedir¹¹³. Yönelmişliğin ontik kök olarak bir önceliğe sahip olması İkinci Bölüm’de de ele alacağımız gibi bedenin varoluşsal bir nitelik kazanmasına, yani özsel-mevcudiyet olarak dünyaya yönelmesine neden olmuştur. Bedenin zamansal ve tarihsel bir birlik olması da bu yüzdendir. Böylece Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisinde yönelmişlik, son tahlilde algısal yönelmişliğinde devreye girmesiyle bedenin/“Varlık”ın şeylere doğru içten olan ediminin yanında adeta “gören güç”ü olarak da tanımlanmaktadır¹¹⁴. Böylelikle Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisinde bilinç gibi beden, dünya, yaşam, zaman, tarih gibi terimler *yönelmişlik* sözcüğü sayesinde anlaşılıp anlam kazanmaktadır.

Görüldüğü gibi fenomenolojide “yönelmişlik” ya da “fenomenolojik yönelmişlik” evresi felsefede, kendilerini daima İlkçağ’dan Merleau-Ponty’ye kadar bir anlam genişlemesi içerisinde geliştirip olgunlaştırarak, günümüz fenomenolojik

¹¹⁰ Barbaras, Renaud, *Vie et intentionnalité: Recherches phénoménologiques*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 2003, s.9.

¹¹¹ Merleau-Ponty, M., VI, s.282.

¹¹² Merleau-Ponty, M., Agy., ss.292, 298.

¹¹³ Barbaras, R., *Vie et intentionnalité: Recherches phénoménologiques*, s.13.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.72.

anlamını ve görevini kazanmıştır. Fenomenolojik yönelmişlik, fenomenologlar arasında farklılıklar da taşısa da, bilincin “her yaşantıda ortaya çıkarılması gereken ana yapısıdır”¹¹⁵. Onun temel tezi ise, objektif görüşler içerisinde ortaya çıkıp gelişen duyumun saf izlenim için yeterli olduğu görüşünün yetersizliklerini, hatta bütün bir fenomenal dünya için geçersiz olduğunu ortaya koymaktır.

1.2.3. Öznenin ve Şeylerin Doğal Tavrıla Bağının Kesilmesi:

Fenomenolojik İndirgeme

Fenomenolojik indirgeme (la réduction phénoménologique) fenomenolojinin uygulanabilmesi için geliştirilen bir yöntem olup fenomenolojinin temel evrelerinden ikincisidir. Yukarıda da tartıştığımız gibi fenomenolojik tavrın yöneldiği alanın doğal tavrın yöneldiği alan gibi hazır olmaması, fenomenolojik alanın özel bir çaba ile elde edilmesi zorunlu kılmalıdır. Bunun için tamamıyla fenomenoloji felsefesine özgü bir yöntem gereksinim vardır. İşte bu yöntem fenomenolojik indirgemedir. Fenomenolojik indirgemeyle hem öznenin hem de şeylerin doğal tavrı ile ilişkisinin kesilmesi amaçlanır. Bu doğrultuda fenomenolojik indirgemenin doğru olarak işleyebilmesi için öncelikle kendine özgü felsefi bir tavır olan yönelmişliğin varolması gerekir. Bilinç, kendisine bir verilmişlik olan nesne üzerinde fenomenolojik indirgeme uygulayarak dünyaya/“Varlık”a açınır. Bu açınmayla bilinç, özlerle doğrudan buluşarak onlarla baş başa kalır, “Varlık”ın özsel anlamını ortaya koyar. O zaman indirgemenin fenomenolojik indirgemedan önce kazanmış olduğu ilk anlam, herhangi bir nedenden dolayı “Varlık”ta yaratılmış olan çokanlamlılığı epistemolojik ve mantık açısından tek anlamlılığa düşürme eylemidir¹¹⁶. Yani bilincin, nesnenin ilk anlamıyla yüzleşmesidir. Bunu destekleyecek biçimde fenomenolojik indirgeme ise, bilince konu olan nesneyi görme eylemidir. Ancak böyle bir görme, duygusal, deneysel, bir görme değil, “doğrudan doğruya ‘görme’dir”. Bu “görme”, hangi biçimde olursa olsun, bilincin ilk elde özgün olarak, katışıksız verdiğini görmektir¹¹⁷. Fenomenolojik indirgeme, bir tür bilinçsel deneyimdir. Bilinci, fenomenlerin spesifikliğini ve çeşitliliğini öğrenmekten alıkoyan kritik edilmemiş ön yargılardan kurtararak, onu genişletilmiş ve derinleştirilmiş olan anlık deneyime ulaştırmaya ve bu deneyimin daha sağlıklı bir

¹¹⁵ Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s.32.

¹¹⁶ Lalande, A., *Ags.*, ss.898–899.

¹¹⁷ Husserl, E., *Idées*, s.66.

biçimde tanımlanmasını sağlamaya çalışır. Fenomenolojik indirgeme, modern bilimlerde bilinen indirgemecilik değil, aksine onun tam tersi olup, yine onun tam tersini yapmayı amaçlar. Buradaki indirgeme hiçbir biçimde bilimlerde olduğu gibi azaltma anlamına gelmez, yalnızca transandantal bir alana götürülmeyi dile getirir. Bu yüzden fenomenolojik indirgeme, doğal tavırla değil, fenomenolojik bir tavırla çalışır.

Fenomenolojik indirgeme hemen gerçekleştirilebilecek basit bir deneyim değildir. O, fenomenologdan öncelikle üstün, yorucu bir çaba ve ustalık, sonra ise Husserl'in de dile getirdiği gibi kendine özgü iki adımını tam olarak gerçekleştirilmesini ister. Fenomenolojik indirgemenin bu iki adımı, fenomenolojik indirgeme (la réduction phénoménologique) ve eydetik indirgeme (la réduction éidétique)'dir. Husserl, fenomenolojik indirgemeyi *Idées*'de (1903)'de, eydetik indirgemeyi ise *Logische Untersuchungen (Mantık Araştırmaları)* (1901)'de ele alıp, gittikçe geliştirerek inceler. Fenomenolojik yöntemin ilk adımı olan fenomenolojik indirgeme, zihinsel edimlerin, bu edimlerle ya da dünyadaki nesnelerin varoluşuyla ilgili kavram ve ön kabullerden bağımsız betimlenmesini tanımlar. Başka bir deyişle fenomenolojik indirgeme, incelenmemiş varsayımların ve her türlü ön kabullerin bir tarafa bırakarak bilince yansıma hali öncesinde tecrübe edilen fenomenleri bir tür eleştiri süzgecinden geçirmektir. Yani fenomenolojik indirgemeyle transandantal özler, *noesis*, *noema* ve *hyle* açığa çıkarılır. Fenomenolojik indirgemeyle, “artık aşkın olandan hiçbir şey taşımayan bir saltık verilmişliği elde” edilir. *Ben*'in, dünyanın ve *Ben* yaşantısının varlığından kuşkulandığımızda, söz konusu olan yaşantı tamalgı fenomenini verir. Bu fenomen “algıyı benim algı olarak kavrayan” fenomendir. “Sonra saf fenomeni elde etmek için yeniden *Ben*in, aynı biçimde zamanın, dünyanın varlığından yine kuşku duymam ve böylece bir saf fenomeni, saf *cogitatio*yu ortaya” çıkarırım¹¹⁸. Her fenomenolojik indirgeme yolunda her psikolojik yaşantıya kendi içkin özünü mutlak verilmişlik olarak ortaya koyan saf bir fenomen karşılık gelir. Fenomenolojik indirgemeyle ortaya çıkan bu saf fenomen ve *cogitatio* Descartes'in *cogito*'suyla ortaya çıkan şeyler değildir. Descartes bunlara yöntemsel bir kuşkuyla ulaşırken Husserl fenomenolojik indirgeme ile ulaşır.

Husserl'e göre, saf içkin olan her şey, ister içkin olarak isterse aşkın olarak verilmiş olsun fenomenolojik indirgemeyle belirlenir. Fenomenolojik indirgemedeki bu

¹¹⁸ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.69.

özel belirleme, “aşkın nesnelerin sözde verilmişlikleri ile fenomenin kendisinin saltık verilmişliği arasındaki farkı”¹¹⁹ görmemizi sağlar. Bu görme, bize “saf bilgi alanı”nın varlığını ortaya çıkarır. Bu alan üzerinde de saf fenomenlere ilişkin bir bilim olan fenomenoloji ortaya çıkar. İşte fenomenoloji bu “saf bilgi alanı” üzerine kurulacaktır. Fenomenolojik indirgemeye elde edilen bu saf fenomenler alanı Herakleitosça durmaksızın akıp gidecek olan ebedi fenomenler alanıdır. Bu akış içerisinde bilinç durmaksızın bu şeyler üzerinde hareket ederek bu saf fenomenlere nüfuz etmeye çalışır. Böylelikle onunla “saf bilgi fenomenlerinin öz öğretisi olarak bilgi fenomenolojisi” amaçlanıp kurulmuş olunur¹²⁰.

Fenomenolojik indirgemenin gerçekleşebilmesi için bilince konu olan bir verilmişliğin var olması gerekir. Yani transandantal indirgemenin önce transandantal mutlak varlık alanının olması gerekir. Bu verilmişlik şey, Husserl’de olduğu gibi Merleau-Ponty’de de en başta “dünya”, “yaşantı” ve “fenomen”in kendisidir. Hem “dünya” hem de “indirgemeye uğratılmış bir fenomenin verilmişliği, saltık ve kuşku taşımayan bir verilmişliktir.”¹²¹ Fenomenolojik indirgemeye elde edilen fenomen *cogito*’nun aksine mutlak ve kuşku taşımayan bir verilmişliktir. Bu verilmişlikle bilinç, kendisini dilsel ifadelerle sergileyen mantıksal biçimler yoluyla *cogitationes*in ötesine geçer. Fenomenoloji için bu bir süper artı olmasına karşın o orada kalmaz, *cogitationes*e yüklemli düşünmeyle yenileri katılarak devam eder. Böylelikle fenomenolojik indirgemeye elde edilen herhangi bir bilgi, “... *genelliklerin, genel nesnelerin ve genel nesne durumlarının, saltık kendinde verilmişliğe ulaşılabileceği bilgisidir*. Bu bilgi, bir fenomenolojinin olanaklılığı için hayati önemdedir.”¹²²

Husserl fenomenolojisinde verilmişlik, sadece duyu organlarıyla algıladığım dünya ve ona konu olan nesneler değildir. Onda varlık, “yaşantı” ve “şey” olarak, yani “bilinç” ve “realite” olarak birbirinden kesin olarak ayrılır. Bu yüzden Husserl, iki mutlak verilmişlik olan “görünenin verilmişliği” ile “nesnenin verilmişliğini” birbirinden ayırmak gerektiğini savunur. O, bu tezini *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te şöyle anlatır: “... iki saltık verilmişlik vardır: Görünenin verilmişliği ve nesnenin verilmişliği; bu içkinliğin içindeki nesne ise reel anlamda içkin değildir; nesne, görünüşün bir parçası değildir, yani sürmekte olan sesin geçmiş evreleri şimdi hâlâ

¹¹⁹ Husserl, E., Agy., s.70.

¹²⁰ Husserl, E., Agy., s.72.

¹²¹ Husserl, E., Agy., s.75.

¹²² Husserl, E., Agy., s.76.

nesneldir; ama görünüşün şimdi evresinde reel olarak içerilmiş de değildir. ...”¹²³ Kendi kendine verilmişlik nereye kadar gider? Husserl’e göre, kendi kendine verilmişliğin gideceği alanla ilgili bir sınırlılık yoktur. “Kendi kendine verilmişlik nereye kadar giderse, bizim fenomenolojik alanımız, saltık açıklık alanı, hakiki anlamda içkinlik alanı da oraya kadar gider.”¹²⁴ Ayrıca kendi kendine verilmişlik, *cogitation*un verilmişliğinin ve onu genelliğinde kavrayan ideleştirmenin içinde değildir. Kendi kendine verilmişlik bir anlamda *cogitatio*da açığa çıkar ve kendini gösterir. Çünkü mutlak olarak verilmiş olan bir verilmişlik ve onun geçerliliği sınırsız bir ilerlemedeki bilgi sürecindeki verilmişlikleri de verecektir. Yani bilme edimi *cogitatio*da yaşantı olarak vardır, reel olarak değil ya da reel olarak onun içinde bulunan bir şey olarak değil. İşte burada yaşantı kendini öncelikle *cogitatio*da gösterecektir. Bu yolla elde edilen bilgi ikinci anlamda aşkın bilgidir. Bu anlamdaki aşkın bilgi ise, “... apaçık olmayan, nesneye yönelen veya onu varsayan, ama *kendisini göremeyen* her türlü bilgi[dir]. ... Bu bilgide, hakiki anlamda verilmiş olanın üstüne, *doğrudan görülenin ve kavranılanın dışına...*” çıkarız¹²⁵.

Husserl *cogito*’nun karşısına “yaşantı”yı koyar. Yaşantı *cogito*’nun aksine mutlak varlık olarak verilmiştir. Her zihinsel yaşantı ve her türlü yaşantı, saf bir görme ve kavramının nesnesi yapılabilir. Çünkü görmeye yaşantı, mutlak verilmişliktir. “O, varlığından şüphelenmenin hiçbir anlam taşımadığı, bir varolan olarak, bir orada duran olarak verilmiştir. ...”¹²⁶ Ben, onun ne tür bir varlık olduğunu ve bu varlık biçiminin diğer varlık biçimleriyle ilişkisi üzerine, verilmişliğin de ne anlattığıyla birlikte düşünebilirim. Hatta “refleksiyonu sürdürerek bu verilmişliğin, yani bu varlık biçiminin kurulduğu görmeyi görebilirim.”¹²⁷ Yaşantı gibi bir verilmişlik olan şeyler, görülebilecek biçimde orada durmaktadırlar. Ancak belirsiz anlamlandırmalarla, boş düşüncelerle ya da birbirlerine indirgemeye onlar hakkında konuşamayız. Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’teki söyleyişiyle, ancak fenomenolojik indirgemeye, “... onları görürüz ve onları görerek onların özünü, kuruluşunu, içkin özniteliklerini ortaya çıkarırız ve konuşmamızı, saf ölçme olarak, görülene uygun olarak tüm açıklığıyla yapabiliriz. Ama bu da, öz kavramının ve öz bilgisinin açıklanmasıyla

¹²³ Husserl, E., Agy., s.40.

¹²⁴ Husserl, E., Agy., s.39.

¹²⁵ Husserl, E., Agy., s.62.

¹²⁶ Husserl, E., Agy., s.58.

¹²⁷ Husserl, E., Agy., s.58.

yapılacak ek açıklamalar gerektirecektir.”¹²⁸. Yaşantı üzerine düşünebilirim, ancak, onun ne olduğuyla ilgili kesin bir bilgi ileri süremem. Çünkü yaşantı, mekâna bağlı olmadığından üç boyutlu değildir, görünmezdir. Yaşantı görünmez olduğundan onun hakkında görünen bir nesne gibi fikir ileri süremem. Yalnızca fenomenolojik indirgemeye onun hakkında bilgi elde edinebilirim. Bu da gösteriyor ki, şeyin kavranılması ile *yaşantının* kavranılması birbirinden temelden farklıdır. Şeylerin varlığını garanti edecek bir kesinlik yokken yaşantı kendi mutlak varlığını garanti edebilir. Yaşantılar yalnız bir *Ben*’e görünebildikleri halde, şeyler birçok *Ben*’ler tarafından kavranılabilirler. Bunu olanaklı kılmayan transandantal *non-sensitir*. Şeyin verilmiş olması, onun varlığını gerektirmez. Şey alanında her şey görelidir; deney ile elde edilen bir şey yine deney ile ortadan kaldırılabilir. Ancak böyle bir şey yaşantı alanında olup bitmez. Mutlak varlık (saf bilinç) “alanında, zıtlık, görünüş ve başkalığın yeri yoktur. Bu alan mutlak bilginin alanıdır.”¹²⁹

Husserl, fenomenolojik indirgemeye elde edilen bilgiyi daha ayrıntılı olarak açıklayabilmek için, bu yolla elde edilen bilgiyi kırmızı rengi üzerinde örneklendirir. Kırmızıya ilişkin birçok veya tek bir görüye sahibim. Masamın üzerindeki bir kurutma kâğıdının kırmızılığındaki ya da vazanın içerisindeki bir demet kurutulmuş güllerin kırmızılığındaki gibi, saf içkinliği elimde tutuyorum. Bunlardan hareketle “aşkın bir şey olarak tamalgılanacak başka anlamlarını bir yana bırakıyorum ve saf görmeye kırmızı düşüncenin anlamını, in specie [tek olarak] olarak kırmızıyı, şu ve bu görmede *kendisiyle özdeş geneli* kavriyorum.” Hatta bu görmede eğer bize aynı anda iki çeşit kırmızı da verilse, onların birbirlerine benzer olduklarını, “şunun ve bunun diğerine benzer olduğunu, bu belirli tek tek kırmızı fenomenlerin değil, ama türlerin, tonların benzer olduğunu” da söyleyebiliriz¹³⁰. Artık, görülen tek tek nesneler ya da birçok nesne değil, kırmızının kendisidir. Kırmızının kendisinin özü gereği ne olduğunu, onunla ne kastedildiğini kavrarım. Kırmızı rengini belli bir kırmızı renk(ler)den hareket ederek veri haline getirebilirim. Bu saf görmeye elde edilen bilgidir. Bu saf görmeye elde edilen bilgidir. Kırmızı rengiyle ilgili bu indirgeme ayrıca bir öz çözümlemesidir, yani eydetik indirgemedir. İşte eydetik indirgeme sonucu elde edilen kırmızı fenomeni mutlak verilmişliktir. Mutlak verilmişlik en son şeydir. Kırmızı

¹²⁸ Husserl, E., Agy., s.58.

¹²⁹ Mengüşoğlu, T., Agy., s.17.

¹³⁰ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.81.

fenomenini görsem de görmesem de onun üzerinde konuşabilirim. Aynı biçimde kırmızının çeşitli görünüşleri üzerine de konuşabilirim, onun görülmesine bakabilirim. Böylece kırmızının kendisinin görülmesini görmeye kavrayabilirim. Çünkü kırmızı fenomeni verilmişliğiyle yadsınmayacak kadar karşımdadır, her görüntüsüyle açık ve seçik olarak oradadır. Eğer kırmızıda yadsınacak bir durum varsa, bu, doğal algı ile modern bilim algısından kaynaklanmış olup, “kendinde verilmişliği yadsımak, tüm son normları, bilgiye anlam katan tüm temel ölçütleri yadsımak anlamına gelir. ...”. Bu yadsımaya ve kuşkuculuğa “yalnızca temelleri *gören*, görmeye, bakmaya, apaçıklığa anlam katan kişi” karşı çıkabilir¹³¹. Fenomenolojik indirgemeyle *cogitationun* apaçıklığını saptadıktan sonra, rengi algılayacak ve indirgeme yapacak saf fenomeni, yani rengi elde ederiz. Sonra saf soyutlama¹³² yaparak “fenomenolojik renk”in kendisine, öze ulaşırız. Kırmızı rengi örneğinde olduğu gibi görülen, tasarımılanan ve düşünülen her bilgi nesnesi apaçık bir verilmişliktir. Örneğin algıladığım bir şey olan şu ev, bir aşkınlık ve verilmişliktir. Yine dış dünyada algıladığım şeyler kadar, Aziz George adlı bir şövalyenin ejderhayı öldürmesi, sembolik düşünmede 2 x 2’nin 4 olduğunu ve “yuvarlak bir dörtgen” düşünmem de apaçık bir verilmişliktir. Onları sezgi olmaksızın fenomenin reel içeriğine göre betimleyebilirim. Çünkü “yuvarlak bir dörtgen” düşünme “fenomenini reel içeriğine göre betimleyebilirim; ama yuvarlak dörtgen onun içinde bulunmaz; fakat onun düşünüldüğü ve bu şekilde düşünülene bu tür yuvarlaklık ve dört köşeliliğin yüklendiği veya bu düşünmenin nesnesinin yuvarlak ve aynı zamanda dört köşeli olduğu apaçıktır.”¹³³ Bilgi fenomenindeki verilmişlik, bir düşünme fenomenindeki verilmişliktir. Öz incelemesinde öncelikle bu mükemmel karşılıklı ilişki araştırılmalıdır.

Kırmızı örneği bize gösteriyor ki, fenomenolojik indirgeme öncelikle transandantal bir bilince geri dönüştür. Bu geri gidişte “bilincin önünde dünya kendini mutlak bir saydamlıkla” açar¹³⁴. Bu saydamlığı da bilimin bölüp parçalayıp çözümleyerek, durdurup hesaplayarak değil, “... *görerek, aydınlatarak, anlam*

¹³¹ Husserl, E., Agy., s.86. Kırmızı örneğiyle ilgili krş.: Merleau-Ponty, M., PP, ss.V–VI.

¹³² Felsefede soyutlama ve genelleme sorunu tümeller sorunu içerisinde İlkçağ’dan itibaren hâlâ tartışılan en temel sorunlardan biridir. Başta Aristoteles olmak üzere onun çıkırında giden bazı filozoflar soyutlama ile genellemeyi bir tutarlar, bunlar arasında bir fark görmezler. Husserl aksini iddia eder. Ona göre, genel özler soyut değildir. Kırmızı rengi gibi genel nesneler soyut nesneler değildir. Kırmızıyı kırmızı olarak veri haline getirmek için, tek bir kırmızı nesnesini hareket noktası olarak almak zorundayız. “Ancak bu şekilde genel olana varabiliriz. Bunu sağlayan ideleştirme atkıdır. Bu akt bizi individuel kırmızıdan, bütün individuel kırmızıları içine alan genel olan kırmızıya götürür.” Mengüşoğlu, T., Agy., s.5 ve 2 No’lu dipnot.

¹³³ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.96.

¹³⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.V.

belirleyerek ve bu anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeye yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz.”¹³⁵. Çünkü fenomenoloji nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter. O halde fenomenoloji modern bilimlerin aksine, tamamen başka anlamda, başka ödevleri, başka yöntemleri olan bir bilimdir. Ona özgü olan bu görme ve ideleştirme işlemi ile akıl ve bilgi eleştirisi başka bilimlerde yoktur, bilimlerdeki gibi şeyler üzerinde bir sınırlandırma yapmaz. Fenomenolojik indirgemedeki sınırlandırma, *cogitatio* alanı ile sınırlandırma değil, tam aksine saf verilmişlik alanıyla sınırlanmadır. Husserl bu sınırlanma durumunu *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te şöyle anlatır: “... fenomenolojik indirgeme hiç de araştırmayı reel içkinlik alanıyla, reel olarak sınırlanmış *cogitatonun* saltık alanıyla sınırlama anlamına gelmez; fenomenolojik indirgeme asla *cogitatio* alanı ile sınırlanma anlamına gelmez, tam aksine saf verilmişlik alanıyla sınırlanmadır; üzerine yalnızca konuşulmayan ve yalnızca kastedilmeyen şeyler ile algılanan şeyler alanıyla sınırlanma değil, tam da kastedildiği anlamda verilmiş olanın ve kastedilmiş olan şeylerin verilmiş olmadığı, kesin anlamda kendisi verilmiş olan şeyler alanıyla sınırlanmadır. ...”¹³⁶

Eydetik indirgeme (la réduction éidétique)¹³⁷ ise fenomenolojik indirgeme sonucu elde edilen nesnelerde olanaklı olduğu kadar saf olan özlerin yakalanması sürecidir. Yani bilincin, nesnelerde özsel fenomenleri elde edebilmesi için kullanılan yöntemdir. Eydetik indirgeme, indirgemeye konu olan nesnenin dışında başka hiçbir şeyi görmemektir. O, bir çeşit meditasyondur, bir bilinç etkinliğidir. Doğal tavırda bilinç edilgen iken, eydetik indirgemedede ise bilinç, fenomenolojik tavrın bir sonucu olarak etkin ve yönelimsel bir tavır içerisindedir. Özün ortaya çıkarılması bilinçte hemen gerçekleşmez. Özün ortaya çıkarılması için, güçlkle ve adım adım oluşan bir süreci gerçekleştirmek gerekir. İşte “Husserl bu sürece, özü gösteren çeşitli sözlerden

¹³⁵ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, ss.82–83,.

¹³⁶ Husserl, E., Agy., s.85.

¹³⁷ Husserl *eydetik* terimini Platon felsefesindeki *idea* (ἰδέα) sözcüğünden ödünç alarak geliştirip kullanmıştır. Eski Yunancada *idea*, *eidos* (εἶδος)’un çoğuludur, onunla aynı anlama gelmektedir. *Eidos* ise Yunanca *eidein* (εἶναι) fiilinin adlaştırılmış halidir. Her ikisi de ezeli-ebedî doğa, doğru ve kesin bilginin nesnesi, nesnelerin ilk örnekleri, form, doğa, biçim, öz, tür, düşünce gibi anlamlara gelir. Husserl fenomenolojisinde de *eydetik*, *idea*’yı çağrıştıracak biçimde mutlak öz, biçim anlamlarına gelmektedir. *Eydetik indirgeme* ise, özyönelik indirgeme demektir. Geniş bilgi için bk.: Sahakian, William, *Felsefe Tarihi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s.297; Goblot, E., Agy., ss.273–275 ve Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.194.

biri olan ‘idea’ ile ‘eidos’tan kurduğu *ideation*” ya da eydetik indirgeme adını verir¹³⁸. O halde eydetik indirgeme, *eidos* (öz)’e indirme, öze geri götürme demektir. Eydetik indirgemeyle elde edilen özler, immanent özler olup, onunla bu özlerin (nesnenin) bilinçteki tanımlaması yapılır. Bu tanımlamayı bilinç, kendi içinde kendisinin kurduğu nesneyi bir başka bilinç edimine nesne kılarak yapar, soruşturur, araştırır ve anlamlandırır. Sonunda eydetik indirgeme bilinci *eidosa* kadar götürür. Böylelikle özler kadar, matematik, geometri ve mantık gibi eydetik bilimler (öz bilimleri) de elde edilmiş olunur. Ancak Husserl’e göre, bu özler belli bir varlık biçimi olmasına karşın, dış dünyadaki nesneler gibi göz önünde olan, ortada bir varlık değildir.

Eydetik indirgeme, bilincin özlere ve bu özlere anlam yüklediren kendi temeline kadar inmesi evresidir. Bu yolla bilinç, “ferdî tecrübe içerisinde, fakat ampirik olmayan bir tavırla, bu deneyimin ortaya çıkış şartlarını paranteze alarak, öze, yani ortaya çıkan olgunun” anlamına gider¹³⁹. Burada gündelik yaşam kadar her türlü psikolojik ve olgusal deneyim biçimleri de paranteze alındığı için, gerek pozitivist gerekse ampirist ve natüralist gözlemlerin ötesine geçilebilmektedir. İşte bu deneyimin bireysel ve somut şartları, bizi, bilinci ve de felsefeyi özlerin bilgisine götürür. Bunu da yapacak olan yalnızca ve yalnızca varlığı kesin olan öznedir.

Görüldüğü gibi fenomenolojik indirgeme ile Kant’ın kendinde-şeyleri gibi aşkın olan her şeyin, ayrıca bilimsel ya da mantıksal çıkarsama yoluyla üretilen başka tüm şeylerin irdeleyip sorgulamadan dışlanmalarıdır. Buna karşılık eydetik indirgeme ise *a priori* sezgi yoluyla, iç algı ve dış algı aracılığıyla kendilerine bakmakta olduğumuz nesneleri doğrudan doğruya bilincimize göründükleri yolda ulaşıp onları kavramak için yapılan bir tür soyutlamadır. Ancak transandantal nesneleri, saf özleri doğrudan doğruya bilincimizin bir parçası olarak bilemeyiz. Buna karşılık eydetik indirgeme ile saf özlerin temelinde yatan ideaları soyutlama yöntemi yoluyla bilebiliriz. Eydetik indirgeme aracılığıyla yapılan soyutlama, öz bilinçte bulunan fenomenlerin anlaşılabilir yapısıdır. Zaten Husserl’in “... fenomenolojiyi özlerin öğretisi ya da bilinçte bulunan fenomenlerin anlaşılır yapısı ...”¹⁴⁰ olarak görüp tanımlaması da bu yüzdendir.

Merleau-Ponty’ye göre, Husserl fenomenolojik indirgemeyi transandantal gördüğü kadar zorunlu olarak eydetik de görmüştür. O, bu tespitini *Phénoménologie de*

¹³⁸ Uygur, Nermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998, s.63.

¹³⁹ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.62.

¹⁴⁰ Sahakian, W., Agy., s.297.

la perception'da dile getirerek, bu durumun doğurabileceği olası sorunlara da dikkat çeker: "... bu demektir ki, dünya ile ilgili algımıza; onu dünyanın bu teziyle, bizi tanımlanan dünyaya gösterdiğimiz bu ilgi bir tutmaktan vazgeçmeksizin kendisini bir gösteri gibi ortaya koymak üzere bağlanmamızın berisine çekilmeksizin, varoluşumuzun doğasına, Dasein'dan Wesen'e geçmeksizin felsefi bakışı uygulayamayız. ..." ¹⁴¹ Çünkü öncelikle bilincin saf özlere ulaşması gerekir. Bu da eydetik indirgemeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak bu sürecin işleyişinde öz amaç değil, bir araçtır. Fenomenolojinin onlara başvurma zorunluluğu, felsefenin özleri nesne olarak gördüğü anlamına gelmez. Tersine dünyanın içinde bulunan varoluşumuzu, içinde bulunduğu haliyle tanıyabilmek için özlere başvururuz. O halde eydetik indirgeme, "... dünyayı, kendi kendimize her dönüşümüzün öncesindeki haliyle ortaya çıkarmanın kararlılığıdır; bilincin düşünülmeyen yaşamıyla refleksiyonu eşitlemenin tutkusudur. ..." ¹⁴². Bu da ancak bilincin eydetik indirgeme içerisinde saf özlere inmesiyle gerçekleşebilir. İşte o zaman da bilinç dünyaya açılır. Bu açıklamada, yani dünyanın varoluşunda eydetik indirgeme, kesin bir alan içinde mantıkî olarak geri çekilmez. Tam tersine dünyanın varolmasında başkasına aktarılamaz geri dönüşü temsil eder. Kısaca Merleau-Ponty'nin deyimiyle eydetik indirgeme, adeta "olanaklıyı gerçeğe dayandıran fenomenolojik bir pozitivizmin yöntemidir." ¹⁴³. Bu bakış açısının bir sonucu olarak o, indirgemeyi, Husserl'i de çağrıştıracak biçimde, "... dünya ile bilincin kendiliğinden olan (spontané) bağlarını, onları bağlamak için değil, ama onları anlamak için askıda koymaktır. ..." diye tanımlamaktadır ¹⁴⁴.

Husserl, eydetik indirgeme sayesinde fenomenolojiyi *a priori* sezgisel bilimin altında yeniden yapılandırır. Ampirik ben'in dahi olabilir varyantlarının hepsini kucaklayan transandantal egonun evrensel özlerin yapısını meydana çıkarır. Eydetik indirgeme ampirizm ve pozitivizm gibi belli bir özü değil, evrensel *a priori*yi inceler, "tasarlanabilen" nesneleri değil. Onun için fenomenoloji eydetik indirgeme sayesinde transandantal özün üzerine atılan her ampirik tezi eleyerek gerçek anlamda özlerle ilgili evrensel temel yasaları ortaya çıkarır. Ampirizm ya da pozitivizm gibi yasalar koymaz, özlerle ilgili var olan yasaları açığa çıkarır ¹⁴⁵. Transandantal indirgeme ile eydetik

¹⁴¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.IX.

¹⁴² Merleau-Ponty, M., Agy., s.IX.

¹⁴³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XII.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, M., CS, s.404.

¹⁴⁵ Husserl, E., Idées, ss.60-61.

indirgeme birbirlerinden bağımsız işler. Her iki indirgeme arasında bir öncelik-sonralık bağıntısının varolması gerekmez. Ancak Husserl gibi bazı fenomenologlarda her ikisi birlikte iş görebilir.

Husserl fenomenolojik düşünme biçiminin ne olduğunu tartışırken yer yer Descartesçı *cogito*'ya göndermeler yaparak, *cogito*'yu kendi felsefesinde dünyaya açılmasında önemli bir dayanak görmesine karşın, *cogito*'nun bu açılımı sağlayamadığını, bu yüzden bilinç dünya ilişkisini açıklayamayarak askıda kaldığını söyler. Ona göre Descartes'in *cogito*'da kuşkunun sonuna kadar gitmesi anlamsızdır. *Ben*, çeşitli hata ve yanılma olasılıklarını düşünerek öyle bir kuşkucu çaresizlik içerisine düşmüştür ki, sonunda hiçbir şeyden emin olamayacağını, kendisi için her şeyin kuşkulu olduğu sonucuna varmıştı. "... Ancak her şeyden kuşku duyamayacağım da açıktır; çünkü ben her şeyin kuşkulu olduğu yargısında bulunuyorsam, benim böyle bir yargıda bulunduğum kuşku taşımaz; bu nedenle evrensel bir kuşkuyu sürdürmek istemek anlamsız olacaktır. ..."¹⁴⁶ *Cogito*'daki temel verilmişlikte *Ben*'i emin kılan açık ve seçik algı (*clara et distincta perceptio*)'dır. Oysa Husserl'e göre, Descartes, bunu, açık ve seçik algı ile gerçek olarak aşamamıştır, bu ancak fenomenolojik indirgemeyeyle aşılabilir. Fenomenolojik indirgemeye Descartes'ın bahsetmiş olduğu açık ve seçik algı ondan daha açık ve derin bir biçimde kavranılacaktır. Doğrudan görme ve kavramayla *cogito*'yu kavırıyoruz. Çünkü "... Şeylerin aşkınlığı onları sorgulamamızı gerektirmekte. Algının nasıl aşkın olana uygun düşebileceğini anlamıyoruz, ama algının, reflektif ve saf indirgemeye uğramış içkin algı formunda, içkin olana uygun düşebileceğini anlıyoruz. ..."¹⁴⁷. *Cogito*'da saf görmek gerçekleşmez. Buna karşılık fenomenolojik indirgemedede saf bir görme edimi vardır ve bu mutlak apaçıklıktır. Bunun için saf görme kendini sınırlandırmaz. Saf görme kendini sınırlandırmadığına göre, *Ben* de kendisini *cogitationun* fenomenolojik verilmişlikleriyle sınırlandıramaz.

Fenomenolojik indirgemedede psikoloji gibi hareket edilmez. Fenomenolojik indirgemedede psikolojinin tersine zihinsel edimlerin nedenleri, sonuçları ve bu edimlere eşlik eden fiziksel unsurlar dikkate alınmaz. Buna rağmen bu süreçte nesneler tamamıyla ortadan kalkmaz. Çünkü incelenen nesne her zaman gerçek bir varlık olmayabilir. Yani "bu, "açıkça" sırf bir hayal de olabilir; deneyim alanında yer almayan,

¹⁴⁶ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.56.

¹⁴⁷ Husserl, E., *Agy.*, s.74.

var olmayan bir hayal” de olabilir¹⁴⁸. Yani fenomenolojik indirgemedede düşünilen nesneler her zaman gerçek değil, gerçek dışı da olabilir. Örneğin anka kuşunun, devin varlığına inanılabilir, ya da aslan başlı at ve kırmızı kargalar düşünülebilir. Tüm bu nesneler doğa bilimlerindeki nesneler ya da matematiğin nesneleri gibi var oldukları varsayılmaksızın yalnızca birer fenomen olarak betimlenirler. Bu yüzden bilinçsel edimlerin betimlenmesi, gerçek olsun olmasın bilincin konusuna giren tüm nesnelerin betimlenmesini içerir. Fenomenolojinin fenomenleri bu kavramsal evrenselliği bakımından irreal (irréal)’dır. Fenomenoloji reel fenomenleri değil, irreal fenomenlerin öz bilgisini araştırır. Fenomenolojik indirgeme yoluyla temizlenen fenomenler, artık, irrealitelerdir. İşte fenomenoloji modern bilimler gibi reel olayları değil, bu irrealiteleri öz olarak kavrar. O zaman bir başka tanım olarak diyebiliriz ki, fenomenolojik indirgeme, kendi kendine verilmişlik olanın çerçevesinde gerçekleşen görmeyle ortaya çıkarılan çözümsel bir betimlemedir. Fenomenolojide indirgeme bir değil, birdenbirdir. Bilincin temas içerisinde olduğu her alanda indirgeme söz konusudur.

Merleau-Ponty, fenomenolojik indirgemenin fenomenolojideki yeri ve önemini belirttikten sonra, “fenomenolojik indirgeme, varoluşçu bir felsefenin formülüdür” der¹⁴⁹. Örnek olarak da kendi fenomenolojik ontolojisinden önce Heidegger’in “Dünya- içinde-varolmak” (In-der-Welt-Sein) deyimini vererek, bu sözde fenomenolojik indirgemenin kendisini apaçık olarak gösterdiğini söyler. Merleau-Ponty’ye göre, indirgemenin fenomenlerin betimlenmesinde önemli bir yöntem olmasına karşın, tam bir indirgemenin yapılması olanaklı değildir. Tam bir indirgemenin olanaklı olamamasının nedeni ise mutlak bir bilincin varolmamasıdır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Eğer mutlak bilinçler olsaydı, fenomenolojik indirgeme sorunsal olmayacaktı. Fakat tersine mademki biz dünyadayız, mademki refleksiyonlarımız kendisine düzen getirmek istedikleri zamansal akımın içinde yer alıyorlar (mademki onlar, Husserl’in dediği gibi *sich einströmen* [topluca akıyorlar]) öyleyse tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünce”, yani fenomenolojik indirgeme yoktur¹⁵⁰. Böylelikle Merleau-Ponty mutlak bilinç görüşünde olduğu gibi fenomenolojik indirgemenin tanımı ve nasıl uygulanabileceği noktasında Husserl’den ayrılmaktadır. Bu bağlamda Husserl’de fenomenolojik

¹⁴⁸ Husserl, E., *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s.57.

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.IX.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.IX.

indirgeme özelde doğal davranışın parantezleri arasında bir konum olarak tanımlanmasına karşılık¹⁵¹, Merleau-Ponty’de böyle bir tanımlanmaya gidilmez. Çünkü Merleau-Ponty, fenomenolojik indirgemedede olduğu gibi neyin paranteze alınıp alınmayacağı noktasında ondan ayrılmaktadır. Aslında Husserl de fenomenolojide tam bir indirgemenin olanaksızlığının farkındadır. Felsefesinin hemen başlangıcında fenomenolojik indirgemenin olanağını sorgulaması bunun bir işaretidir. O, açıkça dile getirmese de fenomenolojide tam bir indirgemenin olamayacağının işaretini bu sorgulamalarla önceden bildirmektedir.

Tam bir fenomenolojik indirgeme ve eydetik indirgeme yapılsa bile özlerin son derece karmaşık olmalarından dolayı birbirleriyle ayrıştırabilmesi ve anlaşılabilir bir hale getirilebilmesi güçtür. Heidegger de bu güçlüğü gören filozoflardan biridir. O, bu güçlüğü özellikle *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında yorum (hermeneutik) ile gidermeye çalışmıştır. Heidegger’e göre, Descartes *Meditasyonlar* (özellikle birinci ve altıncı meditasyonlar) da “ben ve dünya” sorununu sadece dile getirmekle yetinmiş, bu sorunu çözebilecek yeni bir adım atamamış, tam tersine sorunun daha da sorunsal bir hal almasına neden olmuştur: “... Dasein’in asli ontolojik sorunsalını açığa çıkartma şansını elinden almış, dünya fenomenine yönelen bakışını engellemiş ve “dünya”nın ontolojisini, belirli bir dünya-içindeki varolanın ontolojisine duhul ettirmek durumunda bırakmıştır.”¹⁵² Hermeneutik fenomenoloji ile ögeler ve özler birbirleriyle ayrıştırılarak anlaşılabilir bir hale getirilir. Ancak burada hermeneutik fenomenoloji ile indirgeme, dolayısıyla Husserl’in transandantal fenomenolojisi aynı şey değildir, her ikisinin de birbirlerine karıştırılmaması gerekir. Hermeneutik fenomenolojide doğrudan bilme söz konusu iken indirgemedede dolaylı bilme söz konusudur. Buna rağmen Husserl’de “dünya”nın modern bilim ve felsefe karşısında yeniden kendine dönüşü ve anlamını kazanması fenomenolojik indirgemeyeyle gerçekleşir. Aynı biçimde Merleau-Ponty’de de hem “beden”in bizzat kendisi üzerine düşünüşü ve gerçek doğasına yönelmesi hem de “beden”den “dünya”ya geçişi bir yönelmişlik içerisinde fenomenolojik indirgemeyeyle gerçekleşmektedir. Fenomenolojik indirgemenin amacına uygun olarak, fenomenolojik düşünce (refleksiyon) ve paranteze alma, ancak bir yönelmişlik içerisinde tam olarak gerçekleşebilmektedir.

¹⁵¹ Barbaras, R., *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Librairie Phhisophique J. VRÎN, Paris 1999, s.61.

¹⁵² Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.102.

1.2.4. Mutlak Özlerin Tefekkürü: Fenomenolojik Düşünce

Fenomenolojik indirgemenin doğru ve hatasız çalışması ancak fenomenolojik düşünce (réflexion phénoménologique, fenomenolojik refleksiyon)¹⁵³ ile olanaklıdır. Fenomenolojik indirgemeye özlere varılmıştı. Fenomenolojik düşünce ise bilincin bu özlere tekrar dönmesini sağlayan evredir. Bu yüzden fenomenolojik düşünce fenomenolojik indirgemeye dayanır. Fenomenolojik indirgeme yapılmadan fenomenolojik düşünce tam olarak gerçekleşemez. Her ikisi arasında doğru orantılı bir bağıntı vardır, birbirleri için olmazsa olmaz koşullardır. Çünkü refleksif düşünce ancak “saf ben” de olanaklıdır. “Saf ben”i elde etmek için de fenomenolojik indirgeme yapmak gerekir. O halde fenomenolojik refleksiyon fenomenolojik yöntemin doğru olarak gerçekleşmesi için bir alt yöntemdir. Transandantal bir yaşantı olarak maddesel nesne üzerine refleksif bir eğilmedir. Ayrıca yaşantının özünün fenomenolojik indirgeme sonucu ortaya çıkarılarak maddesel nesnenin özünün betimlenmesi sürecidir. Mutlak bilince bağlı olan dünya (res’in dünyası) ancak bu mutlak bilincin kendi özünün kavranılmasıyla aydınlatılabilecektir. Bu aydınlatılabilmek bir anlamda özne değildir. Bilinç, ancak fenomenolojik refleksiyonla kendi üzerine dönerek, hem özne hem de nesne olabilme kapasitesini kazanır, kendi “özbilinç”ine sahip olur. O zaman refleksiyon, “*dikkatli bilinç*” olarak “bizzat kendi kendini inceleme konusu yapan öznedir”¹⁵⁴. Demek ki, fenomenolojik yöntemin doğru ve tam olarak gerçekleşebilmesi ancak fenomenolojik refleksiyonla olanaklıdır.

Fenomenolojik tavrı diğer bilimlerin tavrı birbirlerinden farklı olduğu gibi fenomenolojik refleksiyonla diğer bilimlerin refleksiyonu da birbirinden farklıdır. Örneğin fenomenolojik refleksiyon yapılmadan önce yapılan refleksiyonlar psikolojik refleksiyonlardır. Psikolojik refleksiyon fenomenolojinin konusu değildir. Refleksif psikoloji metafiziği kendisiyle özdeşleştirerek “Varlık”/dünya ile ilgili ampirik psikoloji ve Gestalt psikolojisinde olduğu gibi bilinçte yanlış bir algının ve tasavvurun oluşmasına, “içsel fenomenler”in örtük kalmasına neden olur. Böyle bir psikoloji üzerine kurulacak metafizik ya da ontoloji de hakikatin (vérité) kendisini veremez. Bu

¹⁵³ *Refleksiyon* (réflexion), düşünme, düşünce, düşünüm; yansıma, yansı gibi anlamlara gelir. Biz fenomenolojik çözümlemede ortak bir dili oluşturabilmek için fenomenolojik refleksiyon yerine “fenomenolojik düşünce”yi yeğledik. Ancak konunun akışına göre anlatımı daha da zenginleştirmek için yer yer “fenomenolojik refleksiyon” ya da “refleksif düşünce” gibi deyimleri de kullanacağız. Refleksivite/refleksiyon terimleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk.: Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s.1413 ve Aynı Yazar, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.344.

¹⁵⁴ Goblot, E., Ağı, s.429.

yüzden metafizik ve ontolojide “içsel fenomenler”in, yani “iç duyu”nun verilerini birer gerçek (réel) olarak ortaya çıkarmak için refleksif düşünceye gereksinim vardır. Yani metafizik ve ontolojide “içsel fenomenler”i tamamıyla bilinçte açık ve seçik olarak ortaya koymak için psikolojik refleksiyonları fenomenolojik refleksiyona çevirmek gerekir. Bu çevirinin yapılabilmesi için de refleksiyona fenomenolojik indirgemenin uygulanması gerekir. Örneğin “psikolojik ben”in indirgeme yapıldıktan sonra “fenomenolojik ben”e çevrilebilmesi gibi¹⁵⁵.

Fenomenolojide algı, bir şeyin algısının bizzat kendisi olduğuna göre, refleksif bakışın bir sonucu olarak da her bilinç yaşantısının kendisi, bilincin konusu yapılabilir. Refleksif bakış ise, yaşantı üstüne yönelmiş yaşantı olup, ancak, fenomenolojik refleksiyonla ortaya çıkabilir. Fenomenolojik refleksif bakış ile bilincin konusu olan şeyler gerçek anlamını kazanır. “Şeyler, çevreleyen dünyanın şeyleri olan şeyler”¹⁵⁶ olarak varlık dünyasına çıkar. Onlar, bu fenomenolojik refleksif bakış sonucu, artık, deneysel, olgusal ve “psikolojik niteliklerden arınmış, “mutlak” özellikler”i¹⁵⁷ kazanmış varlık olarak bilincin karşısına çıkarlar. Nesnenin bilinçte her şeyden bağımsız varlık olarak ortaya çıkması refleksif bir tavrı gerekli kılar. Bu tavrı da gerçekleştirecek olan fenomenolojik refleksiyondur. O halde fenomenolojinin başlıca kavramlarından biri olan refleksiyon, bir bilinç bilgisi olarak bu bilinç yöntemine verilen addır¹⁵⁸. Ancak refleksiyon sadece bir bilinç bilgisinin adı ya da yalnızca bilincin indirgemeye ele alınışın adı değil, “fenomenolojik yöntemin tüm işleyişinde geçerli olan bir özeleştirinin, kendi kendine dönük bir eleştirel tavrın” da adıdır¹⁵⁹.

Fenomenolojik düşünme biçimi refleksif felsefe özelliği gösterse de doğal refleksif bir çözümleme değil, transandantal refleksif bir çözümlemedir. Doğal refleksif çözümleme, önceden hazırlanmış bir yapılaştırmının (constitution) ters yolunu işler. O, önce “dünya üzerinde olan deneyimimizden yola çıkar, ondan farklı bir imkân koşulu olarak özneye yükselir” oradan özne olmadığı takdirde “dünya da olmayacakmışçasına evrensel sentezi” göz önüne sererek, özneyi yeniden inşa edebilmenin yolunu açar¹⁶⁰. Böylece doğal refleksiyon önceden hazırlanmış yapılaştırmaları yıktığı gibi kendi kendini de yıkar ve varlığın ötesinde bulunan sarsılmaz bir öznelliğe yerleşir. Merleau-

¹⁵⁵ Mengüşoğlu, T., Agy., s.11.

¹⁵⁶ Husserl, E., Idées, s.157.

¹⁵⁷ İnam, A., Agy., s.36.

¹⁵⁸ Husserl, E., Idées, s.252.

¹⁵⁹ İnam, A., Agy., s.36.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.IV.

Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'da dediği gibi doğal refleksiyon, "... dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların fışkırmasını görme amacıyla geriye doğru gider; bizi dünyaya bağlayan intentional ipleri göz önüne çıkarmak amacıyla onları gerer" kendisini dünyanın tek bilinci görerek dünyayı yabancı ve aykırı olarak ortaya çıkarır¹⁶¹. Bu da felsefede öteki (l'autre) sorununu ortaya çıkarmıştır. Merleau-Ponty buna örnek olarak Husserl'in transandantal ile Kant'inkini karşılaştırarak verir. Kantçı felsefe dünyaya çevrilmiş bir felsefedir. Çünkü "transandantal dedüksiyonun motoru olan dünya ile bağlantımızdan yola çıkar ve dünyaya şaşmak, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak ele almak yerine, dünyayı özneye için kılar. ..." ¹⁶². Öyleyse doğal refleksif çözümlemeyi fenomenolojide kullanarak, bilincin kendi üzerine dönmesi olarak, kendisini ya da nesneyi, kendisinin hem öznesi hem de nesnesi yapacak biçimde bir çözümleme yapılmasına karşın nesne üzerinde pozitivist ya da analitik felsefede olduğu gibi bir doğrulama aratmamalıdır. Bu fenomenolojik düşüncenin varlığının ve doğal tavrının zıttı bir durumdur. Bu doğrulamayı gerçekleştiren bir araç olan doğal refleksif düşünce de fenomenolojinin sınırları içinde irdelenerek değerlendirilemez. Ancak fenomenolojide refleksif bir doğrulama aranacaksa bu transandantal refleksiyonda aranmalıdır. Bu yüzden Merleau-Ponty, fenomenolojiyi doğal refleksif bir çözümleme olarak görülmesine ve tanımlamasına karşıdır. Hatta böyle bir refleksif çözümlemenin fenomenoloji felsefesini amacının dışına çıkarak ona zarar verebileceğini düşünür. Ancak fenomenoloji, insanın tüm düşüncelerini herhangi bir sorun üzerinde yoğunlaştırarak kişinin o şeyi herhangi bir şeye indirgmeden ayrıntılarıyla, etraflıca ve derinliğine düşünmesi, onun özü üzerinde tefekkürde bulunması anlamında transandantal refleksif bir düşüncedir. Her refleksiyon gibi doğal refleksiyon da kendi içinde doğru ve tutarlı bir eylemdir. Ancak doğal refleksiyon Husserl'in de belirttiği gibi gündelik yaşamda psikolojik olarak gerçekleştiğinden bize "Varlık"ı bir bütün olarak veremez. Buna karşılık transandantal refleksiyon ise, bizi bu "Varlık"a ulaşmamız noktasında bu sahadan ve eylemden ayırır. Bu noktada o, "... bizi, yönelimsel yaşamımıza dokunan kavranabilir her bilince ve her bilgiye borçlu" kılar. Bu yüzden bizi nesnelere yönlendiren doğal refleksiyon değil, "transandantal

¹⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VIII.

¹⁶² Merleau-Ponty, M., Agy., s.VIII.

fenomenolojik refleksiyon”dur¹⁶³. Demek ki, Merleau-Ponty’nin de tespit ettiği gibi hedef, fenomenolojik refleksiyon yoluyla, “Varlık”ın bilince belirlediği, başkasının ve şeylerin, daha doğrusu dünyanın insana ilk olarak verildiği bu deneyim alanını ortaya çıkarmaktır.

Merleau-Ponty, fenomenolojik refleksiyonunu bütün bir felsefesinde her zaman geliştirerek sürdürmüştür. O, *Phénoménologie de la perception*’da “radikal refleksiyon” ve “fenomenolojik refleksiyon” kavramlarını kullanırken, *Le visible et l’invisible*’de fenomenoloji felsefesinin bir gereği olarak “üst-refleksiyon” (surréflexion) kavramını kullanır. “Radikal refleksiyon” ve “fenomenolojik refleksiyon” kavramları algısal inancı hesaba katarak yapılan bir düşünüm eylemidir. “Üst-refleksiyon” ise algısal inancı da işleme katarak hem bilincin hem de kendisinin farkında olarak algı ile algılanan ya da kaybolan şeyler arasındaki organik bağların korunduğu, transandantal gibi dünyanın transandantalını düşünmenin refleksiyondur¹⁶⁴. Sonuçta Merleau-Ponty refleksiyon sözcüğünü hangi sözcüklerle birlikte anarsa ansın onda refleksiyon, “fenomenin merkezini iyi bulmuş olabilmekte sağlam” temeldir. Öyle ki, “rasyonel sezginin ve yaşamsal ayrılmazlığı aydınlatmak olarak da yeteneklidir.”¹⁶⁵.

1.2.5. Bilincin Mutlak Varlık/“Fenomenolojik Kalıntı” ile Yüzleşmesi: Paranteze Alma

Paranteze alma, fenomenolojik indirgeme ve fenomenolojik refleksiyonla birlikte fenomenolojinin nesne üzerinde uygulandığı yöntemlerden biri olup, indirgeme metodunun, transandantal indirgeme adını da aldığı bir diğer evresidir. Hatta Husserl açısından gerçek bir fenomenolojiye başlangıç yapılması için fenomenolojik yönteminin uygulanması gerektiği en önemli ilk adımlarından biridir¹⁶⁶.

Husserl’in fenomenolojik yöntem için kullanıp geliştirmiş olduğu paranteze alma (= ἐποχή, epoché, parenthèse, epokhe, paranteze alma) sözcüğü Yunanca kökenli bir sözcüktür. Kelime anlamı olarak kaçınma veya verilen hükmü bir tarafa bırakma anlamına gelmekte olup fenomenologlarca çoğu kez “paranteze alma”, “etkisiz kılma”, “askıya alma”, “bir şeyi dışta bırakma”, “engelleme”, “soru konusu yapma” ya da

¹⁶³ Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, ss.28–29.

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.61.

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.65.

¹⁶⁶ Husserl, E., *Idées*, ss.61–62.

“yargılamaktan kaçınma” olarak tanımlanıp adlandırılmaktadır¹⁶⁷. Paranteze alma, bilinci ve bilincimize konu olan tüm varlık alanını inanç ve hükümlerimizi bir kenara bırakmak suretiyle bilinç fenomenlerinden ve bu fenomenlerin ontik yapılarının inceliğinin fark edilmesini anlatır. Paranteze alma sadece fenomenolojik bilgi kuramıyla ilgili değildir. “... Hangi bilgi türünden olursa olsun, her türlü bilgikuramsal araştırmada bilgikuramsal *indirgeme* yapılmalıdır ...”¹⁶⁸ Böylelikle araştırmaya konu olan her aşkınlık ve her şey paranteze alınır, bilgi kuramı açısından “sıfır” sayılıp dikkate alınmayarak tamamen konu dışı bırakılır. Çünkü fenomen, herhangi bir konuda yargıya varılacak yer olmadığından, her türlü aşkın olanla ilgili *ἐποχή* (epoché) yasasına bağlıdır¹⁶⁹. Bu yüzden bilgi kuramı açısından ele alınan her fenomen, onunla ilgili her şey aşkın olarak kabul edilerek bilgikuramsal açıdan “sıfır” kabul edilir.

Paranteze alma, fenomenolojinin yönelmişlik gibi en zor ve en önemli kavramlarından biridir. Gerçek bir fenomenolojik yöntem, ancak onunla başlar, ama onunla bitmediği bir evredir. Bu evre öyle bir yöntemsel işlemdir ki, bununla, “alışlageldiğimiz, kendimizi de içinde bulduğumuz şu “doğal dünya”nın kapısı kapatılırken gözlerimizin önünde başka bir kapı, *mutlak varlığın ve mutlak bilgilerin* kapısı açılmakta, engelleyici bir ilk adım yol açıcı bir tutumun başlangıcı olmaktadır. ...”¹⁷⁰. Fenomenolojik paranteze almanın en önemli amacı felsefi düşünme ve felsefi sorgulamada önceden “doğal tavır-alma”yı engellemek, bu doğrultuda oluşabilecek herhangi bir “genel tez”i yürürlükten kaldırmaktır. Başka bir deyişle paranteze almadaki amaç fenomenolojik indirgemedede olduğu gibi dünyanın özünü onu rastlantısal dış görünüşlerinden soyarak ortaya çıkarmaktır. Böylelikle doğal dünyanın kendisinin paranteze alınmasıyla fenomenolojik indirgemenin doğal tavrından çıkılarak saf bilinç elde edilmiş olunur. “Bu şekilde, doğal tavır transandantal bir tavır şekline dönüşmekte ve ‘saf ben’ kendini tam manasıyla” ortaya koyabilmektedir. “Söz konusu olan, onun, bilinçten farklı bir varlık sahası olduğunun anlaşılması, yani bir objektif saha olarak,

¹⁶⁷ Husserl *epokhé* sözcüğünü, kuşkucu görüşlerle örtüşen tüm anlamlardan ayırarak soyut bir biçimde “yargıdan çekinme” anlamında kullanır. O, hem bu durumu vurgulamak hem de bu sözcüğün fenomenolojik yöntemdeki yenilik ve özgünlüğüne dikkat çekmek için, tüm eserlerinde ve yazılarında Yunanca bir sözcük olan *ἐποχή* olarak, çok az da Almanca’daki çeviri karşılığı olan *epoché* biçiminde yazmıştır. *Epoché*’yi bu kaygılarından dolayı tek olarak değil de daha çok “phänomenologie epoché” biçiminde vurgulayarak kullanmıştır. Fransızca’ya ise, ya Husserl’de olduğu gibi Yunanca yazılış biçimi olan *ἐποχή* ile, ya Almanca (Latince) çeviri karşılığı olan *epoché*, ya da Fransızca kökenli bir sözcük olan *parenthèse* sözcüğüyle yazılarak karşılanmıştır. Bu konuyla ilgili kısa bir değerlendirme için bk.: Sözer, Ö. *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, 2 No’lu Dipnot, s.20. Paranteze alma terimi için bk.: Lalende, A., Ags., ss.739-740.

¹⁶⁸ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.66.

¹⁶⁹ Husserl, E., Agy., s.68.

¹⁷⁰ Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s.20.

bilincin karşısına konması durumudur.”¹⁷¹ Bu eylemiyle bilinç, doğal sahayı veya kendisinin objeler karşısındaki doğal tavrını paranteze almakla bir yandan kendini tam bir safiyet olarak ortaya koyabilirken, bir yandan da Descartes’in yöntemsel kuşkuyla ulaştığı *cogito*’ya ulaşır. Burada, artık, ortaya çıkan “transandantal ben”dir¹⁷². Bilinç dünya karşısında bağımsızlığa ulaşır. Bilincin dünya karşısındaki bağımsızlığı, onun, dünyaya anlam yükleyebileceği, özleri belirleyebilecek zati bir niteliği olduğunu bize gösterir. Böylece her türlü nesne, özlerin kendileri bile, bir bilinç karşısında belirlenebilmekte olup, sözü edilen bu bağımsızlık içerisinde bir doğruluk alanı ortaya çıkmakta, ne olursa olsun bütün varlıklar bizim için, onun müdahalesiyle bir değer kazanırlar. Merleau-Ponty’ye göre, bu eylemle bilinç bilebildiğimiz her türlü varlığa doğru açınlanarak genişler, diğer varlıklar arasında bir varlık kavramı değil, her türlü transandantal obje durumunun merkezi olur. Husserl’de olduğu gibi Merleau-Ponty fenomenolojisinde de paranteze almayla nesnel düşüncenin tüm verileri fenomenolojik indirgemeye uğratarak nesnel dünyanın gerisindeki yaşam dünyasına dönülmüş olunur.

Descartes’in metodik kuşkuyla ulaşmış olduğu *cogito* ile Husserl’in *fenomenolojik epokhe* ile ulaşmış olduğu *cogito* arasında çıkış noktaları açısından bir ortaklık olsa da yapıları, ortaya çıkış ve tavır-alma nedenleri ile varmış oldukları sonuçlar açısından birbirlerinden farklılık gösterirler. Husserl’de felsefi tavır-almanın nedeni, ne evrensel bir kuşkudur, ne de Descartes’inki gibi yöntemsel kuşkudur. Descartes, kendisine öğretilen bütün bilgilerden kuşku duyarak işe başlamıştı. Bununla onun varmak istediği yer, bütün bu bilgileri bir çeşit sınavdan geçirmek, onların açık ve seçik bilgi ölçütüne uyup uymadıklarını denemektir¹⁷³. Husserl ise yöntemsel kuşkunun önceden kazanılmış bilgilere göre yargıda ve indirgemedede bulunmama tavrını Descartes’in kuşku yönteminin bütününden çekip çıkarmakta, bunu fenomenolojik epokhe için mutlak “yöntemsel bir tedbir” olarak kullanmak ister¹⁷⁴. Husserl bunu yaparken, yani doğa ve bilgi üzerinde yargıda bulunmaktan çekinirken, o ana kadar var olan bilgilerimizin özüne hiç bir biçimde dokunmamaktadır. Kendi felsefi düşüncesinin konusu içerisine aldığı her tezin özünde hiçbir değişiklik yapmak istemez. Yani Husserl

¹⁷¹ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.63.

¹⁷² Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, ss.32–33.

¹⁷³ Descartes’in metodik kuşkusu için bk.: Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çeviren: İ. Ethem Mesut – Sadeleştiren: Ali Utku – Kemalettin Kuzucu), Babil Yay., Erzurum 2000.

¹⁷⁴ Husserl, E., *Idées*, ss.100–104.

“ego cogito”nın aksine Tanrı’nın güvencesine gerek duymadan, hatta Tanrı’ya da epokheli bir tavırla bakarak¹⁷⁵ fenomenolojik epokhe ile *cogito*’ya ulaşmaktadır. Descartes’in yöntemsel kuşkusu ile Husserl’in fenomenolojik epokhesi arasındaki bu ayırma karşın, çıkış noktaları açısından ortak noktaları ise her iki tavır almada metafizik içerikte dünyanın gerçek olup olmadığını Platoncu ya da Aristotelesçi bir anlamda sorgulamasını yapmamalarıdır. Ancak her iki filozof da dünyanın kendi görünümünde verilip verilmediğini felsefelerinin konusu yaparak mantık ve bilgi kuramları açısından sorgulayıp tartışmaktadırlar.

Fenomenlere doğru tam bir yönelmişliğin gerçekleşebilmesi için paranteze alma kaçınılmazdır. Fenomenoloji, bir felsefe dizgesi olmayıp daha çok bir yöntem olduğundan, bu yöntemde asıl süreç, öze geri gitme, mutlak bilince bir indirgemedir. İşte bu süreç ancak paranteze almakla başarılabilir. Bilincin özler alanı bütün duyularla algılanan nesnelerin ötesinde bulunurlar, duysal yaşantılara dayandıklarından havada asılı şeyler değildirler. Ancak mutlak özlere yükselebilmek için, bu yaşantılar bir yığın rastlantıları ve özü olmayan niteliklerle yüklü olduklarından onları bir yana bırakmak ya da paranteze almak zorundayız. Fenomenolojik indirgemenin uygulanabilmesi için, olağan olarak dışımızda ve tam görüldüğü gibi olduğunu kabullendiğimiz dünyanın gerçek varlığı ile ilgili her türlü yargının askıya alınması gerekir. Yani paranteze alma, her türlü doğal tavrın askıya alınmasıdır. Fizikî dünyadaki olaylara ilişkin doğa bilimsel açıklamalar ile sağduyunun yorumlarında ortaya çıkan tarih, varoluş, nedensellik ve ide’lerle ilgili farklı kabullerin paranteze alınmasıdır. Tez, gündelik yaşam, tarih, varoluş, dünya, nedensellik, bilimsel veriler ve her türlü ideolojik öngörüler gibi her şeyi “oyunun dışına koyma”dır. Bu eylemiyle paranteze alma bilinçte kökensel bir biçimde değişiklik yaratarak adeta bilinçte inanç değişikliğine neden olur. Bu yapısı ve özellikleriyle “... *“paranteze alma tezi”*, *“paranteze almayı ayırt etme yetisi”* olarak basit ve saf ayırt etme yetisi”dir¹⁷⁶. Bir tür indirgeme olan paranteze alma eevresinden sonra ortada kalan ise bilincin kendisidir, içerikleri ve etkinlikleri ile mutlak bilinçtir. Başka bir deyişle dünya varlığının bütünüyle paranteze alınmasından sonra geriye kalan, bu işlemde etkilenmeyen tek bir şey olan “bilincin varlığı”dır. Bu varlığı Husserl “noemata”, ya da “fenomenolojik kalıntı” (*résidu phénoménologique*)¹⁷⁷

¹⁷⁵ Husserl, E., Agy., ss.191–192.

¹⁷⁶ Husserl, E., Idées, ss.99–101.

¹⁷⁷ Husserl, E., Agy., s.165.

olarak nitelendirir. “Noemata” içeriğini tam olarak tüketmenin olanaksız olduğu son derece zengin özlerden ve nesnelerden oluşur. Fenomenolojik epokheden sonra “fenomenolojik kalıntı” olarak kalan bilincin varlığı kuşku götürmez mutlak varlıktır, çünkü varolmak için doğal dünyaya gereksinim duymamaktadır. Böyle bir edim sonucu ortaya çıkan fenomenolojik kalıntı ise, “... tüm verileriyle ‘*immanent yaşantılar*’ım, bunların geçmiş, şimdi ve içinde akış halinde bütünlenmesinden başka bir şey olmayan “*transcendental bilinç*”im yine bütün bu yaşantılarımın öznesini gösteren her türlü olgusalıktan arınmış “*salt ben*”imdir. ...”¹⁷⁸. Paranteze almadan sonra maddesel nesne yok olmaz, aksine maddesel nesne ondan sonra da varlığını devam ettirir. Husserl paranteze almaya eş anlamlı olarak “transandantal epokhe” ve “transandantal-fenomenolojik redüksiyon” gibi deyimleri de kullanır. Husserl’de bu deyimlerin hepsi yukarıda da anlatmaya çalıştığımız gibi transandantal bilince geri dönüşümü, bir başka deyimle “fenomenolojik kalıntı”yı anlatır ve tanımlar. Fenomenolojik yöntemde paranteze alma evresi temelde üç aşamalı bir süreçtir: Tarihle ilgili paranteze alma, varoluşla ilgili paranteze alma ve ide’lerle ilgili paranteze alma.

1.2.5.1. Tarihle İlgili Paranteze Alma

Tarihle ilgili paranteze alma, günlük yaşam, toplumsal çevre, bilim, kültür, teknik yapıtlar, sanat, her türlü estetik ve pratik değerler vb. yolu ile nesneler üzerinde edindiğimiz bütün bilgileri, görüşleri, duyguları, arzuları, tutumları, kanıları ve kuramları bir yana atmaktır. Bunlardan başka devlet, hukuk ve dini de aynı biçimde paranteze almaktır. Kısaca doğal tavrı gerekli kılan doğa bilimler ile insan bilimlerinin tüm verileri, bilgileri ve ileri sürmüş oldukları her türlü kuramların, yani verilmiş olanın ya da fenomenin dışındaki öznellik özelliği gösteren her şeyi paranteze alarak doğal nesneyle baş başa kalmaktır. Tarihin birer nesnesi olan bu fenomenlerin hepsini mutlak anlamda yok kabul etmek, önceden tasarlanıp kurgulanan bir doğruya indirgemek ya da yadsımak değildir, aksine onları varlıkları ve fonksiyonlarıyla bir kenarda tutarak bilinç süreçlerine dâhil etmemektir¹⁷⁹. Tarihle ilgili paranteze alma bir anlamda felsefi epokheyi de içine alıp onu aşan bir epokhedir. Felsefi epokhe daha önceki felsefi öğretiler ve sistemler üzerine, onların kuramsal içerikleri üzerine herhangi bir yargı

¹⁷⁸ Sözer, Ö., *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, s.24.

¹⁷⁹ Bocheński, J. M., ss.32–33.

vermekten kaçınmaktır. Bununla dışarıda bırakılan yönler yadsınmaz, yalnızca rafa kaldırılır, dikkat arta kalanlar, özler üzerinde odaklanarak soyutlama yapılır.

Tarihle ilgili paranteze almakla bilinç, ön yargılardan büsbütün arındırılarak, yalnızca nesnelerin özleri elde edilerek, onlar, var oldukları durumlarıyla konuşturulur. Bu süreçte immanent olarak bana verilmeyen her şey “sıfır” sayılır; bütün bilimler, öncüller, hipotezler, sistemler, tümdengelim, tümevarım, analiz ve matematiksel hesaplamalar gibi tüm kesinlikler ve yöntemler paranteze alınır. Ayrıca canlı cansız tüm doğa nesneleri ile kültür nesneleri, sanat yapıtları ve tüm teknoloji ve onun ürünleri de paranteze alınır¹⁸⁰. Geriye mutlak kendiliğinden verilmişlikteki *a priori* kalır. İşte bu geriye kalan şey, araştırmaya konu olan fenomenin, “mutlak öz”ün kendisidir. Böylelikle tarihle ilgili paranteze almakla fenomenolojik araştırma ve soruşturmada fenomenolojik temeller atılmış olur. Ancak bu süreçteki psikolojik tamalgıdaki ve nesneleştirmedeki psikolojik fenomen mutlak verilmişlik değildir. Yalnızca mutlak fenomen indirgenmiş olan mutlak fenomendir, diğerleri halüsinasyon, uyduruk ve kurgu (fiction)’dur. Tarihle ilgili paranteze alma biçimi Descartesçi *cogitatio*da yoktur. Onun için de Descartesçi *cogitatio* kuşku yönteminin tarihsel önemini ortaya çıkarmış olsa da tarihsel düzlemde yaratmış olduğu ontik-epistemik çatallaşma ve indirgemelerden dolayı bilimler krizine neden olacak tohumları içinde taşımıştır. Bu yüzden Husserl’in de tespitiyle, adeta kendisini arındırıp mutlak fenomene ulaşabilmesi için, “... Descartesçi *cogitation*un da fenomenolojik indirgemeye ihtiyacı vardır. ...”¹⁸¹.

Tarihle ilgili paranteze almada tarihe dolayısıyla da bilince konu olan varlıkların öznitelikleri ortaya çıkar. Bu öznitelikler alanı mutlak bilimlerin alanıdır. Doğa bilimleri, insan bilimleri, din ve günlük yaşam gibi çokluklar ve nesneler bu alanın dışında tutulduklarından gerçek anlamda onların nesnelere bağlı olmayan mutlak bilgiler varlığa gelir ve geçerliliklerini aynen sürdürmüş olurlar. Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te anlattığı gibi tarihle ilgili paranteze almada hiçbir şey yadsınıp yok sayılmaz, “... Hepsi olduğu gibi kalır. Ancak hepsinin temeli, her anlamlı şüpheyi ortada bırakan saltık verilmişliğin anlamını, verilmiş olmanın saltık açıklığını, tek bir sözcükle, kendi kendini kavrayan, saltık gören apaçıklığı ...” kalır¹⁸².

¹⁸⁰ Husserl, E., *Idées*, s.121.

¹⁸¹ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.35.

¹⁸² Husserl, E., *Agy.*, s.38.

1.2.5.2. Varoluşla İlgili Paranteze Alma

Tarihle ilgili paranteze almada doğal bir varlık olan insan başta olmak üzere onun doğal ve kişisel bağılıkları, kişiliği ve diğer canlıların, nesnelerin paranteze alınması yeterli olmaz. Yani varoluş kaplamı içerisine giren canlı cansız tüm doğa nesneleri, bitki, hayvan, doğal dünyanın bir parçası olan kendi *Ben*'im ve başka *Ben*'ler (mutlak ben); ayrıca psiko-fizik bir bütün içinde düşünülen yaşantılarım, “ruhsal durum”larım, örneğin “algı”nın da paranteze alınması yeterli olmaz. Tam bir epokhenin gerçekleşebilmesi için incelenen nesnelerin gerçekten var olup olmadığına bakılmaksızın onların bir yana bırakılması gerekir. Böylelikle varoluşla ilgili paranteze almada fenomenolojik indirgeme özneye yöneltilerek o da paranteze alınır. İşte bu adım, var olanın, nesnenin gerçekten var olup olmadığına kayıtsız kalma durumudur. Burada söz konusu olan hiçbir biçimde nesnenin varoluşu, ontik-epistemik zemini ve temelleri değildir. Tam tersine onunla kastedilen araştırma konusu yaptığımız ve incelediğimiz nesnelerin gerçekten var olup olmadıklarını bir yana bırakmaktır, onları yargılamaktan kaçınmaktır. Örneğin bir kimse herhangi bir kırmızı noktaya ilişkin fenomenolojik bir araştırma yürütürken böyle bir kırmızı noktanın var olup olmadığını düşünmeksizin o nesnenin varlığının dışarıda bırakılmasıdır. Ya da “beyaz” sözcüğünün “öz”ünü tasarımlanan herhangi bir nesnede aramaksızın, bu nesnenin (beyazın) gerçekten var olup olmadığını, onun varoluşunun dışarıda bırakılarak araştırılmasıdır. Varoluşla ilgili paranteze almada verilmiş olan nesne, iki basamaklı bir indirgemeye tabi tutulur. Birincil olarak, şeyin varoluşu dikkate alınır ve dikkat sırf nesnenin ne olduğuna, neliğine verilir. İkincil olarak ise, ilineksel olan her şey bu nelikten soyutlanarak, yalnızca o nesnenin özü irdelenecek biçimde bilince hazır bir “saf öz” olarak sunulur¹⁸³. Kısaca varoluşla ilgili paranteze alma, bilincin varlığın gerçek anlamıyla özdeşleştirilmesidir. Şey, bilince sunduğu anlama indirgenir.

Varoluşla ilgi paranteze alma, tarihle ilgili paranteze almada olduğu gibi bir dış dünyanın varoluşunu herhangi bir var olana indirgeme, yadsıma, ondan kuşku duyma anlamına gelmez. Bu sadece dış dünyanın varoluşunu, hatta kendi *Ben*'imizin bile varoluşunu bir yana bırakma, yalnızca yöntem gereği onlarla ilgili bir yargı vermeme, bir sırt çevirmedir. Eydetik indirgemeyle dışarıda tutulan şeyler hakkında herhangi bir değer yargısında bulunmamaktır. Husserl'e göre, doğal dünyanın, onun temel katmanı

¹⁸³ Bocheński, J. M., Agy., ss.27 ve 36.

olan maddesel nesneyle birlikte paranteze alınmasıyla onun varlığında herhangi bir kesinti olmaz, varlığını devam ettirir. Yani duyu algılarımıza konu olan maddesel nesne fenomenolojik epokheden sonra da vardır, her şey eskisi gibi varlığını devam ettirir. Çünkü epokhe ile “şey”, ne varlığını kaybeder, ne de varlığında herhangi bir eksiklik meydana gelir; epokheye rağmen “şey”, bir gerçeklik olarak “oradadır”¹⁸⁴.

Varoluşla ilgili paranteze almada bir anlamda *varoluş* ile öz karşı karşıya gelir. Ancak bu karşı karşıya geliş birbirlerini değilme ya da yadsıma için değildir, aksine fenomenlerle ilgili sağlam ve gerçek şeyleri elde etmek içindir. Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te dediği gibi “*varoluş* ve özün karşı karşıya getirilmesi, burada iki varolma tarzının kendilerini iki verilmişlik kipinde göstermesinden ve bunların birbirinden ayrılması gerektiğinden başka bir şey anlatmaz. ...”¹⁸⁵. Yukarıda vermiş olduğumuz renk (beyaz) örneğinde olduğu gibi herhangi bir rengin düşünmesinde varoluş söz konusu değildir. Buna ilişkin “... hiçbir yargıda bulunulmamış ve düşlerin içeriğinde de buna ilişkin hiçbir şey verilmemiştir. Ama bu renk görülmektedir, orada durmaktadır, bir yargının –ve apaçık bir yargının– öznesi olabilecek olan bir ‘şu’dur (bir varolandır). Demek ki düşünme görülerinde ve bu görülerde temel bulan apaçık yargılarda bir verilmişlik kipi kendini göstermektedir. ...”¹⁸⁶. Kendimizi bireysel tekler alanını aşmayıp da sürekli bu alanda tutsak tutarsak, elde edeceğimiz bu tür yargılarla doğru bir bilim ve felsefe yapamayız. Buna karşılık genel öz yargıları kurarsak, bilimin de yapısı gereği gerektirdiği türden sağlam nesnelliği elde edebiliriz. Bu durum 20. yüzyılda felsefenin içerisine düşmüş olduğu girdabın, dar boğazın bir başka göstergesi olup, bu durumdan da nasıl kurtulacağının bir başka işaretidir. Varoluşla ilgili paranteze alma daha çok Husserl fenomenolojisine özgü bir durumdur. Heidegger ve Merleau-Ponty gibi fenomenologlar varoluşu parantez içine almazlar. Bu da Husserl fenomenolojisini Merleau-Ponty fenomenolojisinden ayıran bir başka göstergesidir.

1.2.5.3. İde’lerle İlgili Paranteze Alma

Husserl fenomenolojisinde *ide* sezgide verilmiş olan öz anlamına geldiğinden ide’lerle ilgili paranteze alma, mekân ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından

¹⁸⁴ Husserl, E., *Idées*, s.147.

¹⁸⁵ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.93.

¹⁸⁶ Husserl, E., *Agy.*, s.93.

nesnede bulunan her şeyi paranteze almayı anlatır. Bu doğrultuda bu adım, meşruluğunu fenomenolojinin sağlamadığı kurama dayanan bütün formel öz bilimlerini, örneğin geometri, maddenin saf fiziğini, çeşitli maddi bilimleri karşılayan öz ontolojilerinin hepsinin paranteze alınmasıdır. Öz bilimlerinin araştırdıkları özler kurama dayalı bilimler olduklarından fenomenolojinin özleri gibi immanent özler değildir. Bu bilimlerin ele almış oldukları özler ne kadar alanlarıyla örtüşürse örtüşsün yine de paranteze alınmalıdır. Çünkü bunların hepsi dogmatik bilimlerdir¹⁸⁷. Husserl’de *ide*, özü görülemede verilmiş olan “saf öz” anlamına gelse de Platon anlamında *ide* değildir. Bu nedenden *ide*’lerle ilgili paranteze alma, doğal tavrın transandantal bir tavır biçimine dönüşmesi olup, nesnelerin, dünyanın kendisinin paranteze alınmasıdır. Yani dünyanın varlığı ve yokluğu hakkında bir yargı ileri sürmekten vazgeçmektir. Bu, bizden, dünyayla ilgili düşünülebilen en büyük bir tutum değiştirmeyi isteyen bir adımdır. Bu yüzden Husserl’e göre, uzay ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi paranteze almak zorundayız. “Bütün rastlantılarıyla birilikte gerçek dünyayı, giderek uçup gidici edimleriyle yaratıcı ben’in kendisini de öylesine geri götürmeliyiz ki (redüksiyon), sonunda yalnızca ‘salt ben’ ya da ‘aşkın bilinç’ (transandantal bilinç) kalsın.”¹⁸⁸

İde’lerle ilgili paranteze almanın da tam olarak gerçekleşmesiyle fenomenoloji, her bakımdan arınmış olan bilinçte “mutlak sezgi” (absolue intuition) aracılığıyla bilince konusu olan ya da araştırma süresince bulduğu ya da karşılaştığı her şey araştırılır. Bu adımda elde edilmiş olan özler, artık, zaman ve uzaydan bağımsızdırlar, mutlaklırlar, her türlü rastlantısallıktan kurtulmuşlardır. Böylece iki tür öz karşımıza çıkar. Paranteze alma evresinin de bir sonucu olarak Husserl, özleri immanent özler ve transandantal özler olmak üzere iki kısma ayırır. Fenomenolojinin ele aldığı özler immanent özlerdir. Çünkü fenomenolojinin amacı doğrudan, açık-seçik bilgi elde etmektir. Böyle bir bilgi de ancak immanent özlerden elde edilebilir. İde’lerle ilgili paranteze alma adımı da görüldüğü gibi immanent öz ile transandantal özün varlık alanları birbirinden ayrılır¹⁸⁹. İmanent özlerle kesin ve genel-geçer bir bilimin temeli kurulur. Husserl tarafından felsefenin kesin bir bilim olarak görülmesi bu özlerden dolaydır. Bu özler üzerine kurulan her bilim gibi felsefe de kesin bir bilim olacaktır.

¹⁸⁷ Mengüşoğlu, T. Agy., ss.10–11.

¹⁸⁸ Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987, s.159.

¹⁸⁹ Mengüşoğlu, T., Agy., s.6.

Fakat her zaman kesin bir bilim olma yolunda düşünölmüş olan bu saf özlerle ilgili mutlak bir araştırma yeterli değildir. Onlara anlam vermeye, onların anlamını araştırarak yorumlamaya da çalışmalıyız. Husserl buna “bilinç-yorumsaması” der. Böylelikle ide’lerle ilgili paranteze alma aşamasıyla doğal tavrın gündelik dünyası paranteze alınır ve bilincin özsel temeline geri dönölür. Bu özsel temel üzerine de yeni bilgi inşa edilir, psikolojik benin karşısında transandantal ben kendini gösterir.

Fenomenolojik yöntem sonucu özsel temel üzerine kurulan bilgi, yalnızca ve yalnızca insanın bilgisidir, şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendine ulaşılabilir bilgisidir. Bilginin neliğine ilişkin açık ya da örtük kuşku kuramları, onların mantıksızlığını göstererek çürütür. Bu bilgi insan bilincinin formlarına bağlı değildir. İnsan zihninin formlarına bağlı olan bilgi şeylerin kendisine ulaşamaz. Onun için de fenomenolojik bilgi, hangi türden olursa olsun doğal bilim üzerine kurulamaz. Özsel temel üzerine kurulan bilgi bir anlamda gören bilgisidir. Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te anlattığı gibi “... Gören bilgi, anlama yetisini akla dönüştürme peşinde olan akıldır. ...”¹⁹⁰ Fenomenolojide nesnenin özü, yalnızca bilgide verilir ve yalnızca bilgide apaçık görülebilir. Zaten, ancak, “bu apaçık görmenin kendisi, en kesin anlamda bilgisidir; nesne de bir torbada durur gibi bilginin içinde duran bir şey değildir; bilgi, her yerde tümüyle boş bir biçimmiş gibi, içine bir şu bir bu şey konulan, hep aynı kalan boş [bir] torba değildir. ...” Yaşantı bir verilmişlik olduğuna göre bilgi nesnede değil, “nesne bilgide kurulmaktadır”¹⁹¹. Pozitivist ve ampirist bilgi kuramcıları fenomenolojide nesnenin bilgide kurulmasını eleştirerek, bu tür bilgide bilginin anlamlandırılması ile bilginin transandantal ile olan ilişkisini bir sorun olarak görürler. Fenomenologlara göre ise, bu kuramcıların öngörmüş oldukları her sorun gibi bu sorun da ontolojik temelli bir sorun değildir, fenomenler üzerine olan farklı ön yargılardan kaynaklanmaktadır. Bu ön yargılar fenomenolojik bilgi ile aşılabilecek düzeydedir. Bu da fenomenolojinin epistemolojiyle iç içe olduğunun bir başka kanıtıdır.

Görüldüğü gibi fenomenolojik indirgeme ve paranteze almayla ilgili bu ikili kategorilerle ve onların alt adımlarıyla birlikte hem özne hem de nesne askıya alınmış olunur, yani aşkın her türlü önkabüller bir yana bırakılmıştır. Ayrıca hem rastlantısal olgular dünyasından hem de bilinci yönlendiren öznel yargılardan kurtulunmuştur. Sonunda da rastlantısal dış görünüm dışta bırakılarak bedenin/dünyanın özüne

¹⁹⁰ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.87.

¹⁹¹ Husserl, E., Agy., ss.97–98.

varılmıştır, geriye yalnızca “mutlak ben” ya da “transandantal bilinç” kalmıştır. İşte mutlak öze ancak bu biçimde, paranteze alma sonucunda elde edilen bilgi ile varılabilir. Ancak fenomenolojik tavır paranteze alınan bütün bu varlık alanlarının hepsine yönelmez. Yalnızca mutlak bilinç alanına yönelir. Bu alan fenomenolojinin temel alanı, yukarıda da belirttiğimiz gibi “fenomenolojik kalıntı”, yani arda kalan alandır. Bu alan, paranteze alma ile ilgili temelde üç kısma ayırmış olduğumuz alanların, bütün dünyayı ve onunla ilgili her şeyi, canlıları, insanı, hatta kendimizi de paranteze alarak ulaşmış olduğumuz saf özler alanıdır. Paranteze almayla da bu “saf bilgi alanının” varlığı ortaya çıktı. Fenomenoloji bundan sonra tamamıyla ontik-epistemik köken olarak bu arınmış bilinçte, “öze ilişkin sezgi” ile bulduğu her şeyi araştırır. Bu biçimde bulunmuş olan ideal özler, artık zaman ve mekândan bağımsız olmuş ve mutlak hale gelmişlerdir. Bu özler Husserl’in amaçlamış olduğu kesin ve genel geçer bir bilimin temelini oluştururlar. Bu yolla felsefe de kesin bir bilim olur. Yani bilinç, “saf bilgi alanı” üzerinde saf özlere yönelmeyle saf fenomenlere ilişkin bir bilim olan fenomenoloji kurulmuş olunur¹⁹². Fenomenoloji kendini ontolojik bir zeminde temellendirilmesinden dolayı paranteze almanın foksiyonu tamamıyla ontolojiktir¹⁹³.

1.2.6. Özlerin ve Yaşantının Ortaya Çıkarılmasının Özel Bir Deneyimi: Eydetik Sezgi

Eydetik sezgi (eidétique intuition), başka bir deyimle öze ilişkin sezgi, fenomenolojide paranteze alma ve eydetik indirgeme gibi bir dizi fenomenolojik evrelerin ardından gelir. Fenomenolojik yöntemin gerçekleştirebildiği temel alt yöntemlerden biri olan fenomenolojik refleksiyonla birlikte onun bir alt yöntemi ve bu yöntemin işlemesi sonucu yapılan öze ait betimlemedir. Mutlak bilincin kendi özünün kavranılabilmesi için tinsel nesne üzerinde değil, maddesel nesne üzerine yapılan bir öz sezgisidir. Yani maddesel nesne üzerine refleksiyonlu eğilme sonucu transandantal yaşantının özünün ortaya çıkarılması ve betimlenmesi evresidir.

Eydetik (eidétique) terimi daha önce de belirttiğimiz gibi Yunanca kökenli *eidos* (εἶδος)’tan türemiş olup idelerle ilgili olan, nesnelerin özüne ilişkin olan, ideal özlükle ilgili olan ya da öze yönelik, öze ait ve öz bilim anlamlarına gelmektedir. *Sezgi* (intuition) ise Latince intuitio-intuitus (= sezgi, içini görme, görü) kelimesinden türemiş

¹⁹² Husserl, E., Agy., s.71.

¹⁹³ Barbaras, R., *La perception: Essai sur le sensible*, HATIER, Paris 1994, s.33.

olup her ikisi birden özlerin sezgisi, öze bakış, öz-görüşü veya şeylerin özleri anlamlarına gelmektedir¹⁹⁴. Husserl bu terimi de *ide* sözcüğü gibi Platon'dan ödünç almıştır, ancak *idenin* aksine sezgiyi onun kullanmış olduğu anlamda, evrensel niteliklerin hepsini tanımlayacak biçimde kullanmıştır. Husserl'e göre, şeylerin neliği değişmez ve zaruri olan özelliklere sahiptir. Bu özellikler, fenomenleri belli bir türün fenomenleri olarak tanımamıza olanak verir. Yeter ki o fenomenlere yönelmişlik içerisinde olan bir bilince ve bu bilinç içerisinde eydetik sezgiye veya öze bakışı uygulayabilen bir bilinçsel yapıya sahip olalım. Ancak eydetik sezgi, çapraşık bir akt olduğundan "... bir çırpıda değil, uzun ve karmaşık bir hazırlıktan sonra gerçekleştirilebilir; özü, herhangi bir uyduruğu (fiktion'u) değil de varolan genel formu, tıpkı bireysel bir nesne gibi apaçık veren çeşitli açıklık dereceleriyle yakalayan pek özel bir algılamadır. ..."¹⁹⁵. Bu bağlamda eydetik sezgi fenomenolojik bir refleksiyondur. Belli bir yönelmişliğe yönelen eydetik sezgi, genel olarak o yönelmişliği kavrayan bir yaşantı refleksiyonudur. Transandantal fenomenoloji bu indirgemenin tabanı üzerinde saf özlere ilişkin doğrular üzerinde örülerek, yani özce genel ve özce zorunlu eydetik betimleyici yargılardan kurulan bir temel bilgi olarak bilince gelir. Zaten Husserl bu noktadan hareketle *Idées*'te transandantal fenomenolojiyi, matematik bilimlerinden ayrı eydetik bilimler sınıfının bir üyesi görerek özlerin betimsel bilimi olarak tanımlar: "... Transandantal fenomenoloji, tamamıyla, matematik bilimlerinden ayrı düşüncede olan eydetik bilimlerinin temel bir sınıfına ait (olarak) özlerin betimsel bilimi olarak tasarlanıyor."¹⁹⁶ Ancak eydetik sezgi olmaksızın transandantal fenomenoloji ve fenomenolojik betimleme işlevini göremez. Husserl bu sorun üzerine *Méditations Cartésiennes*'te yapmış olduğu tartışmayı da şu tümceyle bitirir: "... O halde biz arkadan gelen metodik görüşe varıyoruz: *eydetik sezgi, fenomenolojik indirgeme ile karşılaştırıldığında özel transandantal metotların hepsinde temel formdur*; demek ki, onlar, transandantal fenomenolojinin rolü ve değerini hepsinde ortaya koyuyorlar."¹⁹⁷ Böylelikle transandantal fenomenolojinin rolü ve önemi fenomenolojinin bütün evreleriyle birlikte değer kazanmasına rağmen, hepsinden önce eydetik sezgide ortaya çıkmaktadır. Ayrıca eydetik sezginin son durumda transandantal fenomenolojinin eydetik indirgeme ve eydetik betimleme gibi tüm evrelerini öncelediği görülmektedir.

¹⁹⁴ Lalande, A., *Ags.*, s.273.

¹⁹⁵ Uygur, N., *Agy.*, s.64.

¹⁹⁶ Husserl, E., *Idées*, s.241.

¹⁹⁷ Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, s.61.

Eydetik sezgi, duyu-deneyimiyle ulaşamayacağımız, ancak eydetik indirgeme sonucu elde edilen özlerin sezgisidir. Eydetik sezgi ile şeylerin esası, özü yakalanarak olanaklı olan en safı, transandantal öz, yani kendilerinden kuşku duyulamaz özler bulunur. Bu adım, herhangi bir nesnenin *eidosunu* dolaysız olarak sezebilmeyi, nesneyi olasıklar ve rastlantılar dışındaki değişmez öz yapısı içinde doğrudan kavramayı verir. Bilinç, fenomenlerin öz ya da *eidosunu* ancak sezgi yoluyla bilir. Zihinsel fenomenler tam tamına olduğu gibi görünen şeylerdir. Ancak şeyler pozitivist, analitik felsefelerin aksine görünüş ve gerçekliğin birbirinden ayrıldığı gündelik fizikî varoluş düzeninin bir parçası değildir. Öz olarak bilinç hali, saf fenomen ya da görünüşdür. Skolastik felsefe açısından düşünüp onun terimleriyle anlatacak olursak bilinçsel fenomenlerin varoluşu yoktur, fakat bilinç onları gözlemleyebiliyorsa o zaman sezgi yoluyla bilinen özleri vardır: “Eğer fenomenlerin doğaları yoksa, yine de, dolayimsız bir görmede kavranabilen ve doyurucu bir biçimde tanımlanabilen bir özleri vardır. ...” Çünkü, “sezgi özü özsel bir varlık olarak kavrar, ve orada-olmayı hiçbir şekilde öngerektirmez.”¹⁹⁸. Bu yüzden bilinç hem kendisini hem de nesneleri (şeyleri) saf fenomen olarak ya da eydetik bir tarzda, özsel sezgi olarak kavrar. Görüldüğü gibi eydetik sezgi, Merleau-Ponty’nin de deyimiyle, her zaman kendine özgü bir “görme” (constatation), “tecrübe” (expérience) fenomenolojisidir¹⁹⁹.

Eydetik sezgiyi tam olarak elde edebilmek, yani nesnelerin özünü kavrayabilmek için, bütün rastlantılarıyla birlikte gerçek dünyayı, uzay ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi, özellikle bireysel varoluşu, gelip geçici edimleriyle yaratıcı ben’in kendisi paranteze alınır. Böylece yalnızca belirli bir bilinçsel edinim değil onunla birlikte saf özleri elde ederiz, onları hem birbirleriyle hem de nesneler dünyasıyla karşılaştırma fırsatını yakalarız. Her türlü edimin *eidosu* sezilebilir. Örneğin görülen her nesnenin bir rengi, uzamı, biçimi vardır. Bu özellikler içinde herhangi bir çınar ağacını düşünelim. Algılamış olduğumuz çınar ağacının bir rengi, uzamı ve biçimi vardır. Bu ağacın görülmesi sırasında, o ağacı değişik açılardan ve uzaklıklardan görülmesiyle çok çeşitli görsel deneyimler edinilir; fakat görülen şey yine tek bir kalıcı nesne olarak bilinçte algılanır. Bu yüzden fenomenolojik yöntem, eydetik indirgemedede olduğu gibi nesnelerin bilinişi sırasında bu nesnelerin kurulduğu ya da inşa edildiği süreçleri de dikkate alır. Eydetik indirgemeye dayalı eydetik sezgi

¹⁹⁸ West, D., Agy., ss.131–132.

¹⁹⁹ Merleau-Ponty, M., S, ss.170–171.

yalnızca duyusal akıl ve nesnelerin incelenmesinde değil, matematiksel nesnelerin, değerlerin, ruhsal durumların ve arzuların incelenmesinde de kullanılır.

Husserl eydetik sezginin ne olduğunu, onunla neyi kastettiğini *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te vermiş olduğu sembolik düşünme örneğiyle şöyle açıklar: Örneğin, $2 \times 2 = 5$ ve $2 \times 2 = 4$ yargılarını düşünelim. $2 \times 2 = 5$ yargısında bir duygu temeli yok iken $2 \times 2 = 4$ yargısı ise, mantıkça konuşulduğunda, “bana bir kez apaçık gelebilir, başka bir zaman ise gelmeyebilir; aynı 4 kavramı bir keresinde bana sezgisel olarak apaçıklıkla verilmiş olabilir, başka bir keresinde ise yalnız sembolik tasarımda verilmiş olabilir. Böylece içerik olarak her iki taraftan aynı fenomendir, ama bir yanda bir değer üstünlüğü, değer sağlayan bir öznitelik, kendisini gösteren bir duygu [söz konusudur.] ... 2×2 'nin 4 olduğunu görüyorsam ve onu belirsiz sembolik yargıyla dile getiriyorsam, böylece ben bir eşitliği kastetmiş olurum, ama bir eşitliği kastetmek, aynı fenomene sahip olmak demek değildir. Her ikisinin de içeriği farklıdır, birinde ben görüyorum ve görmede nesne durumu kendisi verilmiştir; diğerinde ise sembolik kanıya sahibimdir. Birinde sezgiye sahibim, diğerinde boş yönelime.”²⁰⁰ Bu ikisi arasındaki fark “anlam”ın birinde duygu temeliyle, diğerinde onsuz olmasından kaynaklanmamaktadır, aksine her iki tarafta da ortak olan bir şeyin olmasından yani eydetik sezgiden kaynaklanmaktadır. Husserl bu yapının devamında “... Bu duygu yüklü apaçıklığa sempati ile bakamayız. Bu apaçıklık ancak kendisini saf görmede kanıtlarsa ve ancak saf *görme* tam da *bizim* ona yüklediğimiz ve onunla çelişen şey anlamına gelirse, apaçıklık ancak o zaman haklı çıkar.” der²⁰¹. Bu örnekte de görüldüğü gibi eydetik sezgiyle ulaşılan ve kavranılan öz, yaşanmış bir sezgide sınıranır, “özlerin görülüşünün” Platoncu metafiziğin aksine hiçbir metafizik niteliği yoktur. Onun için “özler kuramı, özün varoluşunun olumlanacağı Platoncu bir kavram realizmi çerçevesine girmez; öz sadece, içinde “şeyin kendisinin” *kökensel bir veriliş* içinde bana açındığı şeydir.”²⁰². İşte eydetik sezgi, bu açılımı sağlayacak araçtır, tam tersine özleri kurgulayan değildir. Yani sembolik düşünme nesnelerinde olduğu gibi, ideal özler alanı duyularla algılanan tüm nesnelerin ötesinde bulunur. Bununla birlikte onlar kesinlikle havada, boşlukta kalan şeyler değildirler. İdeal özler de duyusal yaşantılara dayanır. Ancak bu yaşantılar, birçok rastlantılar ve arızî niteliklerle yüklü olduklarından

²⁰⁰ Husserl, E., *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.84.

²⁰¹ Husserl, E., *Agy.*, s.85.

²⁰² Lyotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, (Çeviren: İsmet Birkan), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2007, s.20.

özlere yükselebilmek için, onları paranteze alarak, ancak sezgiyle, doğrudan ve araçsız olarak ulaşabiliriz. İşte eydetik sezgiyle ulaştığımız bu idealar, şeylerin özü, sembolik düşünme örneğinde olduğu gibi onların nesnelerini, daha doğrusu bu dünyayı oluşturur. Bu örneklerle ve açıklamalara göre, fenomenolojide, bize nesnelerin, "... ses veya rengin özlerini birbirlerinden ayırt etme olanağı veren şey, saf ya da dolayumsuz sezgidir."²⁰³. O halde eydetik sezgi, "Varlık"a ön yargıyla bakmamaktır, bir eydetik belirginleştirmedir. Eydetik belirginleştirme ise, genel olarak yaşanmışların alanıyla ilgili olup, bilinçte her yaşanılmışlar ölçüsünde, yönelmişliğin bir biçimi olarak bilince eşlik eder²⁰⁴. Bu açıklamalar gösteriyor ki, Husserl'de fenomenolojik eydetik fenomenoloji nesnenin bilinçte görülmesi olduğundan sezgiye dayalı bir yöntemdir. Sezgiyle bilince verilmiş olana göndermede bulunulur. Buna karşılık Merleau-Ponty'de fenomenolojik eydetik yalnızca bilince özgü olmayıp beden/doğanın kendisinin de bu sürece katılmasından dolayı sezgiden arındırılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden Merleau-Ponty'de fenomenolojik eydetik, bir "ikinci eydetik" (la dualité eidétique) olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci eydetik, bilinç ve doğanın ikiciliğidir. Aynı zamanda bu ikicilik (dualisme), bilinç ile doğanın eydetik birliğidir²⁰⁵. Husserl fenomenolojik eydetik ile bilinç felsefesine varmış iken, Merleau-Ponty ise onunla beden ontolojisine varacaktır.

1.2.7. Özlerin ve Yaşantının Resmedilmesi: Fenomenolojik Betimleme

Bilinç, fenomenolojik indirgeme ve eydetik sezgi evrelerinin çok yorucu ve çetin bir uğraşı sonucu saf özlere ulaşır. Ancak bilincin saf özlere ulaşması yeterli değildir. Bu sefer onları bilinç yüzeyine çıkaracak, olduğu halde anlamlandırarak başka bir evreye gereksinim vardır. Bu evre Husserl'e göre, fenomenolojik betimleme (la description phénoménologique)'dir. Eydetik sezgi sonucu elde edilen saf özün incelenmesi fenomenolojik betimlemeden geçer. Fenomenolojik betimleme, saf öz fenomenleri ile bilgilenme nesneleri arasındaki bağlantıyı sağlayacak olan saf bilinçsel bir eylemdir, dışarıdan saf özlere hiçbir müdahale yapılmaksızın, onları var oldukları gibi tanıtp betimlemektir. Eydetik sezgi bilince saf özlere nasıl veriyorsa onları bulundukları halde dışarıdan hiçbir müdahale yapmadan olduğu gibi belirginleştirip betimlemelidir. Doğa araştırmacısı gibi saf özlere üzerinde değişik oynamalar yapılarak,

²⁰³ West, D., Agy., s.132.

²⁰⁴ Husserl, E., Idées, s.282.

²⁰⁵ Barbaras, R., "Merleau-Ponty aux limites de la phénoméologie", *Merleau-Ponty: l'héritage contemporain* içinde, The University of Memphis, Paris-Milano-Memphis 1999, s.200.

belli prensip ve ilkelerden hareket edilerek betimlenmezler. Bu ontik-epistemik doğası ve özelliğinden dolayı fenomenolojik betimleme, herhangi bir objenin bilinçte bırakmış olduğu izlenimlerinin ya da o objenin görüldüğü veya algılandığı biçimiyle betimlenmesi değil, “bir öz-betimlemesi”²⁰⁶dir.

Fenomenolojik betimlemeye konu olan psişik fenomenler değil, transandantal anlamda verilmiş olan verilerdir. Bunun için fenomenolojik betimlemeyi, yönelimsel betimleme ya da yönelimsel çözümleme diye de tanımlayabiliriz. Fenomenolojik betimlemenin kalkış noktası zorunlulukla yönelinmiş olan bütünün (nesnenin) kendisidir, özdür. Husserl’in betimleme ile öz arasında sıkı bir bağ kurarak betimlemenin öze yönelen bir betimleme olmasını istemesi, “öz-betimlemesi olmayan her çeşit betimlemeyi, transandantal fenomenolojinin dışında bırakması, bu fenomenolojinin en esaslı niteliklerinden biridir. ...”²⁰⁷. Bu, fenomenolojinin en önemli ve yaşayan yanıdır. Husserl’in olgulara giydirdiği idealist giysi ne olursa olsun onun olgu ve ayrıntı ile öz ve olgu betimlemelerinde göstermiş olduğu olağanüstü başarı fenomenolojik betimlemeyi psikolojik betimleme gibi diğer betimlemelerden ayırmaktadır.

Husserl’in fenomenolojik betimlemeyi “öz-betimlemesi” olarak tanımlaması onun fenomenoloji tanımına da yansımıştır. Bu doğrultuda o, *Idées de fenomenolojiyi*, fenomenolojik davranışın çerçevesinde saf transandantal yaşamların özünü betimleyen bir öğretiler, diye tanımlamaktadır²⁰⁸. Fenomenolojide öz-betimlemesine düşen görev, her çeşit bireyselleştirmeden yüz çevirmektir. Öze uygun betimleme yapacağız. Eğer özlerin dışına çıkarak betimleme yaparsak bu hayal, kurgu (fiction) olur. Onun için bize eydetik sezgide kendisini öz olarak “veren her şeyi, kendisini verdiği gibi kabul etmek”²⁰⁹ ve bu kabul üzerinden özlerin betimlemesini yapmak gerekir. Ancak bu kabul, bilincin bir çıkmaza girip antinomiler içerisine düşerek zorunlulukla yapmış olduğu kabul değil, aksine bilincin doğal tavır-alma sonucu her şeyi paranteze almasıyla eydetik sezgi sonucu ulaşılan transandantal özler sonucu elde edilen kabuldür.

Görüldüğü gibi fenomenolojinin öncelikli hedefi bütün bir doğayı, bilinci ve bilince konu olan her şeyi, daha doğrusu transandantal özleri var olduğu biçimi ile titiz bir disiplin içerisinde betimlemesini yapmaktır. Fenomenolojik betimleme “şeylerin

²⁰⁶ Husserl, E., Agy., 195.

²⁰⁷ Uyur, N., Agy., s.62.

²⁰⁸ Husserl, E., *Idées*, s.238.

²⁰⁹ Mengüşoğlu, T., Agy., s.22.

kendisine dönmek” sloganı ile felsefi kuram ve görüşlerden uzaklaşarak göründükleri biçimiyle fenomenleri doğrudan sezme ve tanımlamaya yönelme kararını anlatır. Bu anlatımla fenomenoloji, kendilerini anlattıkları biçimiyle fenomenlerin yapısını ve bilincin temelindeki aslî yapıları tanımlamaya çalışır. Aklî olanın gerçek olduğu ya da dış dünyada var olduğu biçiminde yapılan kavramsal analizler yapma ve zihinsel dogmalar edinme yerine, bilinçte var olan ve ona konu olan her şeyi kendi bütünlüğü içerisinde doğru bir biçimde tanımlamaya odaklanmıştır.

Merleau-Ponty, Husserl’in fenomenolojik betimlemeyle ilgili yukarıdaki tanımını destekleyecek biçimde fenomenolojide “söz konusu olan açıklamak ve çözümlemek değil, betimlemektir. ...” der. Bu doğrultuda onda fenomenolojik betimleme, “betimleyici psikoloji” ve “şeylerin kendilerine” dönme olmayı yüklediğini açıkça ortaya çıkardığından, fenomenoloji, “bilimin yadsınması” anlamına gelmektedir²¹⁰. Fenomenolojik betimleme insan kendisiyle birlikte bütün bir varlığın ve yaşamın ne doğa bilimlerinin ne de insan bilimlerinin basit bir nesnesi olarak düşünülmemesi gerektiğinin yolunu açar. Bu yüzden nesnenin özüne varılması ve kavranılması noktasında onun betimlenmesi önemli bir yer tutmaktadır. Deneyimlerimizi doğrudan betimleyerek, öz görüşüne doğru mutlak bilinç alanında özü görüleyene dek ilerlenir. Ancak bu ilerlemenin doğru bir biçimde yapılabilmesi için, yani fenomenlerin doğru bir betimlemesini yapabilmek için, fenomenolojik tavır içerisinde fenomenolojik indirgeme, yönelmişliğin ve paranteze almanın var olduğu tanımlayıcı bir fenomenolojinin herhangi bir hataya ya da sapmaya yer vermeyecek biçimde uygulanması gerekir. Doğru bir fenomenolojik betimleme, ancak, bu işlemlerle gerçekleşebilir. Çünkü fenomenolojik betimleme bu işlemler sonucu elde edilen saf özlere üzerinden yapılabilir. Zaten fenomenolojinin de amacı bilincin konusu olan bu saf özlere ulaşmaktır. Onlardan hareketle elde edilen bilgi ile “Varlık” ve onun bilgisi kurgulanmaz, aksine onların özü ve bilgisi kavranılmaya çalışılır.

Buraya kadar ele alıp incelemiş olduğumuz fenomenoloji ve fenomenoloji evrelerini özetlersek, fenomenoloji, “Varlık”ın ne olduğu sorusuna varlık fenomendir, diye karşılık verir. Her “bilinç yaşantısı” belli bir nesneyi içerdiğinden herhangi bir bilinç yaşantısının konusu olan nesneyi o yaşantının dışında değil, bilincin kendisinde aramaktadır. Yani yaşantı verildiğinden, nesneside yaşantının özsel kuruluşunun bir

²¹⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.II.

gereği olarak birlikte verilmiştir. Bu yüzden özler, özleri gereği bir yönelim içindedir. Her nesne birer öz olarak vardır ve doğaları gereği bir yöne, bilince doğru “yönelmişlik” içerisindedirler. Böyle bir ontik-epistemik belirlenimden sonra herhangi bir nesnenin ne olduğunu anlamak için, ona doğru “fenomenolojik indirgeme” yapılır. Bu indirgeme sonucu ortaya çıkan bilgi “refleksif” bir bilgidir. Sonra nesne üzerine hem elde edilmiş olan bu bilginin doğruluğu ve gerçekliği hem de nesnenin özünü kavramak için “fenomenolojik epokhe” uygulanır. Paranteze almayla bütün bilgilerimizi yadsımadan bir kenara koyarak bütün dünyasal bilgilerimiz işlemez duruma sokulur; *Ben*, dünya karşısında adeta bir seyirci olur. Sonra bilinç yaşantısına geri dönülerek “refleksiyon” tekrar gerçekleştirilir. Yapılmış olan bu epokhe sonucu “eydetik sezgi” sayesinde elde ettiğimiz özler üzerine “fenomenolojik betimleme” yapılır. İşte bu çetin, yorucu ve ustalıklı bir uğraş sonucu gerçekleştirilmiş olan bu süreç, “fenomenolojik düşünme” biçimi, uygulanan yöntem de “fenomenolojik yöntem”dir.

Fenomenolojik yöntemin yukarıda ele alınan altı temel karakteristiğinden hepsi önemli olmasına karşın, bunların hepsi her fenomenolog tarafından aynı derecede kabul edilmiş değildir. Bu nedenden yukarıda da farklı durumlarda da dile getirdiğimiz gibi, filozoflarca, fenomenolojinin ne olduğu ve ondan ne anlaşılması gerekeceği farklı biçimlerde algılanmıştır. Bununla beraber, hemen hemen bütün fenomenologlar, indirgeme karşıtı olan ve temel yapılara inmeyi hedefleyen betimleyici bir fenomenolojiyi desteklemişlerdir ve onu felsefelerinde kullanmışlardır.

1.3. FENOMENOLOJİ VE BİLİMLER

19. yüzyıl bilimleri doğal algı anlayışlarının ve ampirist pozitivist yöntemlerinin bir sonucu olarak insanı ve nesneleri yaşam dünyasından, *a priori* yapılarından, ontik-epistemik ekseninden, yani bilindik çevresinden koparmıştı. Ortaya varlıksal dayanaklarından ve tarihsel köklerinden uzak, tek boyutluluk ve yanlılıkla sınırlandırılmış indirgeyici bir ontoloji ve epistemoloji ile kurgulanıp gerçeklikten oldukça uzaklaşmış olan bir “dünya” tasavvuru çıkmıştı. Bu yeni tasavvur sonucu biçimlendirilmiş olan “dünya”, bilim, felsefe ve insanlığa gerçek “yaşam” diye resmedildi. Yaşamı dünya ile özdeşleştirmek bir anlamda insanı birçok açıdan güçlü kılıp doğaya egemen olmasını sağlasa da onun ontolojik, epistemolojik, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal temelli her sorununu çözemedi. Onu giderek yalnızlaştırdı, kendine

ve “Varlık”a yabancılaştırdı. 19. yüzyılda yaşam ile dünyayı özdeşleştirilmeye dayalı böyle bir tablonun ortaya çıkmasındaki temel neden ise, daha önce de farklı biçimlerde gündeme getirdiğimiz gibi bu yüzyılın yapılandırılmasında önemli ölçüde etkisi olan Rönesans felsefesidir. Rönesans felsefesinin bilim ve felsefe alanında birçok kazanımları olmasına karşın, yeni olduğu kadar yanlış bilinç tasavvuru da yaratmıştı. Bu yanlış bilinç tasavvuru 20. yüzyılda da doğal algı ve ampirist eksenli geliştirilip kurgulanan yeni kuramlarla güçlendirilmişti. Bu güçlü bilinç tasavvuru zamanla evrenin merkezinde tek kendisinin varolduğu sonucuna vararak, bilim ve felsefe hedef kaymalarına yol açtı. Öyle ki, bu yeni bilinç tasavvuru bir yandan algısal bilincin yönlendirilmesinde yanlış bir rol oynarken, öbür yandan da birbirine uygun tasarlanan bir bilinci temel bilince karşı-bilinç olarak ortaya çıkmasına yol açıyordu. Bu durum Husserl’in de *Idées*’de dile getirdiği gibi “... Zamanın ilk bilinci, algısal bir bilincin bizzat kendisinde etkisi oluyor ve birbirine uygun tasarlanan bir bilinçte karşı-tarafı”²¹¹ da olması yüzünden onu kendi tarafına indirgeyip özdeşleştiriyordu. Bu sorunları aşabilmek için de her ikisinin konusu aynı olsa da felsefenin bilime indirgenmediği yeni bir felsefe anlayışına, daha doğrusu bilim ve felsefeyi birbirlerine müdahale etmeksizin bir arada tutup yaşatacak yeni bir ontoloji ve epistemoloji geleneğine gereksinim vardı. Birçok açıdan bilim ve felsefenin temel konuları aynı olsa da bilime “yaşam” üzerine ön yargılarla dolu tekelci ve indirgemeci bir mantık ve yetki verilemezdi, aksine her ikisi arasında dayanışmacı bir mantığın olması zorunluydu. Bu zorunluluğun en büyük nedeni de zaten fenomenoloji felsefesinin ontolojisi ile epistemolojisinden kaynaklanıyordu. İşte bu yüzden “... Yaşam-dünyalı şeyler kategorik olarak fiziksel şeylerle aynı adı taşıdığından, bunlar, fiziksel doğa bilimi için temel-koyma rolleri içinde, fenomenolojik algılama teorisinden kalkarak açıklanması gereken bir temel koyma ilişkisini zorunlu kılarlar.”²¹²

Bu durum karşısında Husserl hem felsefenin hem de özelde matematik-geometri ile insan bilimlerinin (psikoloji, sosyoloji, tarih ve antropoloji) genel de ise tüm bilimlerin yolunu açmak, daha doğrusu onları “Varlık”/yaşam karşısında yeniden olanaklı kılmak ve temellendirmek için fenomenolojik yöntemi sistemleştirip bütün bir felsefe ve bilim dünyasına önerdi. Ona göre hiçbir bahane ya da gerekçe ileri sürülmeksizin bu yöntem hemen kullanılmalıydı. Çünkü Merleau-Ponty’nin *Le visible*

²¹¹ Husserl, E., *Idées*, s.378.

²¹² Kerckhoven, G. van, *Agm.*, s.61.

et l'invisible'de de apaçık olarak vurgulayıp altını çizdiği gibi felsefe ve insan bilimlerinin bunalımı durmaksızın bir "irrasyonalizm"e doğru gitmekteydi. Felsefe pozitivism ve tarihselciliğe, psikoloji psikolojizme, sosyoloji sosyolojizme kaymaktaydı. Fizikî doğa ile doğal algıdan aldığı güçle pozitivism, felsefenin varoluş amacını ve hedefini saptırmıştı, "... adeta, felsefeyi, kendisinin bağlı olduğu tarihi, sosyal ve fizyolojik şartları göstermek suretiyle değerinden ..." düşürüyordu²¹³. Bu temel sorun karşısında yeniden felsefenin ve insan bilimlerinin olanaklı olduğunu göstermek gerekiyordu. Bu açıdan yaklaşıldığında Husserl'in de dediği gibi bilimlerin yaratmış olduğu sorunları bir yönüyle aşmak kolaydı, çünkü onlar da farklı varsayımlar üzerinde kendi alanlarındaki özlere yönelmişlerdi. Hepsinde de "varsayım"ın işlediği özde birer eydetik bilim olma çabasıydı. Bu nedenden eydetik bilimde olduğu gibi tüm bilimleri varsayımdan ayrı düşünemeyiz. Çünkü onların hepsinin temelinde özler kadar "varsayım" da yatmaktadır. Eydetik bilim tüm bilimleri fenomenoloji gibi canlı kıldığından onları da "varsayım" ilkesinden ayrı düşünemeyiz. Husserl bu durumu *Idées*'de şöyle anlatır: "... "varsayım", eydetik bilimlerin hepsi gibi fenomenolojinin canlı ögesini kuruyor; varsayım, "öncesiz sonrasız" bilgi ile beslenen kaynaktır"²¹⁴. Fenomenoloji bir asırlık tarihi süresince matematikten insan bilimlerine, karşı-tarihselci polemikten Marksizm'e kadar geniş bir sahada temsil edildi. Onların hepsine yöntem vererek, ontolojik ve epistemolojik olarak kendi aralarında ortak bir zemin arayışına gelmelerini sağlayabildi. Felsefeyle birlikte tüm bilimlerin gerçek anlamıyla "Varlık"/yaşam ve dünya ile yüzleşmelerini, baş başa kalabilmelerini sağlayabilen ender yöntemlerden biri oldu.

Fenomenolojik yöntem sadece felsefe de değil, matematik-geometriden insan bilimlerine, edebiyat ve sanata, hatta birçok bilim dallarına kadar birçok alana uygulanıp kullanıldı. Bunlardan birkaçına örnek verecek olursak, Theodor Lipps (1851 – 1914) tarafından estetiğe, Max Scheler antropoloji, değerbilim ve din felsefesine, Nicolai Hartmann etiğe, Rudolf Otto (1889 – 1937) din felsefesine, Karl Mannheim (1893 – 1947) ve Alfred Schutz (1899 – 1959) sosyolojiye, Ludwig Binswanger (1881 – 1966) psikoloji ve ruh hekimliğine, Viktor E. Frankl (1905 – 1997) ruh hekimliğine ve ruhsağaltıma, Carl Rogers (1902 – 1987) ise kişilik psikolojisine uygulamıştır²¹⁵.

²¹³ Merleau-Ponty, M., *İİF*, s.17.

²¹⁴ Husserl, E., *Idées*, s.227.

²¹⁵ Sahakian, W., *Agy.*, s.294.

İKİNCİ BÖLÜM

MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİ

“Size anlatmaya çalıştığım daha gizemlidir, varlığın köklerine, duyuların ele gelmeyen kaynağına karışmıştır.”
(J. Gasquet, Cézanne, OE içinde, ithaf tümcesi)

*“... Dünya bedenimin kumaşından yapılmıştır. ...
... şeyler ve bedenim aynı kumaştan yapılmışlardır. ...”*
(M. Merleau-Ponty, OE, ss.19 ve 21)

“... Ten, ne maddedir, ne tindir, ne de tözdür. ... O, görünürün gören beden üzerine sarıp sarmalaması, dokunan beden üzerine dokunabilir olandır ...”
(M. Merleau-Ponty, VI, ss.184 ve 191)

Merleau-Ponty ontolojisinin temel problemi, hem kendini çevreleyen dünyadan farklı ve ontolojik bakımdan bağımsız bir varlık olan bilinç olarak, hem de dünya içinde somut bir varlık olarak insanın varolmayı nasıl başardığı sorusunun yanıtını araştırmaktır. Bu soru bağlamında yapmış olduğu araştırma ve sorgulamalar sonucu aşağıda farklı alt başlıklar halinde tartışacağımız fenomenolojik ontolojisinin esaslarını ortaya koyarak, varmış olduğu sonuçları yer yer fenomenolojinin dışına çıksa da fenomenolojik ontolojiyle temellendirmeye çalışır. Önceki bölümde de vurguladığımız gibi Merleau-Ponty’ye göre, fenomenoloji, bilimler krizini aşmada önemli bir katkı sağlasa da bir mutlak bilinç felsefesi olmasından dolayı “Varlık”ın doğasını, yaşam-dünya-Varlık üçlüsünün birbirleriyle olan bağıntısını açıklayamamıştır. Yani fenomenoloji temelde bir bilinç felsefesi olduğundan bilinç dünya bağıntısını bilincin doğasından kaynaklanan sorunlardan dolayı doğru bir biçimde kurup tam olarak açıklayamamıştır. Oysa fenomenoloji felsefesi, fenomenoloji dışında kalana da bünyesinde yer açması gerekir. Bunun üzerine o, yönelmişliği bilinçten bedene taşıyarak insanın dünya ile olan bağıntısını beden üzerinden kuracaktır¹. Böylelikle fenomenolojik ontolojiyi varoluşçu ontolojiye dönüştürerek, felsefede bu yeni ontolojinin bir ömür boyu sürecektir kendine özgü denemesini yapmaya girişecektir.

Merleau-Ponty, fenomenoloji felsefesinin fenomen, “benim için varlıktır, önümdeki fenomendir” ilkesini temel alıp kendi felsefesine aktararak, “varlık benim için varlık”tır ilkesine dönüştürür. Bu ilkeden hareketle de ileride genelde beden

¹ Merleau-Ponty, M., S, ss.259–262.

ontolojisi özelde ise ten ontolojisi adını alacağı kendi ontolojisinin temellerini atar. O, bu ontolojisinde fenomeni, varlıkla eş anlamda kullanır. Ancak pozitivizmde olduğu gibi fenomeni bütün bir varlığın olguya indirgendiği bir anlamda kullanmamıştır. Merleau-Ponty ontolojisinin amacı, Hegel’de ve Husserl’de olduğu gibi mutlağın fenomenidir. Bu mutlak ise mutlak öznedir. Zaten o, ontolojisinde varmış olduğu bu sonucu ikinci temel eseri olan *Phénoménologie de la perception*’nın “Ön Söz”ünde önceden söyleyerek altını çizmiştir. “Ben, mutlak kaynağım” (je suis la source absolue)² derken açıkça kendisini bu geleneğin içerisine bırakmıştır. Daha sonra bu ontolojik merkezde geliştireceği ontolojisinin bir sonucu olarak “beden”den dünyaya/“Varlık”a geçiş yapar.

Merleau-Ponty’ye göre, “Varlık”ı anlamak “beden”i anlamak ve kavramaktan geçer. “Beden” fenomeninden “dünya”ya, bütün bir “Varlık”a açılır. Beden ile dünya, kurgulanabilir ve yapılandırılabilir bir şey değildir. Her ikisi de bilimin verileri ile değil ancak varoluşçu ontolojik bir eksenle anlamlandırılıp betimlenebilir. Beden ile dünya, benim onlara yapacağım her türlü fenomenolojik çözümlemeden önce buradadır, karşımda değil. Beden, kurgu ve hayal (la fiction) olarak değil, başlı başına ontik bir gerçek (réel) olarak vardır. Bu nedenden o, kurulamaz ve oluşturulamaz, ancak betimlenebilir. O zaman beden her şeyiyle bu kadar açık bir varlıksa niçin fark edemiyoruz, göremiyoruz ya da ondan dünyaya açılmıyoruz? Merleau-Ponty’ye göre bedeni göremiyoruz, çünkü doğal algı ile onun verilerinden beslenen modern bilimin algısı bizim onu bir varlık olarak algılamamızı engelliyor. Bu olumsuz durumu ortadan kaldırmak için insanın kendisi dâhil tüm nesne dünyası gibi bilimin de paranteze alınması gerekir. Bilimin paranteze alınması gibi tutumlar insanı “saf ben”e değil, “beden-özne” birliğine götürür. Ancak fenomenolojik tavırla bir varlık olan bedene ulaşırım, onu bütünlüğü ve birliği içinde kavrarım. Beden, *Ben*’den ayrı bir varlık değildir. O, özel bir şey olarak benim varlığımdır, varoluşumdur, adeta “Varlık”la yüzleşmemdir, onunla iç içe olmamdır. Bu yüzden Merleau-Ponty felsefesinin ne başlangıcında, ne de sonunda bir bilinç-beden “ikiliği” vardır, aksine beden, akıl ile beden, algı ile beden, ruh ile beden, zaman ile beden, politika ile beden, dil ile beden ve sanat ile beden gibi birçok alanda bir “birlik” (la union) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu birliğin aranacağı ve görüleceği ilk yer hakikatin kökenidir.

² Merleau-Ponty, M., PP, s.III.

2.1. HAKİKATİN KÖKENİ

Merleau-Ponty ontolojisi İlkçağ, Ortaçağ, 17. yüzyıl felsefeleri ile çağdaş felsefede de olduğu gibi temelde bir hakikat (vérité) arayışıdır. Özellikle felsefesinin ikinci döneminde hakikat arayışına yönelerek fenomenolojik ontoloji denemesine girişmiştir. Merleau-Ponty, felsefesinde niçin bir hakikat arayışına yönelmiştir? Ya da ontolojisinde niçin hakikatin kökenini aramaya yönelmiştir? Yine onu felsefesinde hakikatle ilgili köken sorununu ele almaya iten neden neydi? Aslında bu sorular Merleau-Ponty felsefesi açısından sorulması gereken en son sorulardır. Çünkü her filozofun felsefesinde bir hakikat arayışı, bir köken arayışı vardır. O da bu içgüdüden olacak ki, felsefesinde bir hakikat arayışına girişmiştir. O zaman Merleau-Ponty felsefesinde hakikat ve “hakikatin kökeni” (l’origine de la vérité)³ nedir? Ayrıca onun hakikat arayışının diğer hakikat arayışlarından farkı nedir?

Merleau-Ponty ontolojisinde hakikatin kökeninin ne olduğunu sorgulamadan önce hakikatin ne olduğunun sorgulanması gerekir. Çünkü varlıkta ya da var olduğunu iddia ettiğimiz şeylerde, hatta “geçeklik” ve “doğruluk” kategorilerinde bile ontik-epistemik köken öncelikle hakikatin kendisine bağlıdır, hakikatin ontik doğasına oturmaktadır. Bilgiyi sağlam bir zemin üzerine oturtmak için ontik gerçekliğin “sağlam, sürekli ve güvenilebilir olan şey üzerine” oturtulması, böyle bir zemin üzerine yapının kurulması gerekir⁴. Felsefede “hakikat”ın sorgulanması “gerçeklik” ve “doğruluk” sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışılır. Bu her üç sözcük de felsefede metafizik, ontolojik, epistemolojik ve kuramsal olarak kendiliğinden birer sorundur. Ayrıca bu her üçü de sadece filozofların değil insanlığın bile yakasını bir türlü kurtaramadığı temel sorunlardan olup hâlâ felsefede temel bir sorun olarak varlıklarını sürdürmektedir. “Hakikat”, “gerçeklik” ve “doğruluk” hem felsefî düşüncede hem bilimde hem de gündelik dilde birbirlerine karıştırıldığından onların ne olduklarını anlayabilmek için öncelikle bir kavram çözümlemesi yapmak gerekir. Genel olarak hakikat (vérité), hayali olmayan, görülen, mevcut olan, söylenen ile söylenilen şeyin uygun olması hali, bir

³ Merleau-Ponty ölümüne yakın tasarlayıp yazmak için notlar tutmuş olduğu son yapıtına muhtemel olarak “Hakikatin Kökeni” (L’origine de la vérité) adını vermeyi düşünmüştür. Hatta bu düşüncesini o, hem *Le visible et l’invisible*’de tutmuş olduğu notlarda hem de *Sens et non-sens*’te “*Le métaphysique dans l’homme*” adlı yazısındaki bir dip notta açıkça işaretini vermiştir. Biz de bu çalışma notları ile dip nottaki düşüncesine bağlı kalarak ontolojisini “Hakikatin Kökeni” alt başlığıyla başlatmayı uygun gördük. Geniş bilgi için bk.: Merleau-Ponty, M., VI, s.219 ve Aynı Yazar, SNS, s.115, 1 Nu’lu dipnot. Merleau-Ponty hayatta iken tasarlayıp yazmaya başladığı ancak ömrünün yetmemesinden dolayı tamamlayamadığı bu son kitabı, ölümünden sonra, yazmış olduğu bölümler ve çalışma notlarıyla birlikte *Le visible et l’invisible (Görünür ve Görünmez)* adı altında yayınlanmıştır.

⁴ Tepe, Harun, *Platon’dan Habernas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s.6.

şeyin aslı ve esası, onun özle ilgili doğruluğudur. Hakikat, gerçekte “bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu; Varlığın gizinden çıkarak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olması hâli”⁵ ya da bilinçten bağımsız olarak var olandır. Kısaca hakikat, objektif gerçekliğin kendisi ya da düşüncedeki yansısidir. Hakikat ontolojik bir durumu, gerçekliği dile getirdiğinden, hakikat ya da hakikî olan, “varlığın kendisinin bir belirlenimidir ... varlığın kendi özüne uygun düşendir ...”⁶.

Hakikat, gerçek(lik) ve doğru(luk) kavramları genellikle birbirlerine karıştırılan kavramlardır. Oysa onların her üçü de aynı şeyleri karşılamaz, aralarında önemli farklar vardır. Sözelimi gerçeklik ontolojik bir kavram iken, doğruluk ve hakikat epistemolojik kavramlardır. Hakikat, gerçek(lik) ve doğru(luk) anlamlarına gelse de o, onu farklı biçimlerde anlatmaya ya da betimlemeye çalışan gerçek(lik) ve doğru(luk) tasarımlarıyla birebir örtüşmez. Yani hakikat, gerçek ve doğru aynı şeyler olmadığından, hakikat, gerçeklik ve doğruluk da aynı şey değildir, birbirlerine eşit değildir. Bu yüzden hakikat her zaman gerçeklik ile düşüncenin uygunluğu diye tanımlanamaz⁷. Aynı biçimde gerçeklik ile doğruluk da farklı iki terimdir, nesne, olgu ya da önerme üzerinde farklı durumları dile getirdiklerinden birbirleriyle hiçbir biçimde örtüşmez. Gerçek (réel), bilince konu olan her şeyin nesnel gerçekliğini, hakikat (vérité) ise nesnel gerçekliğin kendisi ya da bilinçteki öznel yansıısını dile getirir. Örneğin masanın üzerindeki Merleau-Ponty’nin *Phénoménologie de la perception* adlı kitabı bir gerçek, onun bilinçteki yansıısı ise hakikattir. O halde hakikat, gerçeğin kendisi değil, ya objektif gerçekliğin kendisidir, ya da şeyin düşüncedeki yansısidir. Başka bir deyişle hakikat, düşünce ile nesnesi arasındaki uygunluğu, ontolojik gerçekliği ve doğruluğu dile getirir. Yani hakikat ister gerçek var olana, ister düşünsel var olana ilişkin olsun nesnenin kendisi ve bilgisidir. Bu durumda gerçeklik (réalité), yalnızca zamanda ve mekânda somut olarak var olanların tümü, yani algılanan nesnenin kendisi değil, aynı zamanda düşüncede de var olandır. Demek ki gerçeklik ontolojik; doğruluk-hakikat ise epistemolojiktir.

Giriş kısmında da Heidegger’den hareketle tartıştığımız gibi hakikat ile doğruluk birbirine bağımlı ama bir ve aynı şey değildi. Hakikat nesnel gerçekliğin kendisi iken,

⁵ Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.178.

⁶ Tepe, H., Agy, s.5.

⁷ Goblot, E., Ags., ss.483–484.

doğruluk ise bu gerçekliğin zihinle olan bağıntı durumunu ya da herhangi bir gerçeklikle ilgili olarak zihinde oluşmuş olan mantık kurallarını dile getirir. En genel anlamda doğruluk, düşünceye ait bir durum olarak, “düşüncenin gerçekle uyuşması”dır. Bu tanıma göre, hakikat, gerçeklik ve doğruluk bir bağıntı içinde bulunmaktadır, fakat aynı şey değildirler. Varolan, gerçek (réel) bir şey olabildiği gibi ideal bir şey de olabilir. “... Reel bir şey hakkında verilmiş olan yargının doğruluğunun açıklığı ile ideal bir şey hakkında verilmiş olan yargının açıklığı, doruluğun tahkiki açısından farklılık gösterir. ...”⁸. Duyulara konu olan doğruluk, örneğin “yağmur yağarsa yerler ıslanır” önermesi sorunsal değil iken, idealiteye konu olan doğruluk, örneğin ahlâk, estetik, hukukun doğrulukları sorunsal ve muğlâktır. Sofistlerin, Platon’un, Aristoteles’in, Descartes’ın, Bergson’un ya da W. James’in doğruluk yaklaşımları bunun en güzel örnekleridir. Bu filozofların hemen hepsinde olduğu gibi doğruluk, herhangi bir şey hakkında verilmiş bir yargı, bir değer olduğundan her alana ait bir doğruluk vardır. Buna göre içeriksel doğruluk, biçimsel doğruluk, deneysel doğruluk (olgusal doğruluk) ve akılsal doğruluk (mantıksal doğruluk) olmak üzere dört temel doğruluk türü vardır. İçeriksel doğruluk (justesse), “yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması, çelişik olmaması”; biçimsel doğruluk, “düşüncenin kendi kendisiyle uyum içinde olması, çelişik olmaması”; deneysel doğruluk (exactitude), zaman ve mekâna bağlı olarak belirli koşullar altında, belirli bir zaman ve mekân noktasında gerçekleşmiş olan doğrulardır; akılsal doğruluk ise, nedeni yalnızca akılda bulunan, zaman ve mekâna bağlı olmayan, zaman ve mekân dışı olan, “her zaman ve her yerde geçerli olan doğrular”dır⁹. O halde doğruluk, bilme edimi sonucu nesnelere epistemolojik bakımdan biçilen değer olarak yalnızca düşüncelerin, yargıların ve önermelerin özelliği olup nesnenin durumu üzerine verilen niteliktir. Bu yüzden epistemolojide doğruluk, hakikat ve gerçeklikte de olduğu gibi farklı anlayışlara bağlı olarak farklı biçimlerde tanımlanabilmektedir.

Doğruluk bir değer olmasına karşılık, gerçeklik ise bir tür varolma durumudur. Ancak gerçek, “yalnızca düşüncede var olan değildir; aynı zamanda düşünceden bağımsız olarak da var olan nesnel bir durumdur. ...”¹⁰ Örneğin, Platon’un idealar dünyası, Anka kuşu, Kafdağı ve dev gibi. O halde doğruluk, önermede, yargıda ve bilinçte bulunurken, gerçeklik ise var olan dünyanın ya da varolduğunu iddia ettiğimiz

⁸ Gündoğan, A. Osman, *Felsefeye Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2010, s.76.

⁹ Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.58. Ayrıca bk.: Gündoğan, A. O., Agy., s.78.

¹⁰ Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa 2009, ss.37–38

dünyanın nesnesi ya da olgusudur. Buna karşılık gerçek(lik) ise, “... birbirine uygun ve olası olandır ...”¹¹

Hakikat, nesnel gerçekliğin kendisini gerektirdiği gibi nesnel gerçekliğin dünyayla bağıntısı olan uygunluğu, eş deyişle mantıksal uygunluğu da dile getirir. Bu paralelde her felsefi öğretisi farklı biçimlerde hakikate yaklaşılarak onu gerçeklik ya da doğruluk ile eş anlamda ele alarak kendi yaklaşımlarına indirgeyip o açıdan tanımlamışlardır. Örneğin mantıkçı pozitivism hakikati mantıksal uygunluk olarak anlayıp yorumladığından onu doğruluk ile eş anlamda kullanıp özdeşleştirerek hakikati doğruluğa indirgemiştir. Yani bu kurama göre, eğer bir tümce anlamlı değilse, o tümcenin doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez. Çünkü ancak anlamlı tümcelerle herhangi bir yargıda bulunabiliriz. Bu doğrultuda Mantıkçı Pozitivism Okulu “doğruluk” sorununu “doğrulama-doğrulanabilirlik” konusu üzerinde ele alarak “doğruluk”u bir mantıksal analiz sorunu olarak görür¹². Onlar ileri sürmüş olduğu “doğrulanabilir ilkesi” ile herhangi bir tümcenin anlamlı olabilmesi için, ya analitik olması ya da deneysel olarak doğrulanabilir olması gerektiğini savundular. Bu durumda önerme olarak dilde, dış dünyada karşılığı olmayan her şeyi, metafiziğin, ahlâkın, sanatın ve dinin önermelerini doğrulanabilir olarak görmediklerinden “hakikat” olarak kabul etmeyip elemişlerdir. Bu nedenden onlar, “Sokrates’in baldıran zehrini içerek intihar etmesi doğru bir davranıştır”, “Lale, çiçekler içerisinde en güzel olanıdır” ya da “Tanrı, mutlak tözdür” türünden önermelerin göstereceği ya da yöneleceği bir nesne veya olgu olmadığından bu tür önermelerin anlamlı önermeler olamayacağı görüşündedirler. Bu okulun doğrudan bir üyesi olmasa da bu görüşün önemli temsilcilerinden biri olan Alfred Jules Ayer (1910 – 1989) *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı yapıtında, katı bir mantıkçı-ampirist anlam görüşünü savunarak anlamın asıl taşıyıcısının deneysel içerikli önermeler olduğunu, bunların dışında kalan dilsel anlatımların tümünün yanlış-önerme sayılması gerektiğini öne sürerek, deneysel olarak doğrulanamayan önermelerin metafizik karakter taşıdığını, dolayısıyla da doğru bir imlemden yoksun olduğu kanısını dile getirir, “doğruluk”u dış dünyanın “gerçeklik”ine indirgeyerek özdeşleştirir¹³. Elde etmiş olduğu bu gerçeklikle deneysel dünyayı denetlediği gibi metafiziğin her önermesini, yani ahlâk, sanat ve dinin de önermelerini

¹¹ Merleau-Ponty, M., VI, s.63.

¹² Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986, s.68.

¹³ Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çeviren: Vehbi Hacıcadıroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998, ss.66–67.

denetler, bu önermelerin deney karşısında anlamsız önermeler olduğunu ileri sürerek de bir metafizik elemesi yapar¹⁴. “Hakikat”-“Doğruluk” bağıntısında o da tüm Mantıkçı Pozitivizm Okulu üyeleri gibi ontolojik unsurları epistemoloji dışında bırakarak “hakikat”ı çözümlemeye çalışır. Bu anlayışın bir sonucu olarak da “hakikat” ile doğruluk” dış dünyanın kendisine indirgenerek özdeşleştirilmiştir.

“Hakikat” kavramı felsefede ilk günden itibaren çokça tartışılan terimlerden biridir. Felsefe tarihinde idealizm ile realizm, idealizm ile materyalizm, fenomenolojizm ile realizm gibi birbirine zıt öğretiler arasında, hatta tümeller sorunu ve bu soruna bağlı olarak ortaya çıkan “Varlık”ın/dünyanın gerçekte var olup olmadığı, tanrı-dünya bağıntısı, Tanrı’nın bilgisinin neliği, nedensellik, irade ve özgürlük gibi birbirinden farklı, fakat çözümleri birbirlerine bağımlı olan farklı sorunlar da bile kavganın baş aktörü olmuştur. Gerçekten de hakikatin kendisi kadar bilince nasıl geldiği ya da yansıdığı da temel bir sorundur. İdealizm ve fenomenolojiye göre hakikat bilince tam yansırken realizm ya da materyalizme göre ise tam olarak yansımaz, nesnenin kendisi ile yansımaları tıpatıp aslına uygun olmaz, yaklaşıktır. Bundan ötürü de nesnenin bilince yansımaları görelidir. O zaman da onlar açısından hakikat görelidir, her hakikat mutlak hakikatin bir parçasıdır. Örneğin uzaktan bir ağacı görürüm. Bu ağacı uzaktan hangi tür ağaç olduğunu bilemem, onu ya bir elektrik direği ya da herhangi bir nesnenin silueti olarak algıları. Ancak ona doğru yaklaştıkça onun kendisini, türünü, dallarını, yapraklarını varsa meyvesini algıları. Onunla ilgili daha çok ve daha derin bilgi edinmek için ağacı keser içine bakar, toprakta nasıl kök saldıgını incelerim, hatta yapısını daha da incelemek için laboratuvar da deney konusu yapar, bu ortamda onu ayrıntılı olarak gözlemler ve incelerim. Böylelikle o ağaçla ilgili hakikate, bu süreçte olduğu gibi adım adım yaklaşıp, onu objektif bir biçimde ortaya koyup tanımlarım. Bu örnekte olduğu gibi ağacı bilince keyfimize göre biçimlendiremeyiz ve onu, tıpa tıp aslına uygun olmasa da az ya da çok doğadaki biçimiyle yansıtırız. Bu durumda mutlak hakikat gerçeklik olup görelilik hakikatlerinin toplamı olmaktadır. Bu tür örneklerden hareketle realist ve materyalist gibi farklı öğretiler hakikati, nesnenin bilince görelilik yansımaları olarak kabul ederler. Ancak bilince öznel olan hakikatin nesnel olan bir yönü de vardır. Bilince konu olan her şey bu ağaç gibi somut değildir, somut olmayan şeylerin ve durumların, örneğin özlerin ya da “ruh”un hakikate nasıl geldiği başlı

¹⁴ Ayer, A. J., Agy., ss.80-83 ve 92-93.

başlına bir sorundur. İdealizm ve fenomenoloji felsefeleri açısından bu bir sorunsal olmasa da realizm ve materyalizm açısından sorunsaldır. İdealizm ve fenomenoloji felsefeleri açısından hakikat mutlak iken, realizm ve materyalizm açısından görelidir. Realizm veya materyalizm açısından hakikat görelî olarak kabul edildiğinden ağaç örneğinde olduğu gibi o, gerçek ile özdeşleştirilerek algılanan gerçeğe indirgenip tanımlanmaktadır. Bu durumda “rölatif/özel hakikat” ve “mutlak hakikat” ile onlara bağılı olarak da “özel gerçeklik” ve “nesnel gerçeklik” diye iki “hakikat” ve “gerçeklik” tanımları ortaya çıkmaktadır¹⁵. Görelî hakikat, mutlak hakikatin parçasıdır. Realizm ve materyalizmin aksine Platon ve Husserl’de olduğu gibi Merleau-Ponty’ye göre de hakikat görelî değil mutlaklıdır, tek tek algılanan görelî durumların bir toplamı değildir. Bu nedenden hakikat (vérité), gerçek (réel) ve doğru (exact) ile aynı anlamda değildir. Zaten Merleau-Ponty bu durumun farkına vardığından, yazılarında buna çokça özen göstererek “hakikat”e karşılık olarak “vérité”yi, “gerçek” karşısında “réel”i, “gerçeklik” karşısında “réalité”yi, “kesin bilmedeki doğruluk ve gerçeklik”i anlatmak için “certitude”ü, “doğru” için “exact”ı ve “juste”ü kullanmıştır. Ancak tüm bu ayrımlara rağmen, dil-düşünce ve varlık bağıntısının tam olarak kurulamamasından dolayı, Merleau-Ponty felsefesi açısından olmasa da, felsefe açısından yine sorunsal ve bulanıktır. Bu bulanıklık da dolaylı olarak yukarıda da belirttiğimiz gibi çağdaş felsefede “Varlık”ın algılanmasına ve anlamlandırılmasına yansımıştır.

Bu kısa tartışma bile bize gösteriyor ki, hakikatin tanımında da açıkça görüldüğü gibi o, varlıkta ya gizlenmiştir ya da gizli-olmayandır. Herakleitos bir fragmanında “doğa saklanmayı sever” der¹⁶. Bu tümce ışığında Antik Çağ Yunan felsefesi hakikati, genelde varlıkta “saklanmışlık” ya da “gizlenmişlik” olarak görüp tanımlamıştır. Örneğin Platon bu görüşü destekleyerek, hakikati dış dünyada değil, idealar dünyasında bir “saklanmışlık” olarak görmüştür. Bu yüzden hakikat görünüşlerden büsbütün bağımsızdır. Zamanla doğanın hakikati doğada gizlendiği gibi eşyanın hakikati de eşyada gizlenmiştir görüşü felsefeye egemen olmaya başladı. Bu görüş doğrultusunda Ortaçağ felsefesi boyunca da İlkçağ felsefesinde olduğu gibi hakikat bir “gizlilik” içerisinde ele alınıp tartışıldı. Ancak Rönesans ve Aydınlanma felsefesinin bir sonucu olarak bu görüş bilim ve felsefede yavaş yavaş geçerliliğini kaybetti. Bu sefer de

¹⁵ Merleau-Ponty, M., SNS, s.82.

¹⁶ Herakleitos, Agy., 123 Nu’lu fragman, s.283.

hakikatin gizli-olmadığı ilkesi ampirist pozitivist bilimde olduğu gibi bilim ve felsefeye egemen olmaya başladı.

Hakikatin gizli-olmadığı (alêtheia, ἀληθεια) görüşü felsefede ampirist pozitivist görüşten içerik olarak farklı biçimde Heidegger tarafından da gündeme getirildi. Ona göre hakikat, *gizli-olmamaktır*¹⁷. Hakikat eşyada apaçık ortadadır. Eğer hakikatte bir gizlenmişlik olduğu söyleniyorsa bu, akıldan kaynaklanıyor. Akıl da bir sınırlılık var olduğundan o, hakikati, dolayısıyla da “Varlık”ı sınırlayarak onu anlaşılma kılımdır. Akıl, hakikati/“Varlık”ı anlaşılabilir kılmak için de onu doğa bilimlerinin yaptığı gibi bölüp parçalamaktadır. Bundan dolayı bilim, yaşamı kolaylaştırıcı tüm verilerine rağmen, hakikat ile yaşam arasında ya “Varlık”ı parçalayıp indirgemek, ya da aralarına perde çekmek yoluyla bir kopukluk yaratmıştır. Oysa hakikat bir bütündür, bütün olduğu için de tektir. Ancak diğer bütünler gibi parçaların toplamından ibaret bir bütün değildir. “Varlık” gibi “var-oluş [da] bir bütündür ve bir bütün olarak” belirir¹⁸. Gadamer hakikatin gizli-olmadığı tespitinde Heidegger’i haklı görerek destekler. Hakikatin ne olduğunu ortaya apaçık doğru olarak koymak, Gadamer’in de dediği gibi, onu, ancak “... hitap, cevap ve ortak anlayış zemini olmadan ifade edebilmek mümkün değildir. ...”¹⁹.

Felsefenin kendi tarihsel seyri içerisinde hakikatin ne olduğuyla ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Platon’da hakikat soyut iken, Hegel de ise hakikat soyut olmasına karşılık tarihsel süreçte kendini ortaya koyarken somutlaşır²⁰. Hakikat, yani mutlak Geist diyalektik bir süreçte kendini açarak tarih, kültür ve devlette somutlaşır. Bu durumda “düşünce” ile “varlık” aynı gerçekliğin iki farklı yüzü olur. Hegel’in felsefesinin etkisinin bir sonucu olacak ki, Merleau-Ponty’ye göre de hakikat somuttur, “olasılık” (probabilité)²¹ ya da olasılık türünden bir şey değildir. Bu somutluk kendini zamansallık süreciyle bölünmez bir bütün olarak “beden”de gösterir. Ancak hakikati içsel bir edim olarak yakalıp kavrama sürecinde düşünce “... önceden saptanmış bir yolu takip etmez ...” aksine “... kendi yolunu kendi oluşturur ...”²² Bu yol tıpkı ten gibi

¹⁷ Heidegger M. – Fink, E., *Heraclitus Üzerine Dersler*, (Çeviren: İbrahim Görener), Kesit Yay., İstanbul 2006, s.120. Heidegger *alêtheia* (ἀληθεια) sözcüğünü Herakleitos’un 16. fragmanından ödünç alarak geliştirmiştir. Bk.: Herakleitos, Agy., 16 Nu’lu fragman, s.61.

¹⁸ Gadamer, H.-G., “Felsefenin Bilimselliği Hakkında”. *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar İçinde*, s.54.

¹⁹ Gadamer, H.-G., “Hakikat Nedir?”, s.26.

²⁰ Adorno, Thedor W., “Felsefi Tespitler”. *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar İçinde*, s.78.

²¹ Merleau-Ponty, M., *Notes de Cours au Collège de France (1954–1955)*, Éditions Belin, Paris 2003, s.180. Bu yapıt bundan sonra kısaca NCCF olarak belirtilecektir.

²² Merleau-Ponty, M., VI, s.123.

önceden belirlenmemiş bir ilkeye göre sürekli oluşmaktadır. Diyalektik yaşamın ve tenin içinden geçtiğinden onlara kuş bakışı bakamaz. “Varlık”ı doğrudan temas eder, onun canlılığını ruhunda hissederek; dünyanın tenselleşmesine katılırken düşünce bunu her adımda onu hissederek ve sorgulayarak yapar. Diyalektik varlığın anlamını karşıtların mutlak çatışmasında ve özdeşliğinde değil “... iki hareketin kesiştiği yerde ...” yakalar²³. Bu bağlamda onun diyalektik anlayışı klasik anlamda bir tez, antitez ve sentez sürecinde oluşan bütünlük değildir. Bu yüzden Merleau-Ponty’nin diyalektik anlayışı diğer diyalektik anlayışlardan ayrılmakta olup o, hiçbir durumda ve koşulda hakikate, bedene, yaşama ve dünyaya bir üst bakış değildir. Bedenin, yaşamın ve dünyanın, aynı zamanda zamansallığın ve mekânsallığın dikkate alındığı kendini sorgulayan, eleştiren, saf olumlama ya da saf olumsuzlama olmayan “hiperdiyalektik” (l’hyperdialectique)’tir. Onun felsefesinde “hiperdiyalektik”, “iyi diyalektik” (bonne dialectique) iken, diğer diyalektikler ise “kötü diyalektik” (la mauvaise hyperdialectique) anlayışlarıdır²⁴.

Merleau-Ponty ontolojisinde de hakikat (vérité), Heidegger’de olduğu gibi bir bütün olarak gizli-olmayandır ve ona ancak “doğruluk” kategorisi ile ulaşılabilir. Çünkü ona göre “doğruluk”, dolayısıyla da “hakikat” birbirleriyle tam bir uygunluk içerisindedirler. Merleau-Ponty bu bakış açısında “doğruluk” ile “gerçeklik” arasında tam bir uygunluk arayarak, “hakikat”ı bu ontik zemin üzerine oturtur. Ancak ona göre, hakikatin neliğine ve kökenine ait Batı felsefe tarihinde Antik Çağ Yunan felsefesinde olmadığı kadar hem bir gizlilik ortaya çıkmışsa ya da böyle bir izlenim verilip yaratılmışsa hem de “hakikat” ile “doğruluk” arasında tam bir uygunluk gerçekleştirilmemişse bu Kartezyen ontolojisiyle kurgulanıp farklı biçimlerde de sürüp gelen geleneksel ontolojiden kaynaklanmaktadır. Böyle bir ontoloji “Varlık”ta ve doğada bir sapma meydana getirerek felsefeyi varoluş amacından uzaklaştırmıştır. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*’de bu durumu “Batı ontolojisinde ‘şaşıklık’ (strabisme)”²⁵ diye nitelendirerek betimlemiştir. O, hakikat arayışında ontolojinin içerisine düşmüş olduğu bu çıkmazı, kurgulanmış olan bir ontolojiden ziyade yüzünü doğrudan “Varlık”ı döndürmüş ve her türlü fayda ve kaygıdan kendini arındırarak yalnızca onu arzulamış ve hedeflemiş merkezi bir ontolojiyle aşmak ister. Merleau-

²³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.130.

²⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.129.

²⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.219.

Ponty bu yeni ontolojide “nesnenin ontolojisi ile varoluş ontolojisinin birleştirilmesi”ni²⁶, yani hakikatin kökenini beden ontolojisi ile varoluş ontolojisi zemininde fenomenolojik bir eksenle birleştirerek yeniden kurmayı dener. Felsefesinde yeniden kurmayı denediği bu ontolojiyle o, sadece çağının tüm ontolojilerini değil, hakikatin tarihselliği adı altında, kendine özgü bir ontolojisi olmayan Marksizm’de bile yeniden canlandırılmaya çalışılan tarihselci Descartes ontolojisini de aşmayı hedefler: “Aynı biçimde, genel olarak bilimin sınırsız ufku gibi Descartes tarafından kurulmuş olan hakikatin (Urhistorie, erste Geschichtlichkeit) tarihselliği altında “organik tarih” ortaya çıkarmak gerekecekti. —Bu hakikatin tarihselliği, hâlâ Marksizmi canlandırandır.”²⁷

Merleau-Ponty’nin Batı’nın tarihselliği içerisinde oluşturmuş olduğu yanlış bilinç algısına dayalı ontolojiyi ortadan kaldırırken, bedenden hareketle kurmaya çalıştığı yeni ontolojisinde, ontolojinin yeniden tanımlanması zorunluluğu felsefenin de yeni bir tanımının yapılmasını zorunlu kılmıştır. Nasıl ki hakikat, mutlak varlık’ı istiyorsa felsefe de “bilim-öncesi bilim olarak durumu yansıtmakla yetinmeyerek, bizzat kendi kendini tutarak “... mutlak varolmayı istiyor. ...”²⁸. Böylelikle Merleau-Ponty, “doğruluk”u apaçık olarak “beden” de, yani beden ontolojisinde eritmiş olur.

Merleau-Ponty kurmaya çalıştığı kendine özgü yeni varoluşsal ontolojisinde “hakikatin kökeni”ni somut biçimde tasavvur eder. Onu *Phénoménologie de la perception*’da da belirttiği gibi bizzat beden deneyiminin kendinde, odağında bulur: “... Nesnenin kökenini bizzat deneyimimizin odağında bulmamız, varlığın ortaya çıkışını betimlememiz ve *kendinden bizim için* nasıl paradoksal biçimde var olduğunu anlamamız gerekir. ...”²⁹ Merleau-Ponty “hakikatin kökeni”ni, ne mutlak akılcılıkta, ne mutlak realizmde, ne de mutlak ampirizmde değil, bedenden hareketle denemiş olduğu fenomenolojik anlam betimlemesinde bulur. Bu bağlamda o, Husserl gibi hakikati, “doğruluk” kategorisi ile ele alsa da onun “hakikat içsel insanda bulunur” görüşüne karşı çıkar. Çünkü Merleau-Ponty’ye göre, “insan varoluşu kavranılmayan, kuşatılamayan bir içsel gerçeklik değildir ... aynı zamanda bir bilinç varlığıdır; bu bilinçli varlıkta fizik, vital psişik ve sosyal düzen biçimlendirilir, kurulur ...”³⁰.

²⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.220.

²⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.221.

²⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.221.

²⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.86.

³⁰ Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990, s.80.

Merleau-Ponty, fenomenolojik ontolojisinde derin bir arayış içerisinde olduğu “hakikatin kökeni” sorusunda akıl-dışı bir filozof özelliği sergilemez, akılcı olduğu kadar varlığın ve yaşamın dinamizmine de öncelik verir. Çağının birçok filozofu ve bilim adamı gibi bedeni/dünyayı, dolayısıyla da yaşamı dondurup dar mutlak aklî ya da mutlak deneysel kalıplara hapsederek hakikati tanımlamaya gitmez. Çünkü Merleau-Ponty şunu açık olarak görüyor ki, hakikat arayışı içerisinde yapılacak olan her tanım, ya da onu herhangi bir nesne gibi farklı biçimlerde tanımlamak, her yönüyle onu sınırlandırmaktır. Zaten mantık ya da bilimde “tanımlamak, sınırlandırmak” demektir³¹. Hakikati tanımlamak bir anlamda onun donuk bir resmini çizmek olduğundan Merleau-Ponty “hakikatin kökeni” arayışı içerisinde onun ne donuk bir resmini çizmeye ne de donuk bir betimlemesini yapmaya kalkışmaz. O, bu doğrultuda hakikati “daha saf”lık³² olarak görmekte olup, hakikatin ontik zeminini, ontik-epistemik dilini beden ontolojisinde arayıp temellendirir. Böylelikle hakikat arayışındaki bu tavrıyla Merleau-Ponty, “fenomenolojiyi tanımlamak onu sınırlandırmaktır”, ilkesinden hareket ederek mutlağı tanımlamadan önce betimlemeye yönelir. Zaten ona göre hakikatin bu dili, kendisini bir “bütün” olarak beden/dünya da açıkça göstermektedir. Bu yüzden hakikatin kökenini bir başka yerde değil bedende arar. Bedenden hareketle hakikati hakikatin ne olduğunu derinlemesine sorgulayıp inceler. O, ontolojisinde bedeni her şeyden önce birliği ve bütünlüğü temsil eden bir hakikat olarak görür. Beden de hakikatin kendisi gibi varlıkta birliği, bütünlüğü ve gerçekliği temsil eder. Çünkü beden, hem psiko-fizik olarak hem de ontik-epistemik olarak bir bütünlük özelliği göstermektedir. Bu tespitlerinden hareketle Merleau-Ponty, adeta bedenin çekim alanının etkisinde kalarak felsefesinde beden/dünya ve yaşamı “hakikatin kökeni” adı altında birleştirmeye gider. Bu birleşimde beden bir neden değil sonuçtur, hakikat gibi parçaların toplamından ibaret bir bütün de değildir. Hakikat kendini bedende apaçık olarak gösteren yaşamın/dünyanın ta kendisidir. Bu da ancak Kartezyen ontolojinin aksine kurgulanmayan varoluşsal ontolojiyle açığa çıkarılıp anlaşılabilir.

Merleau-Ponty, “hakikat”i ve “hakikatin kökeni”ni kendinden önceki felsefelerde olduğu gibi tözsel bir sorun olarak görmez ve sorgulamaz. Buna rağmen onun felsefesinde hakikati araştırmak mutlağı araştırmaktır. Mutlağı araştırmak ise, “öz-beden”i, varoluşu araştırmaktır, bilincin bize yeniden belirlenimlerini değil. Bu yüzden

³¹ Walters, J. D., Agy., s.64.

³² Merleau-Ponty, M., SNS, s.101.

Merleau-Ponty’de hakikat mutlak ve hakikatin kökeni olarak da “Varlık”ı görmektedir. “Varlık” denildiği zaman ise “varlık, benim içindir” formülünden hareket ederek bu varlığın “beden” olduğunu ileri sürer. Bu durumda hakikat, günlük deneyimin objeleri olmayarak, dünya, başkaları, insanlık tarihi ve kültür gibi “metafizik bilinç”tir³³. Eğer farklı hakikat anlayışları ortaya çıkıyorsa bu felsefe, sanat gibi aklın farklı görüşlerinden kaynaklanmaktadır³⁴. Bu durumda Merleau-Ponty felsefesinde ontoloji, hakikatin kökenini araştırmaktır. Peki, hakikat algılanabilir bir şey midir?

Merleau-Ponty’ye göre hakikat beden/dünya vasıtasıyla algılanabilir bir şeydir. Çünkü görünüş ve gerçek aynı hakikatin görünüşleridir. Hepsi birlikte “ten” gibi ontik bir kökte “fenomenal alanı” oluşturur. Merleau-Ponty’nin dile getirmiş olduğu fenomenal alan Husserl’den farklı olarak yaşayan bedenin dünyadaki deneyiminin alanıdır. Hakikat algılanabilir bir gerçeklik olmasına karşılık, bu algı, doğal algı ya da deneysel psikoloji ile Gestalt psikolojisi algısıyla gerçekleşebilecek bir durum değildir. Ancak ve ancak fenomenolojik bilinç algısıyla gerçekleşebilecek bir durumdur. O zaman “Varlık” bilince nasıl görünmektedir? Bu soru ise ancak “Varlık nedir?”, “Görünmek nedir?” ya da “Görmek nedir?” sorularıyla birlikte yanıtlanabilir. Bu sorular Merleau-Ponty ontolojisi için sıradan sorular değildir. Onlar, onun felsefesinde fenomenoloji ile ontolojinin kesiştiği ortak alanın temel sorularıdır. Bu sorular yalnızca Merleau-Ponty ontolojisine de özgü değildir. Aynı biçimde çağının diğer filozoflarından Husserl, Heidegger ve Sartre’a da özgü sorulardır. Ancak bu sorular diğer filozofların aksine Merleau-Ponty’de mutlak ontolojik bir alana çekilerek felsefesinin odak noktası haline dönüştürülmüştür.

2.2. GÖRÜNÜRÜN GÖRÜNMEZİ: BEDEN

Merleau-Ponty “Varlık” denildiği zaman apaçık olarak hiçbir spekülasyona yol açmayacak biçimde insanı, yani onun metafizik ile ontolojik görünümü ve görünmezi olan “beden”i anlar. Onun ontolojisinde insan, “Varlık” ile birlikte vardır, ondan ayrı düşünülemez. Bedenin geçmişi, anı, geleceği varolmak niteliğinin son noktasıdır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty’nin bedenden anladığı, fizyolojinin bize tanımladığı biçimiyle bir organlar toplamı, kendinde determinist bir mekanizma değildir. Bedeni diğer nesneler arasında bir nesne olarak görüp tanımlamaz. Onun için beden, fizyolojik

³³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.114.

³⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.75.

ve antropolojik bir kütle olmaktan çok “... Varlık’ın bir prototipidir ...”³⁵, bütün bilinçli deneyimlere öz olan niyetsellik için merkezi bir ortamdır. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*’nda bedenın varoluşsal ontolojik temellerini atıp, özellikle tamamlamamadığı son yapıtı olan *Le visible et l’invisible*’de bedeni “ten” sözcüğünden hareketle mutlak ontolojik bir zemine çekerek insanın kendine yönelir, insanın temel fenomenal temasını ve varoluşunu ön plana çıkartır. Bu doğrultuda onu, felsefesinin hem başlangıcında hem de sonunda her şeyiyle özgün bir beden felsefesi yapmaya yönelten şey, “dünyada varoluşun paradokslarını betimleme” isteğidir³⁶.

Merleau-Ponty’ye göre insan isteyen, düşünen, davranan, yani her açıdan algılanabilir bir varlık olarak bedenselleşmiş olgusalıktır. İnsan algılanabilir bir varlık olarak “dünya”ya aittir. O, sürekli olarak dünya ile diyalogda olan onu farklı açılardan algılayan bir olgusalıktır. İnsanın dünyada varoluşu bedeni aracılığıyla gerçekleşir. Yani bir bedenim varsa bu, kendini dünya içinde olmakla gösterir³⁷. İnsan dünyadan ayrı ya da onun dışındaki bir bilinç değildir. Bir yandan dünya insanda görülürken bir yandan da insan dünyada görülür. Bu yüzden “Varlık” insanın “... görme ediminde dünyanın insanda ve insan yoluyla kendinde görülür olduğudur.”³⁸ İnsan dünyadan ayrılamaz bir varlıktır, çünkü insan onda kökleşmiştir. İnsan hem duyumsayan hem de duyumsanan bir olgusalılık olarak ontolojinin kökleri, imlemi onun bedeninde yatmaktadır. Bu açıdan beden, Gestalt psikolojinin söz ettiği gibi bir “form”dur. Aynı zamanda dünyada, gerçek ya da olası bir görev karşısında bir “tavır” alıştı. Bir form ve tavır olarak beden, varlığın “uzaysallık duyumları”, “durumun uzaysallığı” ve “konumun uzaysallığı” gibi koordinatlarla belirlenip ona “demirlediği” yerdir³⁹. Beden dünya içinde bir varlık olmasına karşın, o uzam içinde değildir. Çünkü beden, uzamın bedenidir. Yani bedenimiz her zaman bir dünya içinde olduğundan nesnelleştirilebilecek bir kendinde beden yoktur. Böylelikle Merleau-Ponty insanı, dünya içinde yer alan somut bir “Varlık”, hakikatin kökenine ulaşılacak “dinamik” bir “fenomen” olarak görerek, bir ide ya da tinsellik olarak değil onların hepsini kuşatan mutlak bir olgusalılık olarak tanımlamaktadır. Bedenin bu olgusalılığı bir pozitivist durum olarak görülse de “ten”in devreye girmesiyle onu aşabilen bir olgusalıktır.

³⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.179.

³⁶ Lefort, C., Agy., s.117.

³⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.349.

³⁸ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe –Maine de Biran’dan Sartre’a-*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2000, Cilt 9, Bölüm 2b, s.82.

³⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.116.

Klasik psikoloji bedeni diğer nesnelerden ayırmasına rağmen Merleau-Ponty bedeni diğer nesnelerden ayırmaz. Beden diğer nesnelerden ayrılmaz, çünkü o, dünyada kendi önceliğinde onlarla birlikte vardır. Bedenim, beni terk etmeyen bir nesnedir. Ben, bedenimle varım⁴⁰, bedenimden ayrı var olamam. Modern bilimin, örneğin klasik psikolojinin ileri sürdüğü nesne bedenimden uzaklaşmasına karşılık ontik beden benden uzaklaşmaz. Nesne kendini farklı açılardan sunmasına karşılık beden kendini hep aynı açıdan sunar. Bedenin sürekliliği, nesnelerin göreceli sürekliliğine zemin sağlayan mutlak bir sürekliliktir. Beden kendisi sayesinde nesnelerin varolduğu şey ve alandır: “... Bedensel uzam, önünde varlıkların belirlediği bir varlık-olmayış (non-être) alanıdır. ...”⁴¹ Beden “Varlık”ta belirleyici bir alan olmasına karşılık o, bitmiş tamamlanmış olan değildir. Beden, bir yandan diğer nesnelerin konumlanmasına olanak sağlayan mutlak bir buradalığa sahip iken, öte yandan da keşfedilemez bir belirsizlikle örtülüdür. Bedenin tamamlanmamışlığı algı sentezinin tamamlanmamışlığından kaynaklanır. Bedenin bu durumu olgusal bir eksiklik değil, onun kendi varoluşsal ontik yapısının bir özelliğidir. Merleau-Ponty, bedenin tamamlanmamışlığını ve belirsizliğini yalnızca bedene özgü görmez. *Phénoménologie de la perception*’da bütün varlık alanına ve varoluşa yayar: “... Varoluş temel yapısı itibariyle belirsizdir. ...”⁴²

Merleau-Ponty, bedenin gerçekliği ile ilgili bu tespitleri yaptıktan sonra sorunu bilimlerden farklı olarak tamamıyla felsefi bir alana taşır. Ancak bu alan zamanındaki felsefeye hâkim olan alan değil, bizzat kendisinin fenomenolojiden hareketle fenomenolojik ontoloji adı altında geliştirmiş olduğu alandır. Bu eksende sorgulamış olduğu beden sorununu modern bilimlerde olduğu bir determinizm zinciri içerisinde bulunan diğer bütün dış varlıklar gibi herhangi bir nesne haline dönüştürmeden ele alır. Bu bakış içerisinde beden sorununu felsefesinde şu temel sorularla tartışarak derinleştirir. Beden bütün dış varlıklar gibi herhangi bir nesne haline dönüştürmekle anlaşılabilir mi? Fiziksel, fizyolojik, psikolojik, sosyal ve antropolojik herhangi bir determinasyon tipi bedeni belirlememize olanak verebilir mi? Eğer olanak verebiliyorlarsa bunu nasıl açıklamaktadırlar? Bedeni herhangi bir determinasyon zinciri içerisinde ele aldığımızda şeyler arasında herhangi bir şey, herhangi bir nesne olmaya zorlanmaz mı, bunun sonucu olarak da insan kendine yabancılaşmış olmuyor

⁴⁰ Merleau-Ponty, M., *Parcours 1935–1951*, Éditions Verdier, Lagrasse 1997, s.37. Bu yapıt bundan sonra kısaca P olarak belirtilecektir.

⁴¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.117.

⁴² Merleau-Ponty, M., Agy., s.197.

mu? “Bu onun sorumlu bir kişi olarak sahip olduğu özgürlüğünü elinden almak ... onu dondurmak ve bir kendinde şey haline getirmek değil midir?”⁴³

Bu soruların yanıtı öncelikle bedenin tanımında yatmaktadır. Bilim bedeni olgusal bir bakışla şeyler arasında bir şey olarak görür ve onu insanın canlı bir bütün olarak maddi boyutu ya da vücudun kol, bacak ve baş gibi kısımlarından başka merkezi bölümü diye tanımlar. Bilimin farklı bakış açılarından hareketle yapmış olduğu bu tanım ve ya diğerleri bir anlamda bedenin dış görüşüne dayalı bir soyutlamadır. Felsefede ise beden, bir biçim, bir konum ve aynı zamanı yaşamayan bir uzam olarak diğer bedenlerden hiçbirisi olmayan bir özdür. Bedenin temel iki ögesi, uzam (l'étendue) ve içine girilmezlik (l'impénétrabilité)'tir⁴⁴. Bedenin bu iki ögesi, onun bir kütle olarak görülmesini değil de, varoluşsal ontolojik olarak görülmesinin yolunu açar. Merleau-Ponty açısından da beden, felsefenin bedene bakış açısını temellendirecek biçimde, ne şeyler arasında bir şeydir, ne de bir soyutlamadır. Beden bütün yapısı, özellikleri ve konumuyla ontolojik bir gerçekliktir, ona sonradan herhangi bir şey eklenmemiştir. Çünkü beden, herhangi bir nesne değil bir varlık olarak “Varlık olmak”tır. Onun kastetmiş olduğu beden, bilimin konusuna giren bedenden ziyade her boyutu ve yönüyle öncelikle benim bedenimdir. Şunun, bunun değil her şeyi ve önceliği ile benim bedenimdir. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'dan önce Gabriel Marcel'in *Être et avoir* adlı yapıtı için 1936 yılında 28 yaşında iken yazmış olduğu bir makalede gündeme getirmiştir. Bu makalede ontolojisini “beden” ekseninde temellendirip geliştireceğinin işaretini verecek biçimde “... bedenim, kesinlikle benim bedenimdir ...” demektedir⁴⁵. Bedenim, benim bedenimse beden nedir? Bahsedilen beden, bilimin tanımlarını aşacak biçimde “... ‘kendinde varlığın gizlendiği form’dur ...”⁴⁶. Yani kişisel varoluşun belirlediği ve oynandığı formdur. Bedenim uzaysal (spatial) ve zamansal (temporal)'dır, uzayda bir nokta gibi yerleşmiştir. Bedenim, her şeyden önce “yaşanmış beden” (corps vécu)'nin yanında “bilinç beden” (corps conscient) ve “özne beden” (corps sujet)'dir. Yine bedenim, “dondurulmuş figür” (la figure figée)⁴⁷ ya da varoluşun “dengede tutulmuş yapısı” (structure stabilisée)'dir⁴⁸. O halde bedenim, yani bedenin kendisi, hepsinin bir toplamı olarak “öz beden” (corps propre)'dir. Beden

⁴³ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş*, ss.15–16.

⁴⁴ Goblot, E., Ağı., s.155.

⁴⁵ Merleau-Ponty, M., P, s.37.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.193.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M., Ağı., s.270.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M., Ağı., s.369.

“öz beden” olarak varoluşsal ontolojik bir zeminde kendini ortaya koyar, varlığa gelir ve bilimin ona dayatmak istediği her çeşit işlemlerden kurtulur: “... Öz beden, bilimde bile, dayatılmak istenen muameleden kurtulduğu görülecektir. Ve nesnel bedenın yaratılışı nesnenin oluşumunda bir an olduğundan, beden, nesnel dünyadan çekilirken, onu çevresine bağlayan yönelimsel bağları da sürükleyecek ve sonuç olarak algılayan özneyi algılanan dünya olarak bize gösterecektir.”⁴⁹ Böylelikle Merleau-Ponty’de beden, kişinin aynı varoluşu ve aynı bedeni seçmemesine karşın öznenen algılanan dünyaya bir geçiştir. Yani benim derimin rengi, yüzümün formu, gözlerimin rengi, burnumun biçimi, boyum, ağırlığım olarak diğer bedenlere benzemeyen bir organizma ve düzenleme olarak “öz beden”imdir. Bu yüzden beden, yalnızca algılananlar arasında bir algılan değil, aynı zamanda dünyanın bütün boyutlarının sıfır noktasıdır: “... benim bedenim yalnızca algılananlar arasında bir algı değil, hepsinin ölçüleni, dünyanın tüm boyutlarının Sıfır noktası (Nullpunkt)’dır. ...”⁵⁰

Merleau-Ponty’nin felsefesinde özellikle “beden” ekseninde odaklaşmasının nedeni 20. yüzyıl dünyasının bilim ve felsefe anlayışıdır. Bu yüzyıl, tüm alanlarda ve ürünlerinde olduğu gibi beden karşısında da sergilemiş olduğu durum, onu, köklü beden arayışlarına itmişti. 20. yüzyıl bilinç ile beden arasındaki bölme çizgisini silerek her ikisini de birbirlerine indirgeyip önceden belirlenmiş dar kalıplar içerisine hapsetmişti. Modern felsefe, modern bilimin yöntemine öykünmesiyle felsefi düşünme tarzı geleneksel yapısından soyutlanarak nesne, mutlak bir bakış ile dış gerçeklik bilgi düzeyine indirgendiydi. Oysa “... Bilimin objesi Varlık’ın bir görünümü ya da bir basamağıdır ...”⁵¹, “Varlık”ın bizzat kendisi değildir. Bilim ile metafizik arasındaki temel sorun yalnızca bilmek olmasına karşın metafizik bilim gibi dünya tasavvurunda herhangi bir soyutlamaya gitmedi. Çünkü metafizik, “Varlık”ın “... dış Varlık’ın planı üzerine yassı ya da bütün olarak ...”⁵² geçersizleştirme olmadığını bilincine vardı. Metafiziğin “Varlık” karşısındaki bu büyük farkındalığına karşın bilim bunun farkına varamadı. “Varlık”ta soyutlama ve indirgemelere başvurdu. Bu indirgeme sonucu da elde etmiş olduğu yapay kuramlarla beden/“Varlık”ın doğasına müdahale edip yeni bir “Varlık” tasarımı gerçekleştirdi. Doğa gibi beden/“Varlık”ı bölüp, parçalayıp ayrıştırarak onun doğasını ve özünü anlamaya çalıştı. Zamanla bu durum modern bilim

⁴⁹ Merleau-Ponty, Agy., s.86.

⁵⁰ Merleau-Ponty, VI, s.302.

⁵¹ Merleau-Ponty, S, s.240.

⁵² Merleau-Ponty, Agy., s.241.

ve felsefede daha da politikleştirilerek yaygınlaştırıldı. Politikleştirilmiş bir yaşam içerisinde “Varlık” anlamaya ve anlamlandırılmaya çalışıldı. Buna karşılık her ikisi de kurgulayıcı ve indirgeyici eylemleriyle beden/“Varlık”ın doğasını parçalamaya ya da varoluş/“Varlık”ı kuramda ve uygulamada bir baskınlık kurmaya çalışsa da, tüm bu uğraşlara rağmen onun doğasına özgü a priorisini altüst edemediler⁵³.

Merleau-Ponty, pozitivizmi eleştirmesine rağmen, o da “gerçeklik”i bir anlamda somut nesnel bir şey olarak algılar. Bilimin “vardır” ilkesinden hareket ederek bedeni ontik bir gerçeklik olarak kabul eder⁵⁴. Merleau-Ponty’nin söz etmiş olduğu beden açıkça görüldüğü gibi mutlak biyolojik beden değil, felsefi tartışmanın merkezi olan bir fenomendir. Ona göre beden varlığa gelişinden itibaren hep bir dünya içerisinde olagelmıştır. Bu yüzden “kendinde beden” diye bir şeyin varlığından söz etmek olanaklı değildir. Çünkü beden, ne nesnedir, ne de öznedir. Buna karşılık beden, bütün bilme etkinliklerimizi derinden etkileyen anlaşılması son derece güç bir varoluş kipidir. Onun için “Varlık”, bir obje olarak görülür olanın görülmez boyutudur, kendini öncelikle bedende gösterir. “Kendinde varlık” görülmez iken, beden görünendir. Beden-özne çevresiyle diyaloga ve iletişime geçerek görünenin görünmeyen temelini sergiler. Böylelikle “Varlık”ın görünmez olan boyutu görünülür kılınmış olunur. Görülmez olarak tanımlanan “kendinde varlık” görülebilir varlık özelliğini kazanmış olur. Demek ki, “Varlık”, ancak beden yoluyla görülebilir, fakat yalnızca “algılanabilir yapılar biçiminde.”⁵⁵. Merleau-Ponty’nin bedende görünmez dediği idealitedir, görünür olan ise duyumsanır olandır. Başka bir deyişle görünür dediği şey, aslında görünmez olandır. Görünür, mutlak olarak duyu organlarınca algılanabilir olan değil, aksine ancak görünebilir olmayanın görünüşünün görünmesidir⁵⁶.

Merleau-Ponty’ye göre, doğal algıyla yaklaştığımızda bedeni yalnızca nesnel olarak görebiliriz. Zaten beden üzerinde yapılan özne-nesne ayırımı da bu nesnel görüşten kaynaklanmaktadır. Oysa “... nesnel beden fenomenal bedenin gerçekliği, yani onu yaşadığımız biçimiyle bedenin gerçekliği değildir. O, ancak onun yoksullaşmış bir imgesidir, ve ruh ve beden arasındaki bağıntılar sorunu yalnızca kavramsal bir varoluşu olan nesnel bedeni değil, fakat fenomenal bedeni de ilgilendirir. ...”⁵⁷. Ontolojinin

⁵³ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.256 ve 312.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M., GT, s.29.

⁵⁵ Copleston, F., Agy., s.82.

⁵⁶ Barbaras, R., “Merleau-Ponty aux limites de la phénoméologie”, s.205.

⁵⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.493.

konusu olan gerçek, bu fenomenal bedendir. Aynı zamanda bu beden, insanın, donmuş ve sonradan kazanılmış varoluşuna yardım eden bir ilkeye dayanan kişisel ve açık varoluşudur. İnsan böyle bir varoluşundan dolayı başka türlü varlık bilmeyerek diğerlerinden ayırabilmektedir. Ancak bu ayırım hemen değil zamansal (temporalité) olarak gerçekleşmektedir. Çünkü beden zamanda zamansal olarak vardır. Bedenin bu zamansal varoluşu, geleceğin ve sonradan kazanılmışın diyalektiğinin zamanını meydana getirendir.

Merleau-Ponty varoluşçuluğunda öznenin ayrı mutlak fiziksel ve biyolojik olarak görülen beden bir soyutlamadır. Çeşitli bilimlerin anlatımları için bu soyutlamalar yeterince geçerli olsa da yaşanan ve fenomenal bir şey olarak bedenin ne bir anlatımıdır, ne de kendisidir. Beden-öznenin bizzat kendisi olması için onun zamansal olması gerekir ya da zaman içerisinde anlaşılmalı çalışılmalıdır. Beden, bir zamansallık içerisinde kendini aşar, başka bedenlerle ayırt edilebilir düzeye ulaşır. Beden, önceden verili olanı aşan özne olarak ya da *Ben* tarafından benim bedenim olarak görülebilir. Özne kendini bedenin düşüncesinden ayırarak düşünmez. Merleau-Ponty bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*'da şu sözlerle anlatır: "... özne dünyanın düşüncesinde ve bedenin düşüncesinden ayrılamaz düşünüyor, zira ancak bir düşüncenin bağıntısı söz konusu ise, bu aynı olayda o, yerleşmiş olmayan özne ve düşünür gibi öznenin mutlak bağımsızlığına varolmayı bırakacaktı. Şayet beden onda durum olmaksızın o, durumların bir olabilirliği olarak hiçbir şeydir. Bu, ancak dünyada bu beden tarafından giren olarak ve gerçekten olan olarak onun *ipseité*ni [kendilik] gerçekleştiriyor. ..."⁵⁸ Bedenin varoluşu ile dünyanın varoluşunun birbirlerine bağlanmış olmaları onları birbirlerinden ayrılamaz kılmaktadır. Böylece onun felsefesinde ontolojik olarak beden ve dünya, yani düşünce olarak beden ya da düşünce olarak dünya, olmayan bir öznenin ortasında yeniden bulunur. Bu küresel ele geçirmede büzülmüş olan dünya bizzat kendisidir. Ayrıca "o, bilinen-beden olarak bizzat kendi bedenidir"⁵⁹.

⁵⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.467. Merleau-Ponty *ipseité* sözcüğünü İngilizce *ipseity* sözcüğünden Fransızca'ya aktararak kullanmıştır. Bu sözcük İngilizce'ye ise Latince *ipse* (kendi) sözcüğünden geliştirilerek aktarılmıştır. Onun felsefesinde *ipseité* genellikle "kendilik" karşılığındadır. Merleau-Ponty'nin dışında bir başka Fransız fenomenolog Paul Ricœur'da ise bu sözcük, yine aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. *Ipéité* kavramının ne olduğu ve hangi anlamlara gelebileceğiyle ilgili bk.: Direk, Z., "Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricœur ile Söyleşi", *Cogito*, Sayı: 56, Güz 2008, ss.198-199 ve Soysal, A., "Kendi (Paul Ricœur Üstüne)", *Cogito*, Sayı: 56, Güz 2008, s.203.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.467.

Merleau-Ponty, Descartesçı ontolojinin yaratmış olduğu özne-nesne ikiliğini “beden” kavramı ile aşar. Özne bedende gizlenen bir şey değildir, bedenin kendisidir. Bu nedenden bedenler hem özne hem de nesnedir. Başkasının bedeni benim için herhangi bir nesne değil, bir kültür nesnesidir. Tıpkı benim bedenimin başkası için olduğu gibi. Başkalarıyla her şeyden önce bu anlamda bir beden olarak karşılaşırız. Çünkü “Başka”sı her şeyden önce başka bir bedene sahip olan bir *Ben*’dir. Bu açıdan beden adeta okunup anlamlandırılması gereken bir kitap gibidir. Eğer bedende ikici (la dualité) bir ayrımın var olduğu ileri sürülüyorsa bu durum onun ontolojik ve epistemolojik yapısından değil, ona doğru olan farklı tasarımlarımızdan kaynaklanmaktadır. Ona doğru olan farklı politik söylemlerimiz bedende gerçekte varolmayan özne-nesne ikiliği, ontolojik bir ayrım yaratmaktadır. Bu ayrım başkalarının ontolojisinden de kaynaklanmaz. Çünkü gerçekte “... başkası hiç olmazsa ilk görünüşün bir anlamı olarak benim için vardır. ...”⁶⁰. Bu yüzden varoluş bireysel boyutta varolmak değil, toplumsal bir boyut içeren bir dünyada varolmaktır: “... yeniden keşfetmek gerekir, doğal dünyadan önce toplumsal dünya, obje gibi ya da objelerin toplamı değil, fakat sürekli alan ya da varoluşun boyutu gibidir. ...”⁶¹ Böylece başkalarının varlığının farkına varırım ve başka öznelerle yalnızca kültürel, ahlâki, sanatsal ve politik değil, ontolojik bir diyalog içerisinde de bulunmuş olurum. Ayrıca Merleau-Ponty’de varoluş, birey olmamak olmadığı gibi bilinçsel bir varlık olmak da değildir. Yani varoluş, birey ve bilinç sahibi bir varlık olmadan önce toplumda gerçekleşir: “... Bilincin kavramasından önce toplum, gizlice ve istek olarak varoluştur. ...”⁶². Merleau-Ponty, bedeni toplumsal bir alana çekmekle beden çoğalmıştır. Dünyayı tek bir *Ben* ile yorumlayıp anlama yerine dünya, küçük öznelerin kitlesinin sergilendiği bir yer olmuştur. Tek tek her özne, tümel dünyanın adeta farklı açılardan birer görüntüsüdür. Bunun sonucu olarak Merleau-Ponty çağdaş felsefeye yerleşen “egemen özne” kavramını kendine özgü geliştirmiş olduğu fenomenolojik ontolojisinde ortadan kaldırmıştır.

Merleau-Ponty’ye göre insan, yalnızca bireysel bir varlık olmadığı gibi yalnızca şeylerin ya da nesnelerin fiziksel dünyası da değildir. İnsan kültürel ve tarihsel bir dünyada doğar. Daha önce de değindiğimiz gibi “Yalnızca fiziksel bir dünyam yoktur,

⁶⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.412.

⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.415.

⁶² Merleau-Ponty, M., Agy., s.415.

yalnızca toprak, su ve havanın ortamında yaşamam; çevremde yollar, tarlalar, köyler, sokaklar, kiliseler, araçlar, bir çan, bir kaşık, bir pipo vardır. Bu nesnelerden her biri hizmet ettiği insanın eyleminin damgasını üzerinde taşır. ...”⁶³ Böylelikle Merleau-Ponty, bedeni, doğal bir gelişim olmaktan öte, tarihsel ve kültürel bir etkinlik içinde düşünmüş olur. Çünkü beden, varoluşun sonucunu anlatır. Bu görüşde de bedenin varoluşunu tarihsel ve kültürel bir oluşum olarak onun kendisinde aramamız gerektiği sonucu çıkmaktadır.

İnsan bir kültürel dünyada ve fiziksel nesneler içerisinde doğsa da başka insanların varoluşunu bu tür nesnelerden çıkarmaz. Aksine insan hem kendi varoluşunu hem de başka insanların varoluşunu toplumsal varoluştan çıkarır. Başkasının varoluşuna fenomenal ontolojik bir bakışla farkına varır. O zaman kültürel dünya anlamsız bir varoluş değildir. Tam tersine “kültürel dünya anlamdır, fakat o, hâlâ var olandır. Orada bilmekte (olan) bir toplum var. ...”⁶⁴. İşte insan bedeninin kendisini dünya ve başka kişilerle bir diyalog içerisinde olması onun her yönüyle kurgulanmamış, indirgenmemiş ve bağımsız gerçek özne olmasını gerektirmektedir. Bedenin bağımsız bir gerçeklik olması onun anlam ontolojisinde yatar: “... Şeyleri bedenim aracılığıyla algıladığım gibi, başkasını da bedenim aracılığıyla anlarım. ...”⁶⁵ Merleau-Ponty ontolojisinin her türlü indirgemeciliği yadsıyarak, bedeni, bir ve aynı zamanda maddesel ve tinsel olan tek bir olgusalılık olarak kabul etmesi, yani özne ve nesnenin kendisi olarak görmesinde bir açıdan bedenin bu anlam derinliği yatmaktadır. Bedenin bu varoluşsal ontolojik anlam derinliği bedeni başkalarına ve dünyaya açar.

Merleau-Ponty, beden ve çevresi arasındaki ilişkileri davranışçı psikoloji ile Gestalt psikolojisinden hareketle ayrıntılı olarak inceler. O, bu incelemede tüm fizyolojik ve psikolojik kuramların da bir sorgulanmasını yapar. Bu gözlem ve incelemelerinde beden ve çevresi arasındaki ilişkiyi bedenin yalnızca dışsal uyaranlara tepki yoluyla harekete geçirilen önceden saptanmış düzenekleri ile bir makine gibi anlaşılıp yorumlanmayacağını ileri sürer. Merleau-Ponty’ye göre ampirik psikoloji ile atomist psikoloji beden ve çevresi arasındaki bağıntıda her ikisi arasındaki ilişkiyi uyarı-tepki bağıntısıyla açıklamaya çalışmışlardır. Oysa “... Olaylar, onlara uygun olan

⁶³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.399.

⁶⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.400.

⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.216.

hiçbir belirtiyi vermiyorlar. ...”⁶⁶ O zaman gerçek uyarı dış dünyadan, fizik ve kimya tarafından tanımlanan uyarı değildir. Uyarı-tepki bağıntısı ampirik psikolojinin idda ettiğinin aksine iki ardışık olayın yalın bir düşündürülmesi olmadığından, beden ve çevresi arasındaki bağıntı mutlak determinist bir ilkeyle açıklanamaz.

Merleau-Ponty felsefesinde başkaların, toplumun varoluşu yalnızca bedenden dünyaya bir geçiş değil, hemen hemen transandantal içerikli her sorunun da merkezidir. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatarak açıklığa kavuşturur: “Toplumun varoluşsal kipliğinin problemi, burada her transandantal problemleriyle birleşiyor. Benim bedenimin, doğal dünyamın, geçmişim, doğumum ya da ölümüm söz konusudur, sorun her zaman bilmek nasıldır. Ben, beni aşmış olan fenomenleri açmayla varolabilirim. ...”⁶⁷ Bu, ben ile dünya arasında sürekli bir diyalogdur. Bir yandan beden çevresine ve dış dünyaya doğru yönelmişlik içerisinde varoluşunu ortaya koyarken, öte yandan da bizzat kendinde nasıl var olduklarını görür. Bu durumda insan, ancak dünyada sosyal bir kiplik içerisinde varolabilir, oradan da transandantal sorunları varoluşsal ontolojik bir zeminde çözerek aşar. Bu nedenden beden yalnızca biyolojik ve antropolik bir kütle değil, varoluşsal ontolojik derinliği olan transandantal bir varlıktır. Ancak beden mutlak transandantal bir varlık da değildir.

Merleau-Ponty’ye göre bedenin çevre ve dünya ile olan varoluşsal ontolojik bağıntısını hem idealizm hem de realizm görememiştir. Her ikisi de beden ile dünya arasında varolan bu bağa sürekli müdahale ederek bilgiyi anlamsızlaştırmaya çalışmışlardır. O, bu tespiti *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... İdealizm *Ben*’de immanenti dış yaparak, realizm nedensel bir aksiyonu kabul ederek iç ve dış arasında var olan güdülenmenin bağlarını değiştiriyor ve bu ilgiyi anlaşılmaz kılıyor. ...”⁶⁸ Varoluştaki bireysel geçmiş tek başına yön belirlemez. Çünkü bireysel geçmişimiz ne verilmiş varlıktır, ne beyinsel izlerin ya da bilinç durumlarının yaşanmasıdır, ne de doğrudan doğruya dokunan, kuran ve kurgulayan geçmişin bilincidir. Varoluş “... iki nedende o bizde geçmişin anlamını kaçırıyor, zira geçmiş bizde, tam anlamıyla bahsedilende, gelecek olmuştu. ...”⁶⁹. Bu yüzden geçmiş ve dünya benim çevremde ve dünyada olguların transandantal bir yapısı olarak yaşadıklarımızdır. Onlar benim deneyim aktarımlarının objeleri olarak görünmeden önce benim yaşamımda

⁶⁶ Merleau-Ponty, M., SC, s.94.

⁶⁷ Merleau-Ponty, PP, s.417.

⁶⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.417.

⁶⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.417–418.

var oluyorlar. Tıpkı benim doğumum ve ölümüm gibi. O halde “... her başkası, biçimin sıfatıyla benim için, ya da reddedilemez birlikte varolmanın ortasında var oluyor, ve benim yaşamımda ölümlü bir tat olarak toplumsal bir atmosfer var.”⁷⁰. İşte insan doğal dünya ya da toplumsal dünya ile transandantal gerçekliği, yaşamın anlamını (signification) keşfediyor. Aynı zamanda her biri arasında bilincin iletişimini olanaklı kılıyor. *Cogito*’nun yeniden varlığa gelmesi, temel bir aklın ve objektif düşüncenin araştırılması da bu anlamda, daha doğrusu bu fenomenolojik betimlemede yatmaktadır. Bu durumda Merleau-Ponty felsefesinde doğrudan betimleme olarak karara bağlanmış olan fenomenoloji, fenomenolojinin fenomenolojisine eklenmek demektir⁷¹. Demek ki, Merleau-Ponty’de bireyin varoluşu toplumun varoluşundan ayrı düşünülemez. İnsanın varoluşunun bu keşfi de idealist ya da realist bir sorgulamayla değil, yalnızca fenomenolojik bir çözümlemeyle açığa çıkmaktadır.

Merleau-Ponty’ye göre, “Varlık” doğrudan algılanabilir bir yapı değildir, ama tüm yapıların alanıdır. Eğer Kant felsefesindeki “Kendinde varlık” gibi “Varlık”ı görülmez olarak algılıyorsak, bu durum “Varlık”ın kendisinden değil, Kant felsefesinden ya da ampirik psikolojiden kaynaklanmaktadır. Onların algısal dünyasına karşılık “Varlık” kendini insanda, beden yoluyla ampirik bir algıyla değil de fenomenolojik algıyla algılanabilecek bir yapıyla gösterir. Eğer bedeni mutlak biyolojik bir kütle olarak algıarsak bu davranışsal psikoloji ya da Gestalt psikolojisinden kaynaklanmaktadır. Onların bu tavırları ve bakış açılarıyla bedene/“Varlık”ı yaklaşırsak, dünyanın/yşamın varoluşsal ontolojik anlamını kavrayamayız. Bunun için Merleau-Ponty felsefesinde beden, bir yandan yalnızca fenomenolojik algılarla algılanabilir yapılarla ön plana çıkarken, öte yandan düşünceyi de sergilemektedir.

Merleau-Ponty’ye göre her insan bedene sahip bir anlam dünyasında yaşamaktadır. Ancak her bir insanın yaşam deneyimi tikel ve ayrıcalıklıdır, tümel değildir. Bu ayrıcalık beden ontolojisi açısından sorun değildir. Çünkü her beden bir beden olmaktan bu tikellik sayesinde tümelleşmekten kurtulur. Bunun sonucu olarak da her insan beden aracılığıyla dünyaya katılır, “Varlık”ı anlamlandırır. Beden dünya ile bir bağıntı içerisine girerek kendini anlamlandırır, neliğini ortaya koyar. Başka bir deyişle varoluşsal ontolojik bir bağıntı içerisinde beden dünyaya katılırken “Varlık” da beden aracılığıyla kendini gösterir, dile gelir. Özne dünya üzerine deneyimini beden

⁷⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.418.

⁷¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.419.

vasıtasıyla yaşar. Bu özelliklerinden dolayı Merleau-Ponty felsefesinde beden, “... kendisini cisimsel oluşuyla anlatan bir oluş olarak veya kendisine ait ‘kendinlik’-üretimi içinde olarak, bir varoluştur.”⁷²

Merleau-Ponty, beden üzerine adeta bir üst-düşünüm sorgulaması ve felsefesi getirir. Çünkü beden, benim bedenimdir, ona ben sahibimdir. Onun için bedeni bir başka düşünce ya da algı anlatamaz, resmedemez. Eğer kendine özgü bir anlatıma, resmedişe gidiyorsa bu bedenin kendisi değil, onun kendi beden tasarımıdır. Bu tasarımlar bedeni birçok açıdan metalaştırdığından, farklı yaklaşım ve biçimlerde de olsa realist, ampirist ve pozitivist söylemlerin metalılaştırıcı çözümleriyle o anlaşılamaz. Çünkü beden ontolojik, epistemolojik, ahlâki, politik, sanatsal, tarihsel gibi birçok boyutu olan bir varlıktır. Bedenin gerçekten neyi anlamlandırdığını anlayabilmek için onu, tüm bu boyutlar açısından herhangi bir söyleme indirgemeden sorgulanması gerekir. Bu tarz ve biçimde yapılacak bir sorgulama ile bedenin, gerçek anlam ve boyutuyla bir birlik ve bütünlük içinde dünyaya/“Varlık”a açılma olduğu görülecektir. Bu açılma aynı zamanda bedenin dünya ile ontik ve de direkt ve doğal bir bağıntısının varolduğunu bize göstermektedir. Böylelikle Merleau-Ponty, kendine özgü geliştirmiş olduğu beden felsefesinde, “beden” aracılığıyla Kartezyen felsefedeki özne-nesne karşıtlığını ortadan kaldırmış ve hakikatin köklerini varoluşsal ontolojik bir zemine çekmiştir. İdealizmin aşamadığı özne-nesne özdeşliğini de beden üzerinden aşabilmiştir. Kısaca Merleau-Ponty ontolojisinde beden, dünyanın bir aynası olarak dünyadaki insanlararası bağıntıların ontolojik bir koşulu, maddileştirilemeyen bir farklılık ve de dünyanın varoluşsal ontolojik yapılaşma sürecidir. Bu süreçte beden, verilmiş olarak beden, duyumsanan ve duyumsayan olarak beden ile yansıtıcı beden biçimlerinde dünyaya açılır.

2.2.1. Verilmiş Olarak Beden

Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi Merleau-Ponty’de beden, bilince yönelerek açığa çıkan, verilmiş olan, anonim bir gerçekliktir. Verilmiş olan beden ise duyumsanabilir bedendir, yani her boyutu ve açısıyla algılanabilir bedendir. Ancak beden, nedensel bir verilmişlik değildir. İnsanın varoluşsal eyleme geçmesi, diğer kişiler içerisinde kendisi ayırt edici bir verilmişlik sağlar. Bu da bedenin verilmişliğidir.

⁷² Vasseleu, Cathryn; *Işığın Dokusu*, (Çeviren: Aydın Sarıkaya), Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s.51.

Beden, kütsel bir bütünlük olarak bir “önsel-öznclcllk”tir. “Önsel-öznclcllk” bedenln bireyselleşmesldir. Beden cslmsel dünyasında kendlne içkln olmadan önce bir tendlr. Ten sayeslnde beden vücut bulur. Ancak beden, ten sayeslnde bclm kazansa da o hclblr kşulda mutlak cslmsel bir bclm değldlr. Beden yalnızca cslmsel bir bclm olmadlęı gbl ne akıl, ne herhangi bir türün özü, ne de kaostur⁷³. Tam terslne beden, düşünce lle dokunulur ya da akıl lle akledllebllr bir yaklnlık içlnde kendi blnci lle özdeş olmayan, kendlne ait kültürü ve tarlhl olan bir özncllr. Tarlhl keslntll bir tarlhl olmadlęından beden de keslntlsz bir bedendir. Ylne beden de tarlhl gbl bir tarlhlöncesln devamlıdır, hclblr keslntlye uğramaksızln varlığını *anonlm* ontık bllke olarak sürdürmektedir. Bedenln tarlhl yalnızca kendi varlığının değll, klşlsellk öncesi geleneğln de sürüp gltmesldlr. İşte benim bedenlmln arkasında olan bu verlmş olan özncllr. Merleau-Ponty bu tezlnl ve tartlşmayı *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle sürdürür: “... O halde dünyanın benden önce varoluşunun amacl olan klşl ve benl onun içlnde bellrleyecek olan klşl olarak, benim arkamda bll değer özne vardır. Bu tutsak ya da doğal ruh benim bedenlmdir, benim klşlsel seçeneklerlmln aletl olan bu anlkltaki beden, bu veya şu dünyaya yönelerek yoğunlaşan beden değll, fakat bll genel tasarıma doğru her bll anlkl yoğunlaşmaları çlzen, klşlye ait olmayan “fonkslyonlar”ln sstemldlr. Ve bu kör dünyada benimseme yalnızca benim yaşamımln başlangıcında araya gllrmeyen varlıktan yana bll klslm alındı. Bu uzayln öteslnde olan her algıda onun anlamlınl veren onadır, o her ana yenlden başlamadır. ...”⁷⁴ Bu sözler Merleau-Ponty’de bedenln ontık bll zemlnde bll verlmşllk olmasını ontolojl, varoluşçuluk ve tarlhl açısıdan “önsel-öznclcllk” olarak doğrulamaktadır. Bedenln verlmşllęl bll açıdan klşlsel varoluşu tanımlamak demektlr. Bu doğrultuda klşlsel varoluş lse, “... verlmş klslm olan bll varlığln bellrtsl ve yenlden başlaması ...”nın bellrmlsldlr⁷⁵. Yaml her bedende varoluşun deneylm edlmlsldlr. Bu deneylm aynı zamanda düşünclnl deneylmldlr, düşünce deneylmlnde sözün anlamlınl yakalanmasıdır.

Merleau-Ponty’de beden, bll verlmşllk olarak kendi genelllęl ve tarlhsel kşulları içlerlnde kendlnl örgütleyen bll varlık olarak, dünyanın her zaman benim için var olduğu bll durumun kaynağıdır. Beden “kendlncllk” olmasına karşln “Varlık”ta “öteklllk” değldlr. Eğer ontolojlde beden üzerinde bll “öteklllk” algısı oluşturuluyorsa

⁷³ Merleau-Ponty, M., VI, s.192.

⁷⁴ Merleau-Ponty, M., PP, ss.293–294.

⁷⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.193.

bu, beden üzerine bilinçsizce yapılan yansıtıcı yargıların bir sonucu olarak öznel ilişkilerden kaynaklanmaktadır. Bedenin *a priori* söylemlerle verilmesi onun varlığında bir “ötekilik” yaratmaz. Aksine bedenin, *a priori* söylemlerle verilmiş olması onun, duyumsamanın mekân ortamında bir varlık olduğunun en temel işaretlerinin bir göstergesidir. Bedenin bu varoluşsal ontolojik durumu onun üzerinde hiçbir biçimde öznelcilik tasarımlarının yapılmasını zorunlu kılmaz. Çünkü beden öncelikle verilmiş varlıktır. Merleau-Ponty, bedenin verilmiş varlık olduğunu yine *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatarak bir kez daha altını çizer: “... Odaktaki fenomen, benim öznelliğimin ve ötekilerine yönelik transandantallığının kökeninde, kendime verilmiş olan kendi oluşumun içinde oluşur. *Ben verilirim*, yani, ben kendimi hâlâ fiziksel ve toplumsal bir dünyada önceden bağlanmış ve yerleşmiş olarak bulurum. ...”⁷⁶ Bedenimin bu ontolojik verilmişliği ve bulunmuşluğu onu varoluşsal olarak içselleştirmeme neden olmaktadır. Bedenin içselleştirilmesi ise bir anlamda dünyaya bir geçiştir, “Varlık”ın anlam derinliğinin farkına varılması ve açıklığa kavuşturulmasıdır.

Merleau-Ponty’ye göre, verilmiş bir gerçeklik olan bedenimle birlikte bilgi ve bilimler de verilmiştir. Ancak bilgi ve bilimler bedenimden sonra gelir. Bu yüzden bedenim ontolojik olarak bilgiyi, bilimi, sanatı, kültür ve medeniyeti önceler. Bedende algının önceliği de bu verilmişlikten kaynaklanmaktadır. O halde beden, herhangi bir şeyin algısı veya bir gerçeklik olarak varlığın ya da bir formun, bir şeyin algısı olarak gerçekliktir. Bedenin ontolojik bir doğruluk olması onu fenomenlerle doğrudan bir bağlılık içerisinde olduğunu da doğrular. Bedenimin ontik-epistemik bir “bağ” ve “bağlılık” içerisinde olması onun dünya ile olan konumunu yansıtır. Bu nedenden verilmiş bedenimle birlikte gelen “... her algısal bağlılık, benim bedenimdeki bir deneyim sisteminin ve bir dünyanın konumunu yansıtıyor ...”⁷⁷. Bu nedenden fenomenler ontik bir öge olan bedenime tamamen bağlıdırlar. Ancak fenomenlerin bedenim karşısındaki durumu Tanrı’nın karşısındaki durumu gibi değildir. Bedenim dünya ve nesneler karşısında bir seyirci değildir, aksine dünyada bir kısımdır. Bu yüzden bedenimin dünyaya açılması benim dünyadan ayrılmazlığımın, bedenimin verilmişliğinin bir sonucudur: “... Ama deneyimin sistemi Tanrı’da olduğu gibi benim önümde yayılmıyor, o, kesin bir görüş benim tarafımdan yaşandı, ben ondan bir seyirci değilim, ben orada kısımlım, ve bu, her algının ufku olarak onun dünyaya açılması ve

⁷⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.413.

⁷⁷ Merleau-Ponty, M., Agy, s.350.

aynı zamanda benim algımın sınırlılığını olanaklı kılan bir görüş benim ayrılmazlığımdır. ...”⁷⁸ Merleau-Ponty’ye göre, bedenim bir verilmişlik olsa da onun dünyayla olan algısal bağlılığı, aynı zamanda formların ve fenomenlerin bağlılığı, zihinsel bir işleyişle değil, varoluşsal bir işleyişle gerçekleşmektedir⁷⁹. Bu durum bedenimin verilmişliliğini dünyada varoluşsal ontolojik olarak bir dünyada oturmasından dolayı öncelediği gibi mantıksal olarak da incelemektedir.

Merleau-Ponty’de bedenin farkındalığı bilinç sayesinde kavranılsa da onda bilinç hiçbir biçimde duyumsanabilir bedene indirgenemez. Onda öznelcilik yalnızca ve yalnızca dünyada oluşun ve kütesel bedenin farkına varılmasıdır. Bu ise kişiye ait olmayan diğer bedenlerin, başkalarının farkına varılmasıdır. Bu yüzden Merleau-Ponty’de beden hiçbir biçimde öznen ve bilinçten ayrılamaz. Çünkü o, farkındalığın ontolojik zemini ve eksenidir. Bunun için beden bilinçten, bilinç de bedenden ayrılamaz bir bütünlüktür. Merleau-Ponty göre modern bilim bilerek veya bilmeyerek bu bütünlüğü algılamayarak ya bedeni bilince ya da bilinci bedene indirgeyerek “Varlık”ı yanlış bir ontolojik zeminde algılamaya ve temellendirmeye kalkıştı. Oysa ontolojik bir gerçek olarak öz-beden (özne), hem yaşamakta olduğu dünyaya indirgenemez, hem de yaşamakta olduğu herhangi bir dünyadan çekip koparılamaz. Beden bir verilmişlik olsa da o başlı başına varoluşsal ontolojik bir varlık olarak, tarihi ve kültürü ile kendinden gizlenilmeyip durmaksızın yaşanan bir özgürlüktür. Merleau-Ponty, bedenin *anonim* bir özelliğe sahip olmasının kendinde ve doğada özgürlüğü ortadan kaldırmadığını *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatır: “... Ben kendime verilmişim, yani bu durum, hiçbir zaman benden gizlenilmemiştir, o hiçbir zaman benim etrafımda yabancı bir gereksinim gibi değildir, ve ben, gerçekten bir kutunun içindeki nesne gibi onun içine hiç kapatılmamışım. ...”⁸⁰ Yani benim bedene sahip bir varlık olmam, bende hiçbir zaman onun içine kapatılmışlık duygusu, özgür varlık olmama durumu yaşatmaz. Bu durum hiçbir biçimde *Ben*’in özgürlüğü önündeki bir engel değildir. Çünkü bedenim özgürlük olarak dünyaya ontik bir açılmadır. Özgürlüğümün temel gücü dünya içinde her türlü yapıp etmelerim değil, her deneyimlerimde özne olmamın bilincine sahip olmaktır, yani bütün bir beden olarak herhangi bir şeye indirgenmeden dünyada varolmaktır. O zaman Merleau-Ponty’de bedenin verilmişlik olması hiçbir

⁷⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.350.

⁷⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.350, 1 Nu’lu dipnot.

⁸⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.413.

biçimde mutlak öznelciliği doğurmaz. Onun ontolojisinde öznelcilik, bedenın dünyaya doğru yönelmişlik içerisinde olmasının tanımlanmasıdır. Yoksa ne bedenın dünyaya, ne de dünyanın bedene indirgenmesi sonucu ortaya çıkan tablonun resmedilmesi ya da betimlenmesidir.

Merleau-Ponty ontolojisinde beden, bir verilmişlik olduğuna göre bir bağış olabilir mi? Ona göre beden, bir bağış olarak verilmiş olan gerçekliktir. Vasseleu'nun da vurguladığı gibi beden bir bağış olsa da onun ontik kökleri hiçbir biçimde yapaylık (facticité) taşımaz⁸¹. Aksine bedenın her boyutu ve alanıyla kurumsallaşmasıdır. Bu kumsallaşma varlığın içinde verilmiştir, sonradan ona eklenen bir yapaylık, oluş içerisinde bir boşluk değildir. Beden, dünya içerisinde deneysel üretkenlikle varoluşsallığını ortaya koyarak varlığını sürekli kılar. Bu durum bedenın ontolojik gerçekliğini hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz.

2.2.2. Duyumsanan ve Duyumsayan Olarak Beden

Merleau-Ponty ontolojisinde beden hem duyumsanan hem de duyumsayan bir varlıktır. Ancak onun bu duyumsanan ve duyumsayan deneyimi hiçbir biçimde nesnelleştirilebilen bir deneyim değildir. Çünkü o, kendisi ile ötekiler arasındaki herhangi bir şeye dayanmaktan öte fenomen olarak “Varlık”ı göstermeye yönelik bir edim, devinim ve açıklık içerisinde. Bu yüzden onun beden ontolojisinde duyumsama ile duyumsayan ne birbirlerine indirgenir, ne de özdeş kılınır. Bedenın ideal algı görüntüsü kendisini bilinçte gösterir. İnsan bedeni, dünyayı teni içerisinde algılar. Yani insan bedeni öteki bedenlerin çekirdeğini birer öz olarak kendi çekirdeğinde taşıdığından duyumsanan duyumsayan bağıntısı içerisinde dünyayı algılar. Bu algılama ile beden dünyaya açılır ve düşünceyi üretir. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l'invisible*'de şöyle dile getirerek altını çizer: “Tek merkezci veya suskun bir dünyanın daha da sınırında, görünürlüğümün bir evrensel görünebilirliğimin modeli olarak, görmekte olan diğerlerinin varlığı içinde, onaylandığı yerde, görüntünün bir ikinci veya *intuitus mentis* olacak olan, ten'in bir yüceltmesi, bir düşünce veya zihin olacak olan, bükümlü anlamına ulaşıyoruz. Fakat diğer bedenlerin işlevsel varlığı, eğer onun çekirdeği benim bedenim içinde olmasaydı, düşünceyi veya ideayı üretmezdi. ...”⁸²

⁸¹ Vasseleu, C., Agy., s.106.

⁸² Merleau-Ponty, M., VI, ss.190–191.

Merleau-Ponty, bedenin duyumsanan ve duyumsayan yapısına örnek olarak “dokunma”yı verir. Ona göre herhangi bir nesneye dokunan ben değilim, aksine bedenimdir. Bedenim nesneye dokunduğunda herhangi bir çeşitlilik duyumsamasına karşılık, ben nesneye dokunduğumda bu çeşitliliği duyumsayamam, o nesneyle ilgili herhangi bir çeşitliliği düşünemem. Örneğin ellerim, nesneleri algılamada onların varlığını, epistemik itici gücünü kendinde kesin bir biçim olarak yeniden bulur. Bu bedenin algısal bir alanının olduğunu doğrulamaktadır. Ben, herhangi bir nesnenin kendine hizmet etmesi gibi yalnızca kendime hizmet etmiyorum. Örneğin parmaklarımızı düşünelim. Parmaklarımız her eylemiyle bütün bedenimize hizmet ettiğinden ben de bir öz beden olarak bütün bedenime hizmet ederim. Başka bir deyişle ben, tek bir organ gibi bütün sınırsız bedenime ve parmaklarıma hizmet etmiyorum, bedenimin birliği sayesinde herhangi bir organ tarafından elde edilen dokunsal algılar başka organların diline de çevrilebilmektedir. Böylelikle bedenimin birliği sayesinde herhangi bir organ tarafından elde edilen dokunsal algılar, aniden başka organların diline çevrilerek anlam kazanırlar. Nesnel bedenimizin nesneye yalnızca olgusal olarak değil, ontik-epistemik olarak gerçek bir teması vardır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatır: “... Nesnel bedenimizin bir kısmı ile bir nesnenin her teması, aktüel ya da olanaklı fenomenal bedenin toplamı ile teması gerçektendir. Meydana çıkan onun farklılıklarının arasında dokunsal bir nesnenin sürekliliği nasıl gerçekleştirilebilir. Bu, benim-bedenim-için-süreklilik (une constance-pour-mon-corps), onun toplam davranışının bir değişmezidir. O, onların yüzeylerinin hepsiyle dokunsal deneyimin önünde ve aynı zamanda organlarının hepsiyle taşıyor, o, dokunsal “dünya”nın tipik bir kesinliği onunla birlikte var.”⁸³ Dokunsal dünyanın ontik kesinliği bedenim aracılığıyla vardır. Böylece Merleau-Ponty beden ontolojisinde bedeni kendini duyumsayan, yani gören ve dokunan biri olarak tanımlamış olur. Bedenin ontik-epistemik olarak genişletilmiş olan bu tanımında “... görme, dokunma, herhangi bir görünürün, dokunulurun, kendisinin de bir parçası olduğu tüm görünür, dokunulur üzerine dönmesiyle ortaya çıkar ...”⁸⁴.

Merleau-Ponty’ye göre dokunan ya da gören bedenin kendisi, ne dokunulabilir ne de görülebilirdir. Dış dünyadaki nesneleri bedenimle gözlemleyebilirim, onları gözlemleyebilir, araştırır, çevrelerinde dolanabilirim. Ama kendi bedenimi onlarda

⁸³ Merleau-Ponty, M., PP, s.366.

⁸⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.183.

olduğu gibi gözlemleyemem. Gözlem, nesneyi sabit tutarak bakış açılarını çeşitlendirmek demektir. Oysa beden sabit tutulamaz. Onun için de nesnelerde olduğu gibi beden üzerine herhangi bir gözlem yapamam. Çünkü bedenim bir zamansallık olarak sürekli bir oluş içerisinde. Her nasıl yaparsam yapayım bedenime yapacağım gözlemde bakışımın beden arasında hep bir mesafe kalır, bedenin kendisine bir katılma olmaz. Eğer katılma olmuş olsaydı o zaman da özdeşlik olmuş olurdu. Bedenim üzerine gönderdiğim bakışlarda bedenimi yakalayamama rağmen bedenim, dokunabilinir, duyumsanır olma özelliğiyle kendisinin de bir parçası ve akrabası olduğu tüm dokunulabilir duyumsanırları bünyesine çeker ve alır. Duyumsayan olarak bir “kendinde Duyumsanır” (Sensible en soi) eklenir: “... Eğer beden, iki evresi içinde tek bir bedense, o bütün algılanabilire katılır, ve aynı devinim bir “kendinde Duyumsanır” (Sensible en soi) bizzat kendi katılır. ...”⁸⁵ Böylelikle beden, aynı iki evre içerisinde duyumsanan ve duyumsayan olarak, dünyaya ve şeylere bir “Duyumsanırlık”, “Görünürlük” ve “Dokunsallık” olarak onların genelliğine katılır. Bunları her üçünü de ayrı ayrı düşündüğümüzde “Duyumsanırlık”, ne duyumsayana ne de duyumsanıra; “Görünürlük”, ne görene ne görülene; “Dokunsallık” da ne dokunana ne dokunulana aittir, aksine bunların hepsi birbirlerinin aidiyetlerini kuran ve aralarındaki ontik ilişkiyi olanaklı kılandır. Bedenin dünyaya açılması bu tür genellikler üzerinden gerçekleşir. Beden bu tür aidiyetliklerin hepsini kendisi gibi doğuştan sahip olduğu bir *anonimlik* olarak kendisinde taşımaktadır, sonradan kendisine eklenen hiçbir davranış ve konum değildir. Geleneksel felsefe Merleau-Ponty’nin *Le visible et l’invisible*’de dediği gibi bedenin bu davranışının ve konumunun farkına varamamıştır: “... Bu Görünürlüktür, bu kendinde Duyumsanırlık’ın genelliğidir, bu her saat tenle çağırdığımız olan bizzat Ben’im doğuştan anonimliğimdir, ve biliniyor ki, bunun altını çizmek için geleneksel felsefenin adı yoktur. ...”⁸⁶ O halde beden hiçbir aracıya gereksinim duymadan bir “Duyumsanırlık”, “Görünürlük” ve “Dokunsallık” olarak kendinden çıkmaya bile gerek duymadan şeyleri ve dünyayı algılar. Bedenin dünya içinde olması bedenin dünyaya açılması için yeter ontik koşuldur. Bu yüzden duyumsayan beden ile duyumsanır beden arasında ne ontolojik bir boşluk, ne de bir hiçlik’tir. İki arasındaki fark tenin kalınlılığı ile doludur.

⁸⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.182.

⁸⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.183.

Beden duyumsanarı ve duyumsayı kendisi üzerinde odak olarak toplamasından dolayı adeta bir aynadır. Görenin ve görünürün aynası olarak beden, bu iki düzende yansıtıcı imge görevi görür⁸⁷. Görsel dünyayı hem kendisi üzerine hem de toplum üzerine çevirir, “Varlık” beden aracılığıyla kendini her an durmaksızın her alanda hissettirir, varlığa gelir. Beden imgesel bir fenomen olarak görünürlüğü, bir yandan ontik varoluşuna diğer yandan da kültürel ve sosyal varoluşuna çeker, “... ötekilerle birlikte iki taraflı bir karşılıklı varoluş ilişkisine dayanan bir cisimsellik içinde ...”⁸⁸ varoluşa dönüşür. Böyle bir dönüşümlülük içerisinde Husserl’in yönelmişliği devre dışı kalarak, bir yandan bedenden dünyaya, öte yandan dünyadan bedene doğru kesintisiz bir yönelmişlik yaşanır. Bilinçsel değil de ontolojik olan bu kesintisiz yönelmişlik içerisinde beden, algısal inancın kanıtlanamayan ön-varsayımlarını teker teker eleyerek kendini ten aynasında bir bütün olarak tekbencilığe (solipsisme) düşürmeden hakikat (vérité) ile yüzleştirir. Bu yüzleştirmede ten, ne *Ben*’dir, ne de başka ben (alter ego)’dir. Her ikisi de ten açısından varoluşsal ontolojik sorun yaratmamaktadır⁸⁹. Çünkü her ikisi de yalnızca kendi *Ben*’leri ile değil, ancak birbirlerinin varlığı ve bağlılığı ile anlam kazanabilmektedir. Bu yüzden hakikat olduğu gibi bu gerçekliğe yansımaktadır, o, varlığın bu oyuğunda cisimleşmiş bir beden olarak oturmaktadır.

Merleau-Ponty’ye göre, bu aynada aynı zamanda davranışçı psikoloji ile Gestalt psikolojisinin varlığı algılamadaki yetersizlikleriyle de yüzleşilir. Bu yüzden bir ayna olarak beden, varlığın ontik-epistemik koşullarının doğrulandığı zemindir. O halde gören beden bireysel olmayan görmeyi görünür tene dönüştürdüğü bir odak noktasıdır. Görünür beden kendisine yönelik bir çabayla bir görüntünün geleceği yerdeki oyuğu sağlar. Böylece nesne o oyukta kendisi için görünür olur. Beden görünürdeki bu çekim alanını her alana yayarak kurumsallaştırır, elde ettiği ilk görüntü ilkesi tavrılaştıran ve yapılaştıran bir görünürlük ile başkalaşır. Bu başkalaşımda bedenimin özü başkasına, başkasının özü de bana karışmaz, her ikisi de birbirlerini aynı aynada gören öz olarak varoluş kazanırlar. Bu yüzden özne ile nesnenin meydana gelme yeri, varlığın atomu değildir, birliğin bir anı ve bir yer olarak oturan kendineliktir. Bedenim kendini

⁸⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.192.

⁸⁸ Vasseleu, C., Agy., s.96.

⁸⁹ Merleau-Ponty, M., VI, ss.190–191.

yansıtan bu aynada bir başkası olmayan biri olarak “burada ve şimdi”dir⁹⁰. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’de duyumsanan ve duyumsayan beden ayrımı bir ileri noktada gören ve yansıtıcı beden ayrımına dönüşecektir.

2.2.3. Yansıtıcı Beden

Merleau-Ponty gören ve yansıtıcı beden ayrımında Kartezyen ontolojinin ikici ayrımını dikkate almaz. Onda beden her şeyiyle bir nedensellik içerisinde yalıtılmış bir *Ben* değildir. Tam tersine beden, dünya içinde bir varlık olarak kendini, eylemlerini, kültürünü ve tarihini görebilen bir *Bendir*. Merleau-Ponty’ye göre “... Kartezyen öznenin bedeni, birine ait duyguların, arzuların ve algılamaların yansıtılmasına dair kapasiteyle veya kendi dünyasına ait iç gözlemlerle yaşanır. ...”⁹¹ Onun varoluşsal fenomenolojisinde ise bilinç doğal olarak dış dünyaya doğru bir yönelmişlik içerisinde olduğundan beden kendi içine doğru değil, birinin bedenine doğru ya da dışa ait olana doğru yönelir. Bu bilinçsel tavır kodlarıyla beden ötekilerini algılar ve bu algılama sürecinde ortaklaşa yaşamayı da olası kılar. Her beden, somut bağıntılar içerisinde algılanabilir bir niyetselliğe ve davranışa sahiptir. Öznenin ancak dünya içerisinde açıklanabilirliği bir tasarı olarak değil, temel cisimlendirilmişlik deneyimi olarak devreye girer. İnsanın kendi bedeni gibi başkalarının de nesne değildir, onlar yalnızca ve yalnızca birinin kendine ait olan bedeniyle karşılıklı duran bir fenomendir, yani karşılıklı olarak bir projeksiyon halinde olan bedendir. Beden projeksiyon halinde kendisini başka bedenlere ve dünyaya yansıtır, adeta kendinden fırlatılan bu yansıtmayla onlara yönelir. Beden bu ontik yansıtmayla dünyada olmanın, dünya ile bir iletişim kurmanın bir aracı haline dönüşür. Bu yüzden bir bedene sahip olmak, kendini dünyaya yansıtmak ya da bir projeksiyon olmak, belirli bir ortama katılmak, bazı projelere sahip olmak ve bunları gerçekleştirmeye çalışmaktır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle anlatır: “... Beden dünyada varlığın aracıdır, ve bir bedene sahip olmak, bir yaşayan için belirli bir çevreye katılmak, bazı projelerle birleşmek ve orada sürekli olarak söz vermektir. ...”⁹² Bedenin bir projeksiyon halinde olması demek, kendisini dünyaya fırlatmak demektir. Burada Merleau-Ponty yansıtmanın varoluşsal anlatımı olan fırlatma sözcüğünü Sartre’da

⁹⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.193.

⁹¹ Vasseleu, C., Agy., s.90.

⁹² Merleau-Ponty, M., PP, s.97.

olduğu gibi terk edilme, kaderiyle baş başa kalma gibi olumsuz bir anlamda değil, tam tersine tamamıyla ontik bir içerikte düşünerek, kendini gerçekleştirme gibi olumlu bir anlamda kullanmıştır. Böylelikle Merleau-Ponty ontolojisinde beden-özne, dünya içerisinde ele alınarak, somut deneyimleri içerisinde, ne birbirlerine indirgenmeden, ne de birbirlerini öncelemeden açıklanıp betimlenmektedir.

Merleau-Ponty, yansıtıcı beden deyimini tartışırken bir an Descartes ontolojisine yönelir, onun ruh-beden ikiliğinde bu sorunu tekrar ele alır. O, Descartes ontolojisini beden üzerinde doğurmuş olduğu ontolojik tahribattan dolayı eleştirse de, onun, ruh-beden ikiciliğini bir nebze olsun yansıtıcı beden olgusallığının ortaya çıkması açısından zamanına kadar yapılmış olan en kapsamlı bir çalışma olarak görür. Hatta bu ikicilik belki de “... ruh ile bedenin birliğinde en temel düşünce olabilmıştır ...” der⁹³. Böylece ileride de “Ruh ve Beden” başlığı altında da ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi Descartes’in ruh-beden ikiliğinde yansıtıcı bedenin durumunu iyimser bir bakış açısıyla yaşatmış olduğu tüm olumsuzluklara rağmen yeniden okur. Merleau-Ponty’yi bu noktadan hareketle Descartes’in felsefesini tekrar okumaya götüren neden, ontolojisinin yansıtıcı beden algısı içerisinde bedeni dar sınırlar içerisinde kapatmaması ve de bedeni kendinde bir bedene indirgenemez kılmasıdır. Örneğin Descartes, hayvan bedenini doğrudan var olan bir beden olarak ele alıp kendi içine kapalı bir varlık olarak görürken, insan bedenini ise, bir düşünce olarak ele alarak onun varoluşunu *a priori* olarak belirlemektedir. Bu *a priori* konumun bir sonucu olarak bedeni bir aşkınlığın yansıtılması olarak görmektedir. Bu da onun açısından insan bedenini hayvan bedeninden ayırt eden en önemli unsurdur. Bu yüzden Descartes, insan bedenini kendisinden farklı bir biçime sahip olduğunu ileri sürer. Sonuçta o, insan bedeni düşüncesine kendine ait olan bir *cogito* düşüncesiyle ulaşırken, Merleau-Ponty’de ise, beden ancak diğerlerini algılamayla toplumsal bir içerik içinde ulaşılır ve yaşanılır. Yansıtıcı beden ontolojisi de bu algılama süreciyle ortaya çıkmaktadır. Merleau-Ponty bu duruma örnek olarak bedenin *a priori* yapısını değil, çocuk psikolojisini verir. Ona göre insan, çocukluk çağında kendisi ve diğerleri arasında kesin bir ayırım duygusuna sahip değildir. Farklılaşmamış bir genellelikle çevresini algılar ve yorumlar. Bu yüzden çocuğun dünya algısı “benmerkezlî”dir. “...Çocuğun dünyası yetişkine ait en basit nesnellik ölçütlerini tanımaz. ...” Buna rağmen çocuğun bu durumu “... yetişkine ait

⁹³ Merleau-Ponty, M., VI, s.288.

nesnelliği bilmemek, kendi içinde yaşamak değil ...”dir⁹⁴. Zamanla çocukta üçüncü ya da dördüncü aydan itibaren kendi-öteki ayrıştırması oluşarak dış dünyayı, ötekilerini algılamaya başlar⁹⁵. Bu algılamayla da kendi bedeninin ontolojik konumunu belirler ve yaşamış olduğu farklı deneyimlerin bir sonucu olarak bedeninin varoluşsal ontolojik sınırlarını yeniden çizmeye başlar. Böylelikle çocuk “bir uyarımlar kaynağına, bir hareketler motifine dönmüş ve farklı olanakları deneyeme adanmış”⁹⁶ hale dönüşerek, kendi beden imgesi ile ötekiler imgesini algılamış olur. Bu algıyla da beden, sosyal yaşam ile dünyaya açılır.

Merleau-Ponty’de yansıtıcı beden bir dünya içinde olmasından dolayı artık benim bedenim değildir. “Beden, yalnızca benim bedenimdir” ilkesi bu noktadan itibaren sosyal ve kamusal bedene dönüşür. Benim bedenimde göremediğim boyutlarını başkaları görür. “Varlık” gibi bedenimin de başkaları tarafından görülen, fakat benim göremediğim kısımları vardır. Yansıtıcı beden ile bu kısımlar ortaya çıkar. Çocuğun beden imgesi algısında olduğu gibi beden dünyaya doğru yönelerek *kendisi* ve *başkası* tarafından görünüyor olmanın bilincine varır. Merleau-Ponty’de beden, varoluşsal ontolojik zemini ve koşulları önceden belirlenmiş içsel olan bir yapı değildir, adeta bir aynada *başkası* tarafından geniş bir çevreyle yapılandırılmaktadır. Bu yüzden beden, durağanlaştırılmış bir kütle değildir. Yaşama doğru bir yönelmişlik içerisinde bulunarak kendisinin istenildiği gibi kullanılmasını engeller, elinde bulundurmuş olduğu bu ontik yetkiyle hiç durmaksızın dünyaya açılır. Beden bireyselliğinin farkına kendi içine kapanmakla değil, çocuğun gelişiminde olduğu gibi başka bedenlerle birlikte olmakla, onlara doğru bir yönelmişlik içerisinde olmakla farkına varır. Bunu da beden, yeni perspektiflerle, kendi içsel etkinliğini dışarıya yansıtmakla yapar. Beden kendini filozofumuzun *Phénoménologie de la perception*’da da belirttiği gibi “... Verili dünyada sınırlar, yönler belirleyebilme, perspektifler açabilme, projeler doğrultusunda bu verili dünyayı düzenleyebilme, coğrafi çevre üzerinde davranış ortamları kurabilme, kendi

⁹⁴ Merleau-Ponty, M., AÖ, s.32.

⁹⁵ Merleau-Ponty, çocuta *öteki* algısının nasıl oluştuğunu ve *ötekini* ne zaman algılamaya başladığını *Psychologie et pédagogie de l’enfant –Cours de Sorbonne 1949–1952–* adlı yapıtında dönemlere göre ayrıntılı olarak inceleyip açıklamıştır. Bu açıklamaya göre çocuk, doğuştan *öz beden* (la corps propre) olarak vardır. *Öz beden* insanda varoluşsal ontolojik bir kök olduğundan *öz beden*in algısı da onda doğuştan itibaren edindiği varoluşsal bir kazanımdır. Bebeğe *öz beden*in algısı, yakın ve uzak çevresinden tepki toplayan bir beden olarak kendini gösterir. Bebek onun sayesinde iki ile üçüncü aydan itibaren *ötekisini* algılamaya başlar. Ancak bebek doğuştan itibaren *öz beden*in algısına sahip olsa da onda bütüncül bedensel şeması daha oluşmamıştır. Buna rağmen *ötekilik* algısı insanın yetişkinlikten sonra değil, bebeklikten itibaren onda varolan bir varoluştur. Merleau-Ponty felsefesinde çocukta bilinç, algı ve *ötekinin* varoluşsal ontolojik boyutu ile *ötekini* algılama süreci için bk.: Merleau-Ponty, M., CS, ss.171–244, 303–396.

⁹⁶ Merleau-Ponty, M., AÖ, s.33.

içsel etkinliğini dışarıya yansıtacak bir anlamlar sistemi kurabilme gücü ...”yle⁹⁷ gösterir, kendi varlığını dünyaya yansıtır. Bu yansıtma beden için bir güçlüküdür. Ancak bu güç sayesinde beden bir projeksiyon görevi görür, başka bedenlerin varlığında kendi varlığının farkına varır. Bu nedenden beden bir duyumsanan ve duyumsayan olduğu kadar bir projeksiyon olarak da vardır. Böylelikle beden kendinde toplanan yetilerle yalnızca kendine değil, başkalarına ve dünyaya binlerce işaret ortaya çıkarır ve yayar.

Merleau-Ponty’de yansıtıcı beden, yalnızca bireyselleşme duygusunun kazanıldığı bir süreç değil, aynı zamanda toplumsallaşmanın da kazanıldığı bir süreçtir. Onda bedenın toplumsallaşma süreci algılayan ve algılanan arasındaki varoluşsal ontolojik bağıntı ile gerçekleşir. Beden görünebilir bir dünyada *başkaları* ile karşılıklı bir bağıntı içerisinde, bir yandan canlılığını sürdürürken, öte yandan da bireyselleşir ve toplumsallaşır. Merleau-Ponty’ye göre bu süreç tamamıyla görmeyle ve görünebilir olmak içinde tersinirlik bağıntısıyla gerçekleşir. Yani bedenın algılanabilir olmasının özünü oluşturan şey, diğerlerinin onu görmelerinin koşulu bedenın onlar için görünebilir olmasıdır. Gören kişi, şeylerle birlikte bakmanın açıklanmasıyla gerekli olana göre varolma ilkesiyle hareket etmezse görünebilirliği kendine ait kılamaz. Yani şeyleri görmenin yalın bir tersinirliğiyle, görünebilenlerden biri ve görünebilirliğe ait olmazsa ya da görünebilirlik tarafından sahiplenilmezse görünebilirliği kendine ait kılamaz, onlarla birlikte bir kişi olamaz. O zaman benim bedenimin, bedenlerarasılığa katılabilmesi için başkasına kendini bir olumlama olarak yansıtmalıdır. Ancak bu yansıtmayla bedenim mutlak olanaklı bir varlık olur. Böylece realist ve pozitivist felsefelerin iddia etmiş oldukları kuşku mutlak varlık üzerinden ortadan kalkmış olacaktır. İşte böyle bir zeminde ortaya çıkan mutlak, “... varlık ve hiçlik arasında [bir] yerdir, ancak pozitif ve eksiksiz şeyler kuşku önünde daha sağlamdır. ...”⁹⁸.

Merleau-Ponty’nin bedeni hem gören hem de görünen bir imge olarak ele almasından dolayı beden düşüncesini hiçbir biçimde sınırlandırmaya gitmez. Bu nedenden onun beden imgesi, ne davranışçı bir tasarım, “... ne içsel olarak güdülen bir cisimsel tasarım, ne de dışsal olarak güdülenen bir Gestalt’tır. ...”. Tam tersine onun beden imgesi hepsini yadsıyan varoluşsal bir imgedir. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, bedenın görmesi ilk planda kendini-yansıtmacı ya da ayna-duyumu biçiminde gerçekleştiğinden, başkasında gördüğü görüntü kendi fenomenidir. Bu da bütün

⁹⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.130.

⁹⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.134.

görüntülerin temelinde narsistik bir görüntü vardır ilkesini farklı bir açıdan doğrulamaktadır: “... Görenin gördüğü şey tarafından yakalanmış olmasından itibaren, hâlâ gördüğü şey kendisidir: her görmenin (görüntünün) temel bir narsizmi vardır ...”⁹⁹ Görüntünün varoluşu, şeylerin bakışlarına her resimde maruz kalması gibi bakış da ona maruz kalır. Ben, varlık dünyasında şeyleri yakalayabilmek için, şeylere bakarak onların anlamını kavramaya çalışıyorum. Burada benim aktivitem basit özdeşlik olsa da “Varlık”ın anlamını, dünyayı yakalamaya çalışırım. “Varlık”ın bu anlamı ya da bir görüntüde yakalanışı “... narsizmin en derin ve ikinci anlamıdır: onu gören ötekiler gibi dışarıda görmek değildir ...”¹⁰⁰. Merleau-Ponty’de bedenın böyle narsist bir görüntü olarak karşımıza çıkması psikolojideki anlamıyla aşırı öz-sevgisi, kendini olduğundan büyük görme ya da benmerkezcilik değildir; tam tersine bedenin görünebilen, duyumsanabilen ve işitilebilen olarak kendi ötekiliği içerisinde kendini görmesidir, *başkasında* kendisini algılamasıdır. Bu durumda onun ontolojisinde başka bir açıdan beden, “... görsel algılamasının bir nesnesi olarak görünür-lülükle birlikte göreni içselleştiren bir dayanak noktasıdır veya genelde kendi-bilinçliliğini önsel olarak biçimlendiren bir yansımacılıktır.”¹⁰¹.

Merleau-Ponty ontolojisinde bedenin görüntüsünün altında ontik içerikle narsist bir görüntü yatsa da beden bir töz değildir, ötekileri için görünebilir olmaktan gelen bir açıklıktır. Beden bu varoluşsal açıklığı ile sürekli olarak bir şeye yönelik olarak yaşar. Onun ontik gözlemi, tersine çevrim boyutluluğu ve narsistliği diğerlerin varoluşuyla netleşir. Bir beden dönüşürlülüğü ile ötekisinde kendi varlığını, dünyayı algılar. Ancak bu algılama herhangi bir bedenin biçimini diğerlerinin onu gördüğü gibi dışarıda görmek değildir. Merleau-Ponty, bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de şu tümceyle anlatır: “... Birinin yerleşmiş olduğu bir bedenin dış çizgilerini, diğerlerinin onu gördüğü gibi, dışarıda görmek değil, fakat özellikle dışarı tarafından görülmüş olmak, onunla birlikte varolmak, ona doğru göç etmek, bir hayal tarafından tecavüz edilmek, hırpalatılmak, yabancılaştırılmak; böylece gören ve görünür karşılıklı [var oluyor] ve ancak görmüş olan ve görülen biliniyor. ...”¹⁰²

⁹⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.183.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.183.

¹⁰¹ Vasseleu, C., Agy., s.94.

¹⁰² Merleau-Ponty, M., VI, s.183.

2.3. ONTOLOJİK DERİNLİK VE ÇOKKATMANLILIK YA DA BEDENİN ONTOLOJİK ZEMİNİ: TEN

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde *ten* (la chair)¹⁰³ teriminin ayrı bir yeri vardır. Ontolojik zeminde özne-nesne ilişkisine ait yapının başlangıç noktası için kullanmış olduğu terim tendir. *Ten*, özne-nesne ilişkisinin bütün aşamalarında hem özne hem de nesne olan bir konumu yansıtır. Onun felsefesinde *ten*, kendi kendiliği ile içselleşerek diğer öznelliklerden ayrılan bir öznelliktir. Yani *ten*, *başkası* ile beraber varlığa gelerek, kendi ve onun içinde olan farklılık özgünlüğünün anlatıldığı öznelliktir. Merleau-Ponty'de *ten*, bedeni çepeçevre saran “et” kütlesi değil, ontolojik bir dizi olarak “dünyanın teni”/“Varlık'ın teni”dir. Onun “dünyanın teni” dediği şey ise, ontolojide özne ile nesnenin birbirlerine ya da herhangi bir şeye indirgmeden hem öznenin hem de nesnenin birbirlerine de öncelik verilmeksizin aynı anda temellendirilmesi demektir. Böylelikle ontolojisinin başlangıcında her ikisini de mantıksal olarak öncelemiş olur¹⁰⁴.

Merleau-Ponty felsefesinde *ten* sözcüğü, Husserlci beden (*leib*) sözcüğünün ontolojik bir eksende yeniden ele alınıp yorumlanmasıdır. O, *Phénoménologie de la perception*'da *ten* sözcüğünü açıkça kullanmamasına rağmen, bu yapıtında kullanmış olduğu “yaşayan beden” (*corps vécu*), “canlı beden” (*corps animé*), “objektif beden” (*corps objectif*), “öz beden” (*corps propre*) ve “fenomenal beden” (*corps phénoménal*) deyimleri ile onun fenomenolojik ontolojik temelini atarak, gelecekte felsefesindeki yeri ve önemi açısından habercisi olmuştur. *Ten* sözcüğünü o, daha çok ikinci dönem yapıtı olan *Le visible et l'invisible*'de ve diğer yazılarında kullanıp varoluşsal ontolojik bir zeminde önceleyerek ontolojisinin temel kategorisi haline getirir. Merleau-Ponty ontolojisinde *ten*, “Varlık”ın akışkan anlamına ve kullanımına yabancı değildir. Fenomenolojisinde ileri sürüp tartıştığı “yaşayan beden”, “canlı beden” ve “öz beden” gibi deyimleriyle uygun düşer¹⁰⁵. *Ten*in sayesinde beden, algılayan, hareket eden, karar veren ve sunan olarak özne-beden ile nesne-beden arasındaki farklılığı ortadan kaldırır. Gören beden ile görünür dünyanın, “Bir”de başkasının ve başkasında “Bir”in

¹⁰³ Fransızca'da “la chair” sözcüğü “et; ten, vücut, beden” gibi anlamlara gelse de Merleau-Ponty bu terimi *Le visible et l'invisible*'de maddi bir kütle olan “et” anlamında değil de dünyanın ontolojik görüntüsüne dikkat çekmek için “ten” anlamında kullanmıştır. Biz de Ahmet Soysal'ın vurguladığı gibi kasaptaki ete gönderme yapmamak için “et” anlamında değil, Merleau-Ponty'nin kendi ontolojisinde kullanmış olduğu “ten” anlamında kullanacağız. “La chair” terimiyle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. Soysal, A., “Göz ve Tin İçin Önsöz”, GT İçinde, s.12.

¹⁰⁴ Copleston, F., Agy., s.82.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, M., S, s.287.

duyumsanmasıdır. O halde Merleau-Ponty ontolojisi *ten*, “(görünmezi) gören-görünür” olarak varlığın birliğinin tamamıyla ve tam anlamıyla adlandırılmasıdır¹⁰⁶. Tenin iki yaprağı vardır. Bu iki yaprağıyla o, şeyler arasında bir şey olarak şeyleri gören ve onlara dokunan bir varlıktır¹⁰⁷. Ten bu ontik yapısıyla, yani görünür ve gören olarak paradoksal bir varlık özelliği göstermesinden dolayı hem fenomenal bedenin hem de objektif bedenin içinde ve dışındadır. Ten, bedenin paradoksal (paradoxal) varlığı olduğu kadar dünyanın da paradoksal varlığıdır. Çünkü ten, dünyanın hem yüzeyi ve derinliği hem de görünür ve görünmezidir. Ayrıca gizliliğin varlığı, fenomeni ve tensel özdür. Öne çıkan bu iki ontik özelliği ile ten, bedenin varlığının ve dünyanın varlığının bölünmezidir. Beden, tenin gerçekliğiyle bölünmez bir birlik gösterse de toplumda her birey kendi bedenine sahip olmasından dolayı ve de bedende bireyselleşmenin yolunu açmak için, ten “toplumsal kopma” (*ségrégation*) özelliği de gösterir. Ancak tenin bu özelliği onun bölünmezliğini ortadan kaldırma değil, aksine onun bireyselleşmesinin ve özgürleşmesinin önünü açma eylemidir. Bu yüzden “toplumsal kopma”, gören bedenin duyumsanabilir yığının ve dünyanın duyumsanabilir yığını içinde doğan bir eylemdir¹⁰⁸. Ten hem bölünmezliği hem de bölünürlülüğü ile paradoks bir varlık özelliği değil, aksine bir birlik gösterir. Bölünmezliğin ve bölünürlüğün bu birliği ile varlık, “... tenle tanımlanan tersinirlik (tersine çevrilebilme) ...”tir¹⁰⁹.

Merleau-Ponty’nin beden ontolojisi *ten*, görenin teni ve görünürün teni ya da dünyanın teni ile bedenin teni arasında bir bağ ve bağıntı olarak düşünülür. Bu açıdan ten, bedenin içinde ya da onun dışında, dünyanın içinde ya da onun dışındaki varoluşsal ontik bir uygunluktur. Böyle bir ontik yapısından dolayı ten sayesinde beden ile dünya bir kesişme ya da birbirine girişik içerisindedir. Tenin beden ile dünya arasında bir bağ, kesişme hatta birbirine girişik olması ontolojik dünya kadar “... kültürel dünyayı [da] kuran kazanımların ve deneyimlerin ve anlamlı çalışmaların hepsinin olanaklılığının koşuludur ...”¹¹⁰. Filozofumuzun, *teni* geniş bir eylem dünyası içinde sorgulamasından dolayı beden, kendini büyük bir gösteri içinde bulur. Merleau-Ponty bu durumu *Le visible et l’invisible*’de “... Görünür şey olarak bedenim, büyük gösteri içinde oldu. ...” diyerek anlatır. Fakat gören bedenim ten sayesinde, onunla birlikte hepsini görünür

¹⁰⁶ Dupond, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses Éditions, Paris 2001, s.5.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M., VI, s.180.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.179.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.189.

¹¹⁰ D’Allones, M. Renault, *Merleau-Ponty: La chair du politique*, Éditions Michalon, Paris 2001, s.38.

kılmasından dolayı, onların altında başlı başına varoluşsal ontolojik bir gerçekliktir¹¹¹. Böyle bir gerçeklik ile ten, düşünceyi ve transandantal özneliliği yakalar. Ayrıca ileride bedenın kendisinde görülebilecek narsist oluşumu çatlatarak aşılmasına neden olur. Bu ontik edimiyle ten, şeyleri ve dünyayı “... görerek kuran ve içinden geçen ...” bir obje aktı olarak zihin ile bedenin bağıntısını gerçekleştirir¹¹². Tenin bedende ve dünyada böyle bir görevi yapması, bilimin de birer maddesel nesne olarak konusu olan beden ve dünyayı geçici bir süre için yürürlükten kaldırarak, felsefenin gerçek anlamda “Varlık”a nüfuz etmesini sağlar. Merleau-Ponty’nin, felsefesinde, *teni* ontik bir “kök” olarak düşünmesi sonucu, bir yandan onun farklı bilimsel alanlarda ve farklı biçimlerde maddesel bir kütle olarak görülmesinin ve tasarlanmasının önüne geçmiş olur, öte yandan da hem kuran bilinç ile kurulmuş bilinçten hem de her ikisinin doğurmuş olabilecekleri problemlerden kaçınmış olur.

Merleau-Ponty’ye göre, tenin yukarıda ele alınan bu ontik yapısı ve özellikleri felsefede kendisinden önceki metafizik karakterlerin hiçbirleriyle uygunluk içinde değildir. Çünkü “... Ten, ne maddedir, ne tindir, ne de tözdür. ...”. *Ten*, “Varlık”ın dört temel ögesi olan su, hava, ateş ve toprak gibi zaman ve mekânın (spatio-temporal) ve düşüncenin yolunda onun en temel anlam ögesidir¹¹³. Başka bir deyişle *ten*, görünür olanın gören bedene, dokunulur olanın dokunan bedene sarıp sarmalamasıdır, bedenin kendi kendisine dokunmasıdır. O, tenin töz olamayacağı görüşünü özellikle *Le visible et l’invisible*’de sık sık gündeme getirir. Bir vesile ile tekrar değinmiş olduğu bu sorunu şöyle anlatarak önemle altını çizir: “Bir kere daha söyleyelim ki, hakkında bahsetmiş olduğumuz ten, maddi olan değildir. O, görünürün gören beden üzerine sarıp sarmalaması, dokunan beden üzerine dokunabilir olandır ...”, bedenin kendisini görmesi ve kendisine dokunmasıdır¹¹⁴. Yani şeyleri görüşü ve dokunuşu için kendiliğinden dokunulabilen ya da dokunuş olarak onların hepsini egemenliği altına almasıdır. Bu da tenin ontolojik bir derinlik içerisinde kendi kendini göstermesiyle gerçekleşir. Böylelikle Merleau-Ponty’de ten, görmek ve görüşün, dokunmak ve dokunulmanın, duyumsama ve duyumsanmanın vb. farklılıkları aynalı bir yapıyla kapalı-ağ sistemi içinde biçimlendirilmesidir. Yani görmek ve görülmek arasındaki algısal farklılıkta kendisini gören bir bedende var olanları, dünyayı görmektir. Bu ontik-

¹¹¹ Merleau-Ponty, VI, s.182.

¹¹² Merleau-Ponty, Agy., s.185.

¹¹³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.184.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.191–192.

epistemik yapısı ve boyutuyla *ten*, bedende hem kendindeliği (*en-moi*) hem de ötekiliği temsil eder. Bu görüşün yanında *ten*, yalnızca insanın yaşayan bedeni değil, duyumsanır olandır, genel bir olma tarzının somut amblemidir, “Varlık”ın anlam “ögesi”dir. Başka bir deyişle duyumsanır olan ile duyumsayan arasındaki farkın ortaya çıktığı kökensel parçalanmanın anlam “ögesi”dir. Fizyolojik, psikolojik ve antropolojik olmayan ontolojik dizinin “son kavram”ıdır¹¹⁵.

Merleau-Ponty ontolojisinde *ten*, bir kaos ya da olasılık değildir, kendine doğru yönelen ontik bir dokudur. Kendi kendini olumladığı gibi “Varlık”ı/dünyayı da olumlayan bir çokkatmanlılık ve derinliktir. Ayrıca *ten*, benim bedenimin “Varlık” ile olan bağıntısında benden ona doğru uzatılan bir ayna fenomenidir. O, *ten*in kendi kendini olumlayan bir ayna fenomen olduğunu *Le visible et l’invisible*’de şu tümceyle dile getirir: “Ten, aynanın fenomenidir ve ayna bedenime bağıntısında benim gerilmemdir. ...”¹¹⁶ Beden, *ten*in bir ayna olma görevi içinde başka benlere ve dünyaya açılır. Görüldüğü gibi bu bakış açısıyla Merleau-Ponty, ontolojiyi *ten* gibi bir öge üzerine oturarak kendilik ile öteki ve kendilik ile dünya arasındaki bağıntıyı özne-nesne arasında kesin bir ayırım yaratılmayacak biçimde, ayrıca Batı felsefesinde yaratılan ontik kökenli suni ayrımları ortadan kaldıracak biçimde yeniden yorumlar, ontolojiye olgusal bir fenomenden hareketle yeni bir bakış açısı getirerek ontolojinin adeta yeni bir nefes almasını sağlar. Ayrıca “Varlık”ı kendi projesi bağlamında bir *ten* ontolojisine varacak biçimde yeniden yorumlar.

Merleau-Ponty’nin beden ontolojisinde *ten*in kendine özgü belli bir ontolojik yapılanması ve belirlenimleri vardır. Bunlar yaşayan ve yaşatan *ten*, tersinebilirlik-çapraz oluş, dokunulan görünmezlik olarak *ten* ile cinsel bir görüntü olarak *tendir*. Onlarla beden bir yandan varoluşunu sürdürürken bir yandan da dünyaya açılarak hakikatte kökleşir.

2.3.1. Yaşayan ve Yaşatan Ten: Nesnenin Ontolojik Kökeni

Merleau-Ponty ontolojisinde beden *ten* ile birlikte anılır, her ikisi de hiçbir biçimde birbirlerini öncelemezler. Zaten yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi özne-nesnenin birbirlerine indirgenmeden ve birbirlerini öncelemeden ele alınmasının temelinde bu ontik zemin yatmaktadır. Beden *ten* ile birlikte varolduğu için onun her

¹¹⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.185.

¹¹⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.309.

boyutuyla algılayan ve algılanabilen bir varlık olması ancak *ten* ile gerçekleşebilir. *Ten* olmamış olsaydı beden, ne algılayan, ne de algılanabilen bir varlık olurdu. Bedeni algılanabilir kılan tendir. Yani beden, kendiliğinden bir şey olarak, ne kendini, ne de dünyayı/yaşamı algılayabilir. Ayrıca bedenın algılanan şeyden bağımsız olması da tene borçludur. *Ten* olmamış olsaydı beden, algılanan şeyden bağımsız olamazdı. Hatta farklı idealist ya da realist felsefelerin yaptığı gibi, ya düşünceye, ya da dış dünyaya indirgenebilir bir şey olurdu. Bedenin bu ontolojik yapısı ve görüntüsüne rağmen farklı açılardan olsa da idealist, realist ya da materyalist felsefelerin ısrarla bedeni şeyler arasında bir şey gibi algılıyor olmaları sorunu çözememiştir, tam tersine ta başlangıçtan itibaren bile sorunun daha da derinleşmesine neden olmuşlardır. Bu yüzden bu felsefelerin “... bedenın kendisine dayatmış olduğu bu yansıtma her zaman son anda yanlış yerdedir ... bedenim algılamıyor, fakat o, ona yönelerek açığa çıkan bir algılanmanın etrafında yapılaştırılmış gibidir. ...”¹¹⁷. O halde nasıl ki bedende yaşayan ve yaşanan diye iki boyutu varsa, tende de yaşayan ve yaşatan *ten* diye iki boyutu vardır. Tende bu ikili ayrım ontolojik temelli bir ayrım değil, bedenın kendine ve dünyaya açılmasına dayalı bir ayrımdır. Başka bir deyişle bu ontik bir dengedir, *ten*in iç ufku ile dış ufku arasında gerçekleşen kesin bir dengedir.

Merleau-Ponty ontolojisiinde *ten*, varoluşunu daima bir yaşam içerisinde gerçekleştirir, yaşamla olan bağlarını varlıksal bir zorunluluktan dolayı hiçbir biçimde koparmaz. *Ten*, yaşayan *ten* ve yaşatan *ten* olarak adeta bir madalyonun iki yüzü gibidir. Onun mutlak bir hakikat olması da böyle bir madalyon olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşayan *ten*, dünyadan ayrı bir varlık değildir. Aksine o, dünyadan uzaklaşmaksızın ve de yığın halinde bir madde olmaksızın dünyanın içindedir. Yaşayan *ten*, mikro yapısıyla kendinde görünür olandır; kendini bu dünyadaki oluş biçimiyle, jestleriyle, gülüşüyle, konuşmasıyla, davranışıyla dile getirir. Yine mikro yapısıyla o, ne az, ne de çok görünür olandır; görünürlülüğü ile varlığında, ne bir artma, ne de bir eksilme vardır. Bu yüzden o, “bir otomattır”; kendine ontolojik ve epistemolojik herhangi bir eklenme kabul etmediği gibi eksilme de kabul etmez¹¹⁸. Böyle bir yapıya sahip olan *ten*, “Varlık”ın yaşayan canlı boyutudur, bedenın yaşamdan/dünyadan kopmayan ögesidir. Başka bir deyişle yaşayan *ten*, bedenın yaşama/dünyaya dönük yüzüdür. Yaşatan *ten* ise, sürekli duyarlılık içerisinde olan bir beden biçimidir. Beden *ten* sayesinde bir duyarlılık

¹¹⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.24.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, M., PP, s.349.

kazandığından sürekli bir dünya içerisinde. Bu duyarlılık koduyla beden durmaksızın dünyaya/“Varlık”a yönelir. Onun için bedeni dünyadan soyutlayıp çekip çıkaramıyoruz: “... şeyler bedenimin [bir] uzantısıdır ve bedenim dünyanın [bir] uzantısıdır, bedenime yönelerek sarmalar dünya beni. ...”¹¹⁹ Böylelikle Merleau-Ponty bedenin içsellik ile dışsallığını, yani özne ile nesneyi ten üzerinden ontolojik bir zemin üzerine oturtup temellendirmiş olur.

Merleau-Ponty’de yaşatan ten bir yönüyle yaşatılan tendir. Yaşatan ten de aynı zamanda yaşatılan bedendir. Ancak onun ontolojisinde ne yaşatan beden, ne de yaşatılan beden fiziksel beden değildir. Merleau-Ponty, yaşatılan bedeni fiziksel bedenden ayırır. Fiziksel beden biyolojinin ve fizyolojinin nesnesi olan bedendir. Yaşatılan beden ise, psikik, sosyal ve kültürel bir süreçte karşılıklı tepkilerin iç içe geçerek karmaşılaşmasıyla algılanabilir bir alanı ortaklaşa üreten bir sistem ile üretilen bedendir. Vasseleu’nun da belirttiği gibi “... Yaşatılan beden kendisine yönelerek doğan algılamalar ile birlikte üretilen kültürel bir kimliktir, kendisini biyolojiye sunan beden ise kendisini bir nesne olarak sunar ...”, ten olarak değil¹²⁰. Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde yaşayan ve yaşatan varlık boyutuyla *ten*, bedeni karşıt bir anlam içinde kültür üretmeye yönelten yaşayan ve yaşatan bir varoluştur. Bu durumda ten, ne özne, ne de nesnedir, her ikisi olarak kültüre ve sanata kendini estetiksel bilinç olarak sunan varlığın kendisidir. O, bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de şöyle anlatır: “... Benim bedenim şey midir, yoksa ide midir? Şeylerin bir ölçeni olarak, ne biri, ne de diğeri. Bu nedenden dolayı bedene rotasını, derinliğini, boyutlarını vererek ona yabancı olmayan idealliğini onaylamak zorunda kalacağız.”¹²¹ Ancak Merleau-Ponty’ye göre beden, bir düşünce veya kurama indirgenmiş olarak yaşanmaz. Bilincin yansıması gibi beden de herhangi bir *a priori* ya da *aposteriori* kavramaya gereksinim duymadan gerçekleşen bir yansıma ve yönelmişlik vardır. Çünkü tende ontik bir kök olmasından dolayı yaşamın idealliği vardır. Dünyanın her deneyimi buna eşlik eder: “... *ben*, bize her deneyimlerin eşlik edebilme gücünde olanı *düşünüyorum*. Biz merkeze doğru gidiyoruz, biz birliği inşa edenin bir merkezde nasıl var olduğunu anlamaya çalışıyoruz, biz toplam ya da sonuç olmasından bahsetmiyoruz ve şayet biz görüşün bir alt yapısı üzerine düşünceyi ortaya çıkartıyorsak, bu, yalnızca, bir tende başa gelen bizim bilinen

¹¹⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.308.

¹²⁰ Vasseleu, C., Agy., s.54.

¹²¹ Merleau-Ponty, M., VI, s.199.

her düşüncede düşünmek için bir biçimde görmek ya da hissetmek gerekir olan yadsınmamış bu apaçıklık gereğince dir.”¹²² Yani biz, görüşün bir alt yapısı üzerine düşünceyi ortaya çıkarıyorsak, bunun nedeni tende gerçekleşen yadsınmaz bir apaçıklıktır. Bu apaçıklık bilinen bu düşüncede onun üzerine düşünmek için tenin varlığı gibi düşünülmesi gereken apaçıklıktır. Bu apaçıklığı yaşayabilmesi için yaşayan beden zamanla bir dönüşüme uğrar. Bu yüzden yaşayan beden, başkaları ile hepsi arasında bir nesne olabilmek için, bir Ego birliğinin görülebilir deneyimidir¹²³.

Merleau-Ponty beden üzerinde yapılacak olan her türlü beden ruh/akıl bölünmesini yadsır. Akıl, ruh gibi tenden hareketle bedenın öteki tarafı olarak tanımlar. Bedende bahsedilen öteki kıyı, “... kendinde terimler olarak, nesnel terimler olarak betimlenebilir değildir ...” Ancak buna rağmen bedenın bu öteki kıyısı da bir gerçekliktir. Akıl ona doğru taşmıştır, onda son bulmuştur, onda iyice yerleşmiştir. O halde “... ruhun bir bedeni, bedenın bir ruhu ve onlar arasında bir chiasme (kesişme) var ...”dır¹²⁴. Tenin akıl ile olan bağıntısı da ancak böyle bir diyalog içinde anlaşılabilir. Böylelikle Merleau-Ponty akıllı bir anlamda bedenselliğin bir uzantısı olarak gördüğünden, onda “düşünce” (ideallik) bir uzantıya dönüşmüş olur. Onun için duyumsanabilirlik, yani akılsallık öznenin içinde yer alır. Böyle bir ontolojik içerikten dolayı bedenim kendi-kendiliğini içseler, daima dünyaya doğru bir yönelmişlik içerisinde varlığa gelir. Yönelmişliğin böyle bir sonucu olarak o, bedeni birbirlerine karşı olanaklı olan iki bölüme ayırır: “bedenimin iki yaprağı arasında dünyanın yerleştirmesi, dünyanın ve her şeyin iki yaprağı arasında bedenimin yerleştirmesi.”¹²⁵ Böylelikle kartezyen ontolojideki düalizm ayrımı gibi olmayacak biçimde beden ve ruhu/aklı birbirlerinden bağımsız iki gerçeklik olarak görerek, *Benin* yaprakları arasında kendi kendinliğin içselleşmiş olduğu bir dünyanın iki yaprağı arasında, beden kendi kendinliğini içselleştirir. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty ontolojisinde ten, varoluşsal bir dayanak noktasıdır, dünyanın açıklanışıdır, hatta entre-deux (ikisi-arasında)’dır. Tenin bu yapısı ve konumundan dolayı onun ontolojisinde tenden hareketle bedeni başka bir tanımla “... içinde yaratıldığı farklılığa hiçbir zaman indirgenmeyecek olan, seçenek olarak bir kıvrımdır ...”¹²⁶ diye de tanımlayabiliriz.

¹²² Merleau-Ponty, M., Agy., s.191.

¹²³ Merleau-Ponty, M., PP, s.68.

¹²⁴ Merleau-Ponty, M., VI, ss.312–313.

¹²⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.317.

¹²⁶ Vasseleu, C., Agy., s.52.

Merleau-Ponty tenin ontik kökeninden hareketle geliştirmiş olduğu beden ontolojisi ile Kartezyen felsefenin ruh-beden ikiciliğini aynı ontik zemin üzerinde geçerliliğini tartışarak eritir. Bu davranışıyla o, *res cogito* ile *res extensa*'nın yorumlarıyla “Varlık”ın okunmasının doğuracağı tehlikelere dikkat çekmiş olur. Örneğin *L'œil et l'esprit (Göz ve Tin)* adlı yapıtında ele aldığı gibi, “Varlık”ın anlamını onun ruh-madde olarak ikiye ayırıp incelemekle, yani özne ile nesneye göre değil, Cézanne'ın resim örneklerinde olduğu gibi, içinde görünürlülüğün boyutluluğunu oluşturan bir öz/ten olarak anlamın oluşumunu vermeliyiz. Resimdeki görüntü hiçbir biçimde herhangi bir idea ya da onda işlenilmiş olan nesne hakkında anlatıcı değildir. Görüntü ancak kendi teni hakkında anlatıcıdır. Resimde hiçbir şey görünmez değildir, renk, çizgi, zıtlık ve aydınlanma gibi boyutlarla görünmez olan görünebilir olur. Bu bölümün sonunda da tartışacağımız gibi herhangi bir resim onu izleyen kişinin hayal ürünüyle birlikte anlam yüklü olur. Resim bu boyutlarla konumlaştırılarak görünürlülüğü yaşanabilir bir durum kazanır. İşte resim gibi tende de bedensel ve kültürel olanın yoğun sarmal oluş noktaları sayesinde yaşantısal bir özellik kazanmış olur. Onun için ten, hem nesneye ontik bir dayanaktır hem de kendinde kültürdür. Başka bir deyişle görünür ile görünmez olanın, yani dışarıda olanla içerde olanın karşılıklı anlatılması olarak yaşatan ten, kültür olarak canlı bir yaşamdır.

2.3.2. Tersinebilirlik–Kesişme: Derinlik

Merleau-Ponty'e göre tenin tersinebilirlik ve kesişme olmak üzere iki temel ilkesi vardır. Bu iki ilkeye göre *ten*, soyut ve somut olarak tanımlanamaz olan bir bedeni kendine kaynak yapar, diğer bedenlere açılır. Tersinebilirlik (tersine çevrilebilirlik, réversibilité), kendiliğinden olanın, yani bedenin ve algılamanın öznesi ile nesnesini algılama yetkisidir. Tenin tersinebilirliği, kendi refleksliliği içinde bedeni kavranabilir kılar, onu yeniden *ide* gibi anlaşılabilir yapar. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, teni, ontik bir zemine yol açabilmek için tersinebilirlikle de tanımlar. Bu yüzden onun ontolojisinde tersinebilirlik bedenleri birbirinden ayıştıran değil, onları birbirlerine bağlayan bir yapıdır. Onun sayesinde bedenler birbirleriyle bağıntı kurarlar. Böylelikle onun ontolojisinde tersinebilirlik bedenler arasında bağ kurup, onların kendilerinden hareketle dünyaya açılmasını sağlayan ve de gören ile görünenin iç içeliğinden söz etmemize olanak tanıyan ilkedir.

Tenin tersinebilirlik ilkesi, “gören ile görülenin iç içeliğinden söz etmemize olanak tanıyorsa da bu ilişkiyi bir örtüşme olarak tanımamıza izin vermez ...”¹²⁷. Örneğin iki elimin birbirlerine dokunuşunda elim hem bir dokunan hem de bir dokunulan olamaz. Eğer elimde her ikisini aynı anda hissedebiliyordum dersem bu, bedenimde duyarlı bir sentez içinde kendindeliğe yöneltilmiş bir algılama ikilileşmesini oluşturur. Her iki el kendi refleksleri içinde birbirlerini yansıtırlar, her iki el aynı oluşun içinde biçimlenir, bağlanmayı sağlar. Yani her iki el birbirleriyle yüzleşen iki el figürü olarak kendi refleksleri içinde birbirlerini yansıtırlar. İki elin birbirleriyle olan bu imgeleri kendini her an yeniden düzenleyen imgesel bedene karşılık gelir. Aynı durumda aynı rotanın iki döngüsel yanı gibi, üst taraftayken soldan sağa doğru, alt taraftayken sağdan sola gibi ikililiğe yönelmeye devam eder. Bu ikiliğe rağmen iki el beden gibi tek bir harekettir. Merleau-Ponty bu düşüncesini iki elin hareketiyle beden hareketi arasında bir bağıntı kurarak *Le visible et l’invisible*’de şöyle anlatır: “... fakat o, ancak iki evrede tek bir harekettir. Oysa bu hepsi dünya üzerine ve kısım yapar olanın bütün algılanabilir üzerine yeniden tutmayı hisseden beden [diye] bahsedilendir. Şayet beden, iki evre içinde tek bir beden ise, o, bütün algılanabilire katılındır, ve aynı hareketin bir “Kendinde Algılanabilir” (Sensible en soi)’e bizzat kendinden katılındır. ...”¹²⁸

Tenin tersinebilir yanın olması oluşun kavranılıp tutulması değildir. Tam tersine nesnedeki farklılığın ya bir çapraz geçişle ikiye katlanması ya da karşılıklı çakışma içinde biçimlenmesidir. Yoksa Merleau-Ponty’nin *Le visible et l’invisible*’deki bir çalışma notunda dediği gibi ne iki eylem, ne de iki sentezdir, oluşun parçalarıdır: “... *İkiyi*, çifti düşünün, bu *iki eylem*, *iki sentez* değildir, varlığın parçalarıdır, *ayrıştırmanın* olanağıdır (ses işaretlerinin kullanımı, ayırt etme olanağı için: iki göz, iki kulak), bu farklılığın görsel oluşudur (o halde *benzerliğin* temeli üzerine, *όμοῦ ἢ παντα* [her zaman birlikte]’nin temeli üzerine).”¹²⁹

Merleau-Ponty’ye göre, elimin, hem bir dokunan hem de bir dokunulan olamaz olması bedende/“Varlık”ta bir sapma meydana getirmez. Bu durum beden her zaman indirgenemez bir bulanıklık, iskala payı barındırmasından kaynaklanmaktadır. Ancak zamanla bu bulanıklık, beden kendisi ile dış dünya arasında bir anlam hırpalanması ve

¹²⁷ Aygün, Ömer, “Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin Zamansallığı”, *Dünyanın Teni* içinde, s.112.

¹²⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.182.

¹²⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.270.

bulanıklığı meydana getirebilir. Bu da bedenin dünyaya açılmasında duraksamalar ya da sapma eylemler meydana getirebilir. O bu durumu ontolojisinde “... kendi kendine açılma ile ten tarafından kurulan doğurgan olumsuzluktur ...” diye anlatır. Ancak bu olumsuzluk Sartre’da olduğu gibi hiçbir biçimde hiçlik değildir. “... Hiçlik, bedenin iki yaprağını, içeri ve dışarı diğeri üzerine bir eklemli ikiye bölmektir. –Hiçlik, daha çok özdeşlerin ayrımıdır–”¹³⁰ Başka bir deyişle bulanıklıkta hiçlik olarak görülen şey, örneğin elimin hem dokunan hem de dokunulan olamaması ya da konuşurken kendi sesimi işitemem gibi görülebilenin içinde fark edilemeyen ya da görülebilenin içinde anlatılabilip de gösterilemeyen anlamın kendisidir.

Merleau-Ponty ontolojisinde beden, durağan değildir, bir reflekslilik içerisinde kendini dünyaya açar. Beden bir reflekslilik olmasından dolayı her zaman kendi tersinirliği ile ötekidir. O zaman tersinebilirlik bedenın bu refleksliliğının örgütlü bir cisim olarak dönüşümüdür. Bu bir anlamda bedenın kendisi ile ötekisi arasındaki varoluşsal ontolojik bir dayanışma ve ortaklıktır. Örneğin tek bir elle yapılan her bir dokunuş kendi görünebilirliğine sahip olsa da her biri bütün diğer dokunuşlara ve görüşlere/bakışlara bağlıdır. Bunun gibi “... tek bir dünyadan önce tek bir beden deneyimini oluşturmak için bu biçimde bağlanırlar tersinirlik için, kendilerine yönelik dilin eskiye dönüşü için, dönüşüm için, tersinir ...”¹³¹. Bu örneklerdeki her durum genelde duyumsanabilir olmadan önce bir duygudur. Tersinebilirlik ilkesinden dolayı benim bedenimin bütünlüğünü yapılaştıran bu genellik, bedenimi diğer bedenlere açar. Merleau-Ponty tersinebilirliğe başka bir örnek olarak da tokalaşmayı verir. Ona göre “... Tokalaşma da bir tersinirliktir; dokunduğum kadarıyla ve aynı anın içinde kendimi de dokunulmuş olarak hissedebilirim. ...”¹³². Tokalaşma ontolojik olarak *başkasının* onaylandığı ontolojik bir eylemdir. Bu yüzden tokalaşma ile benim elimin içinde *başkasına* ait olan el ten odağında birleşerek yalnızca ontik bir onaylama yapmaz, her ikisi birlikte aynı düzlemde birbirlerine önceleme yapmaksızın da toplumsallaşır.

Merleau-Ponty’ye göre yukarıdaki örneklerde olduğu gibi tende tersinebilirlik içinde duyumsadığım, gördüğüm, algıladığım ya da bunların hepsinin sonucu olarak kazanmış olduğum yeni anlamlar, gören öteki alternatif ego (alter ego) değildir. Gören ve algılayan ben değil tendir, onlar tenin dünyaya dönük ontik yüzleridir. Bunun sonucu

¹³⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.316.

¹³¹ Merleau-Ponty, M., VI, ss.186–187.

¹³² Merleau-Ponty, M., Agy., s.187.

olarak bana ait olan beden ile ötekine ait olan beden somut işleyişleri ortak bir dünyada algılanabilir olarak bu bağıllık tende tek karşılıklı cisimsellik oluşturur. Örneğin “... benim gözümün önündeki bu çayırın bireysel [doğal] yeşili, benim görüşümü silmeden kendi görüşünden vazgeçer, onun yeşilini kendi yeşilimin içinde tanırım ...”¹³³. Böylelikle Merleau-Ponty, tenin tersinebilirlik ilkesiyle onun üzerinden insanlığın ortak bir dünyasını dile getirerek, onu, yalnızca varoluşsal ontolojik olarak değil, kültürel ve sosyal yaşam olarak da kurumsallaştırmış olur. Burada Merleau-Ponty’nin kastetmiş olduğu *başkası*, ileride de ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz gibi kişi anlamındaki diğeri değil, dünyada ontolojik olarak uzaklaştırılan ve dışsallaştırılan varlıktır. Yani bir bütün olarak algılanması gereken varlıkta onun doğasında ontik bir yarığa neden olacak biçimde ayrı bir görüntü ortaya koymaktır. Bu yüzden onun ontolojisinde *başkası*, Kartezyen bir felsefenin sonucu olarak varlıkta içselleştirilemeyen dışsallığın görüntüsüdür.

Merleau-Ponty ontolojisinde kesişme (çapraz geçiş, chiasme) ise, beden kesintisiz hareketi için kullanılmış olan terimdir. Kesişme, bedeni, hiçlik’ten, geçersiz olandan derleyip toplanmayı anlatır. Başka bir deyişle o, varlıkların “uyumluluğunu belirleyen önsel düzen veya öznel bir sentezin nesnesi olarak anlaşılmış algıdan bir kopuştur. ...”¹³⁴ Kesişme tenin derinliği ve içselliğidir. Algılanabilir her dünyanın varlığı bir kesişme içinde yüzeye doğru gelir. Kesişmeyle ortaya çıkan kalınlık, bedeni düşünceye önceler. Mutlak olarak mekâna ve zamana yayılan düşünce değil, bir kalınlık olarak tendir. Ten ontik derinliği sayesinde mekân ve zamana yayılarak belirsizlikleri, görünmeyeni, kendini gizleyeni “Varlık”tan sıyrır. Ten her an derinleşerek, gören ve görülen bize varlığın içindeki sürekli olan hareketi sağlar. Kesişme ilkesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan derinlik, benim deneyimim bir diğeri deneyimime ve başkasının deneyimine bağlanarak her an tene katılmasıdır. Bu açıdan derinlik ortak dünyadır: “... Kendinin yamacında bir yaşam, kendine bir açılış vardır, ama bu ancak ortak dünyaya nazır olan bir yaşamdır ...”¹³⁵ O zaman *ten* varolan değil, her an varlığa katılmakta olanıdır. Deneyisel psikoloji ya da zemin-form ilişkisinde derinliği olan bir görüş gerçekleşmezken, ten dokusu sayesinde görüneni sarmalayan, görünenin de içinde yer aldığı bir bakış ortaya çıkar. Yani her ikisinde de ancak yüzeyde gerçekleşen görme, ten

¹³³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.187.

¹³⁴ Vasseleu, C., Agy., s.56.

¹³⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.36.

sayesinde bir derinlik ve çok boyutluluk olarak belirir, göreni ve onun bedenini kuşatır¹³⁶. Bu bakış içerisinde gören, önünde açılan ufka gömülerek tek ve aynı olan bedenselliğe katılır. İşte *Ben*, başkası, dünya, şeyler ve zamanın hep birlikte tenselleştiği yer bu derinliktir. O, her şeyin olduğu kadar zamanın da zemini olarak başkası, dünya ve zaman ile aramdaki bedenlerarasılığın ontik zeminini oluşturur. Demek ki, Merleau-Ponty ontolojisinde derinlik, şeylerin birlikte varolmalarını, birbirlerinin içine kaymalarını, birbirlerine karışıp bütünleşmelerini sağlayan ontik bir yapıdır. Şeyleri bilinçte netleştirir, onlara anlam kazandırmanın yanında varolan anlamlarını da derinleştirir. Onun felsefesinde derinlik öncelikle ontolojiktir. Ancak derinlik, teni “Varlık”a götürücü yapısından dolayı epistemik bir özellik de gösterir. Merleau-Ponty’nin ten ontolojisinde epistemik derinlik aynı zamanda yapısal derinliktir. Ontolojik derinlik epistemik derinliği öncelese de hem ontolojik derinlik hem de epistemik derinlik birbirleriyle “ten”den dolayı bağıntılıdır. Zaten bu iki derinlik onun ontolojisinde birbirlerini öncelese de onlar birbirleriyle doğası gereği ilintilidir. Bunların birbirleriyle ilintili olduklarının en açık göstergesi bizim için anlamsal olan bir şeyi kavramamızda yapısal olarak derin olan bir şeyi açığa çıkarmaları, göstermeleri ve anımsatmalarıdır¹³⁷. Örneğin Merleau-Ponty’in tenin derinliği ile “Varlık”ın varoluşsal ontolojik gerçekliğini, doğasını ve anlamını ortaya çıkarması gibi. Görüldüğü gibi derinlik terimi, Merleau-Ponty fenomenolojisini Husserl fenomenolojisinden ayıran bilinç, fenomenolojik indirgeme, paranteze alma ve varoluş gibi kavramlardan bir başkasıdır.

Kesişme ilkesi “Varlık”ta kökleşen görüntüyü dile getirir. Merleau-Ponty bu durumu daha açık olarak anlatmak için kesişmeyi optik çapraz geçişle bir çağrışım yaratacak biçimde bağ kurarak ontolojiye aktarır: “... Fizyolojik bir giriş olarak optik çapraz geçiş, iki optik sinire ait liflerin çarpı biçiminde üst üste geliş noktasıdır, ... böylece, her bir gözün paylaştığı görsel alan bedenin karşıt taraflarını kontrol eden beyin kısımlarına bağlanır. ...”¹³⁸ Başka bir deyişle Merleau-Ponty algısal alanın bulanık ideallliğini ve fizikselliğini açıklamada görsel algılamayı daha açık anlatmak için kesişme terimini kullanır. Ona göre göz gibi duyu organlarınca yapılabilecek doğru

¹³⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.175.

¹³⁷ Derinlik kavramı yalnızca ontolojinin ve epistemolojinin değil, sanat felsefesinin de önemli terimlerinden biridir. Derinlik kavramının ne olduğu ve sanatta neyi anlattığıyla ilgili farklı bir bakış açısı için bk.: Ridley, Aaron, *Müzik Felsefesi: Tema ve Varyasyonlar*, (Çeviren: Bilge Aydın), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2004, ss.169–180.

¹³⁸ Vasseleu, C., Agy., s.58.

bir algılama ancak iki gözün bir ten/“Varlık” üzerinde odaklaşmasıyla ortaya çıkar. O, bu düşüncesini açıklamak için vermiş olduğu göz örneği üzerinde *Le visible et l’invisible*’de şöyle anlatır: “... İki gözle yapılan algılama, iki tana tek gözle yapılan algılamanın üstünde durmayla oluşmaz, o bir diğer üzerinedir. Tek göze ait olan imgeler, her iki gözle birden algılanan tek imge ile aynı anlamda değildir. Onlar hayalettir ve o gerçektir, bu ön-şeyler (pré-choses)’dir ve o şeydir ...”¹³⁹ Demek ki, Merleau-Ponty ontolojisinde, her iki gözle algılanan şey, çapraz geçişin ayırt edici gerçekliği olan duyarlılığın, algısallığın boyutsallığı kadar gerçektir. Zaten fizyolojik açıdan tek gözle uzaklığı ölçebilmek olası olsa da derinliği algılamak üç boyutu gerektirir. İşte bu üç boyutluluk ten ontolojisinde çapraz geçiştir. Bu durumda kesişme, herhangi bir nesnenin görüntüsünün çift alanının çarpı biçiminde üst üste gelişidir. Ancak bu basit bir biçimde iki gözün karışımıyla oluşmuş bir görüntü değildir, farklı bir düzenin etkisidir, her ikisinin arasında gerçekleşen bir yarılmadır. Bu yarılmayla bir uyumsuzluk değil, eşzamanlı uyum algısı (la perception synergique) ortaya çıkar. İki gözün karışımıyla oluşum olan bir görüntüde nesneleri yan yana koymak değildir. Tam tersine onları “... şeyler ve dalgalı şeyler-öncesi arasında seçmektir ...”¹⁴⁰. Doğru ve gerçek bakmak budur ve bu bakmakla derinlik ortaya çıkar. Görüntüde üç boyutlu bir derinlik ve etki oluşturmak için göz imgesinde olduğu gibi tek değil, çift uyarım dağılımı gerekir. Bu ikilileşme varlıkta derinlik duygusunu verir. Eğer nesnelere ilk baktığımızda böyle bir durum ortaya çıkmıyorsa bunun nedeni çapraz geçiştir. Çünkü görme algısında başlangıçta çapraz geçiş görmenin dışındadır. Görüntünün zamanla bir odakta toplanmasıyla görünebilirliğin algısı varlığa gelerek nesnede bir yarıлма meydana gelir. Bu yarıлма ne görüntüde olandır, ne de görünebilende var olandır. Tamamıyla algıda kesişme sürecinde ortaya çıkan bir derinliktir. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’nin ten ontolojisinde kesişme ya da çapraz geçiş diye adlandıracağımız ilke cisimseldir. Ancak bu cisimsellik anlam ile birlikte kendini gösteren ya da ayırt edilebilen boşluktur. Bu nedenden tende bir derinlik sonucu ortaya çıkan anlam tanımlanamazdır. Merleau-Ponty’nin, bedeni, Sartre’da olduğu gibi mutlak özgürlük olarak ele almaması da bedenin bu ontolojik boyutundan kaynaklanmaktadır.

Merleau-Ponty felsefesinde ten, kendinde olmanın dili olarak bir “doğurganlık” imgesine sahiptir. Ancak felsefede herhangi bir ada, örneğin dişil bir ada

¹³⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.22.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.23.

özelleştirilebilecek bir doğurganlık değildir. Ten yaşayan ve yaşatan bir kütle olarak, hem doğum yaptırmanın, “hem de doğum yapmanın ikili anlamıdır. ...”¹⁴¹. Başka bir deyişle onun “deneysel doğurganlık”ı hem kendiliğinden kendi transandantalının hem de kendisine ait oluşun anlamıdır. Böylece Merleau-Ponty, kesişmenin metaforik anlamını annelikle ilişkilendirmiş olur. Ancak kesişmedeki bu anlam kesinlikle dışıl bedene ait bir indirgeme sonucu yapılan bir anlamlandırma değildir. O, felsefesinin başlangıcından itibaren bedeni cinsiyetsiz olarak düşündüğünden kesişmenin dışıl ya da eril bedenden birine indirgenerek yorumlanmasına karşıdır. Merleau-Ponty, bu örneği yalnızca metaforik bir anlatım için vermiştir. Zaten onun ontolojisinde ileride de ele alıp tartışacağımız gibi *ten* algılanabilir, yani duyumsanabilir oluşun genel cinsiyetidir, özelleştirilmiş bir cinsiyetin adı değildir. Bu yüzden *ten*, özne ve nesne olmadığı gibi eril ve dışıl da değildir, kesişmede anlamın saklı olduğu cinsiyetsiz ontik bir yapıdır. *Ten*, bize, öz beden (le corps propre) olarak “... bir yasa altında sınıflandırma olmayan bir dünya birliğini gösteriyor. ...”¹⁴². Bu birlik, gören ve görünürün, gösterge ve anlamın, iç ve dışın, yani hiçbirinin başkasıyla aynı olmadığı alandır. O halde kesişme, “kendisi-için” ve “başkası-için” arasında gerçekleşen özel bir konumda varlığın, bedenselliğin akışıdır. Aynı zamanda kesişme kendisi için saf içselleştirme, başkası için de dışsallık olarak içselliğin nesnelleştirilmesi olarak güçsüzlük değildir¹⁴³.

Tenin, kendisi ile dünya birliğini, ruh ve beden birliğinde olduğu gibi, kendisinde bir yasa altında olmaksızın gerçekleştirmesi ve göstermesi “Varlık”taki karşıtlıkları aşarak onları bir arada tutması demektir. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de şu tümceyle anlatır: “... Teni, ruh ve beden, tözlere dayalı olmayan gibi düşünmek gerekir, çünkü o, karşıtların birliği oluyor, fakat biz diyoruz, öge gibi genel varlığın bir çeşidinin somut amblemidir. ...”¹⁴⁴ “Varlık”ın gerçek anlamıyla yüzleşebilmek için kesişme ilkesiyle gerektiğinde tersine çevrilirler. Demek ki, Merleau-Ponty’de kesişme, iç içe geçiştir, varoluşun içidir. Yani bedenin başka bedenlere ve dünyaya yönelmişliği olarak varoluşun arasındır. Merleau-Ponty’nin *ten* ontolojisi içerisinde ortaya koymuş olduğu bu yeni “Varlık” algısıyla Descartes ile birlikte başlayan Kartezyen felsefenin “Varlık”/beden üzerindeki görüntü algısını değiştirmiştir. Şeyleri var olan görüntüsünün dışında onun gerçekliğiyle ilgili tam bir

¹⁴¹ Vasseleu, C., Agy., s.62.

¹⁴² Merleau-Ponty, M., PP, s.175.

¹⁴³ Merleau-Ponty, M., VI, ss.316–317.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.193–194.

uygunluğun sağlanacağı farklı bir görmeyi gündeme getirmiştir. Derinliği epistemik anlam önceliğinden çıkararak ona felsefesinde beden, ten ve diğer terimlerde olduğu gibi ontolojik bir öncelik vermiştir. Yani ontolojisinin bir gereği ve sonucu olarak bedende ontolojik derinliği epistemik derinliğe öncelemiştir. Bunun bir sonucu olarak Merleau-Ponty, tenin tersinebilirlik ve kesişme ilkeleriyle bedenimin çapraz geçişi ile bir diğerinin bedenindeki çapraz geçiş arasındaki bağlantıyı ontolojik bir bağlantı olarak sunmuştur¹⁴⁵. Örneğin benim gözlerimin çapraz geçişi ile bir diğerinin gözlerindeki çapraz geçiş arasındaki ontik bağlanma gibi.

2.3.3. Dokunulan Görünmezlik Olarak Ten: Çokkatmanlılık

Merleau-Ponty'nin beden ontolojisinde görünmezlik (invisibilité), tenin ve düşüncenin kendilik bilinci olmadan önceki veya varoluşun duyarlılığına gereksinim duymadığı önceki durumudur. Yani düşüncede tam olarak kavranılamayan ve yeniden üretilmeyen, dolayısıyla da üzerinde bütünüyle konuşulamayan tenin ilk halidir. Merleau-Ponty'ye göre dokunuş, bedenimin içinde kendimizin somut hali oluşan bir algısal ilgi alanına açılmazdır. O, bedenim diğer bedenlerle olan karşılıklı öznelci ilişkilerin kökenini, kişiye ait olmayan genel tenin (dünyanın teni) ve duyumsanır oluşun içine yerleştirir. İkili dokunuş bedenin öznelerarası bir özellik ve konum kazanmasıdır. İkili dokunuşla *kendisi* ve *başkası* arasında varoluşsal ontolojik yaşam kadar toplumsal yaşamı da taşır. Vasseleu bu durumu *Işığın Dokusu* adlı yapıtında şöyle anlatır: “İkili dokunuş, kendisi ve ötekisi arasındaki ilişkiyi, bir yalın karşılıklı cisimsellik arasının iki ögesi olarak veya dünyaya ait kılınan bir yetkin bilginin gelişi olan bir toplumsal yaşam olarak taşır. Ötekilerini, deneyimlere sahip oluş biçimlerinin bende olduğu gibi oluşuyla, gösteririm. Ben kendim ötekilerinin gördüğü bir nesne olarak dışarıdan görünebilirim. Ben ötekilerinin iç sınırlarını kendimi bedenimi onlardan ödünç alırken yansıtırım ve onlar da benimle birlikte buna benzer şeyi yapar.”¹⁴⁶

Merleau-Ponty'de dokunulur beden, özne ile nesnenin alanları arasında bir bölme meydana getirir de bu durum ten de mutlak olarak özne-nesne ayırımı yaratmaz. Çünkü dokunuş karşıtığa dayalı bir tür duygusallıktır, varlıkta anlamsal karmaşa yaratmaz. Bu yüzden onun beden ontolojisinde dokunuşta dış taraf değil, iç taraf daha

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.268.

¹⁴⁶ Vasseleu, C., Agy., s.111.

önemlidir. Çünkü anlamsal derinlik buradadır. Bu derinlik içerisinde beden hem kendisini görür hem de kendini görerek kendisine dokunabilen bir bedenin ontik gerçeğinin farkına varır. Merleau-Ponty, gören ile görünmezin dokunuşunu *Le visible et l'invisible*'de iki elin birbirleriyle dokunuşuna ek olarak başka bir anlatımla şöyle açıklar: "... Beden, bizi doğrudan, kendi doğuştan gelen öğelerine yönelerek birleştirir, bir ötekine doğru kendisini oluşturan iki dışsal uzantısını, iki dudağını birleştirir ..." ¹⁴⁷

O zaman beden duyarlı ve duyumsayabilen bir kütledir, fizyolojik ve antropolojik bir kütle değildir. Merleau-Ponty'ye göre bilimin iddia ettiğinin aksine dokunan ben değildir, dokunan bedenimdir. Bedenim dokunduğu için bende, başkası ve dünya üzerinde bir çeşitlilik oluşuyor. Merleau-Ponty bu tespiti *Phénoménologie de la perception*'da şu tümcelerle anlatır: "... Dokunan ben değildir, dokunan bedenimdir; ne zaman ben dokunuyorum bir değişkenliği düşünemiyorum, benim ellerim onların motrices olanaklarının bir parçası olan kesin bir biçimi yeniden buluyorlar, ve algısal bir alandan bahsedildiği zaman söylenilebilir olan budur ..." ¹⁴⁸

Ben etkili olarak fenomene dokunamıyorum, ama bedenim dokunmayla ben ile nesne arasındaki mesafeyi ortadan kaldırıyor, onu bir içkin olarak varoluşuma yakınlaştırıyor. Dokunmak beden vasıtasıyla "Varlık" ile bağ kurmaktır, şeylerin ya da gerçekliğin deneyimlerini yaşamaktır, onlara ad vermektir, mutlak gerçeklikle yüzleşmektir ¹⁴⁹. Demek ki, Merleau-Ponty dokunulan görülmezlik olarak gördüğü, tenden hareketle kendine dokunarak kendisini görebilen ve kendini görerek kendisine dokunabilen bedendir. Bu da tenin çokkatmanlılığının doğal bir kanıtı ve doğrulamasından başka bir şey değildir.

Merleau-Ponty, görünürlük ve görünmezlik arasındaki ayrışım, yani dokunulur olan görünmezlik tenin içindeki nesnesiz farklılıktır. Tenin içselliğinde kalan, hem idea hem de somut bir şey olarak hiçbir zaman anlatılmayan bir yapılaşmadır. Dokunulur görülmezlik sunulamayan içselliğin yüzeye çıkartılmasıdır. Ontik kökün değil de olgusal dünyanın bir belirsizliği olsa da yaşamla yapılaşır. Bu yüzden dokunulan görülmezlik yaşamsal önemle yapılaşan bir boyut olarak "objektif beden" in bağıdır ¹⁵⁰.

Merleau-Ponty'de dokunulur görünmezlik, hissedilen görünmezliktir. Dokunuşla hissedilme, bedene ait içselliğin oluşturduğu bir ilkesel duyumdur. Bilinç bir anlamda dokunma duyusu ile eyleme geçer. Merleau-Ponty, "dokunma duyusu olmadan bilinç

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, M., VI, s.179.

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, M., PP, ss.365–366.

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.366–367.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.366.

olmaz”, diye önerme kurmasa da onda dokunma önemlidir. Bedenin dünyaya açılması bir anlamda onunla gerçekleşmektedir. Aslında bu görüş, İlkçağ’dan kalma bir görüştür. Örneğin Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı yapıtında *canlı* oluşun en temel duyumunu dokunma olarak adlandırmıştır: “O halde bütün canlı varlıklar bu ilkedен dolayı hayata sahiptir. ... Farklı duyulmamalar arasında, bütün hayvanlara ait temel bir duyulmama vardır: Bu, dokunmadır. Ve nasıl ki, beslenme yetisi, dokunmadan ve her duyulmamadan ayrılabilirse, dokunma da böylece bütün diğer duyulmamalardan ayrılabilir. ...”¹⁵¹

Merleau-Ponty ontolojisinde görünürlük, görenin bakışına ait tersinirliğin çevresinde organize edilir. Gören ve görünürlük karşılıklı olarak birbirlerinin yerine geçtiğinden biz hangisinin gören ve görülen olduğunu daha fazla bilemeyiz: “... Görüşe, görünüre katılma ve yakınlık, ne gizlenendir, ne de kesinlikle ondan gizlenendir. Görünürün yüzeysel ince derisi, ancak onun görüşü ve benim bedenim içindir. Fakat bu yüzey altındaki derinlik benim bedenimi kapsıyor ve o halde benim görüşümü kapsıyor. Görünür şey gibi benim bedenim büyük gösteriyi de kapsadı. Fakat gören benim bedenim, bu görünür beden altında yayılıyor, ve onunla birlikte görünürlüğün hepsi. Diğerinden birine girişik süsler ve karşılıklı koyma var. ...”¹⁵² Demek ki görünmezde görmek bedenin onu yalnızca bir işlevsellik açısından değil ancak birçok işlevsellik açısından bakarsa onu görebilir. Yoksa karşımda ten bir görünmezlik olarak kalır. Örneğin bir anneyi düşünelim. O, dünyayı, yalnızca kendi annelik işlevinin açısıyla görüyorsa, o hiçbir şeyi göremez. Bunun gibi her insan dünya kendi bedeni açısından değil, dünyanın teni açısından bakmalıdır. Böylelikle Merleau-Ponty’de dokunulan görünmezlik, gören ile görülenin ya da dokunan ile dokunulunun bir öteki olarak kendisinin yeniden betimlenmesidir.

Merleau-Ponty’ye göre dokunulan görünmezlik, *tenin*/“Varlık”ın dışı doğru açtığı bir görünürlülüğün parçasıdır. Bu yüzden “Varlık”ta mutlak bir görünmezlik yoktur. Bu dünyanın görünmezliği görünürlükte oturmaktadır. Bu da *tenin*/“Varlık”ın kendisini ve içini olanaklı kılmaktadır. O, bu görünmezliği *Le visible et l’invisible*’de şöyle anlatır: “... İde bu düzeydir, o halde bu boyut, bir diğer son gizli nesne olarak olgunun bir görünmezliği değildir, ve hiçbir görünür olmayan salt bir görünmez yoktur,

¹⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çeviren: Zeki Özcan), ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Ştd., İstanbul 2000, 413b, ss.73–74

¹⁵² Merleau-Ponty, M., VI, s.182.

fakat bu olanın Varlık'ı, içinde ve kendinde onun olanaklılığı, onda oturan, onu destekleyen ve onu görünür kılan, bu dünyanın görünmezliğidir. ...”¹⁵³ O zaman görünür ve görünmez arasında bir karşılık ya da çakışma değil, tam tersine ikisi arasında bir karşılıklılık ve çakışmama mevcuttur. Hiçbir görünmezlik, duyumsanır olanla bağıni koparmış değildir. Tenin görünmezliği odak ile ufuk arasındaki farktan kaynaklanır. Merleau-Ponty bu farkı aynı yapıtında şöyle dile getirir: “... Nasıl duyumsanır yapı ancak bedenle, tenle ilişki yoluyla kavranabiliyorsa, görünmez yapı da ancak logos ile, sözle ilişkisi yoluyla kavranabilir. ...”¹⁵⁴ Demek ki, aşkınlığın tene içkin olması gibi logos da tene içkindir. Logosun tene içkin olması “Varlık”ın katmanlarının, farklılaşmış yapılarının olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca görünürde görünmezin düşünsel bir alt yapısının var olması demektir. Düşünce kendini dokunulan görölmezlik aracılığıyla “Varlık”ı açar.

2.3.4. Cinsel Bir Varlık Olarak Ten: Cinsellik

Merleau-Ponty'nin ontolojisinde beden, “kendilik-üretimi” içinde olan bir varoluştur. Peki “kendilik-üretimi” içerisinde olan hangi bedendir? Eril beden mi yoksa dişil beden mi? Eril beden için geçerli olan dişil beden için de geçerli midir? Yani ontolojik olarak her iki beden de aynı şeyi mi anlatır? Aralarında cinsellik (sexualité) merkezli ontolojik bir ayırım var mıdır ya da böyle bir ayırıma gidebilir miyiz? Merleau-Ponty bu sorular bağlamında bedenin cinsellik varoluşu üzerine bir tartışma başlatarak bedenin cinsellik belirlenimlerini epistemolojik ve etiksel bir eksen de değil, ontolojik bir eksen de sorgulamasını yapar. O, bu sorgulamasını öncelikle *Phénoménologie de la perception* adlı yapıtının I. Bölüm'ünde “Le corps comme être sexue” adlı başlık altında yapar. Merleau-Ponty'ye göre cinsellik, ne akıl, ne de deneysel olarak belirlenen bir şeydir. Çünkü cinsellik, akıl ya da deneysel olarak değil de bedenin bir katılımı olarak sevgi ve arzu olarak ortaya çıkar. Onun ontolojisinde insanın varoluşu gibi cinsellik de “... temel yapısı yüzünden indeterministtir ...”. İndeterminist ilke insan varoluşu içinde vardır, başka bir yerden, Tanrı'dan, deneyden veya bilginin eksikliğinden gelmemektedir, aksine doğadan gelmektedir¹⁵⁵. Bu yüzden cinsellik bilimin yaptığı gibi determinist bir ilke içerisinde ele alınarak onun

¹⁵³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.198.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.277.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.197.

varoluşsal ontolojik gerçekliği ve bütünlüğü kısır bir döngü ile açıklanamaz. Bu tavrıyla Merleau-Ponty, felsefesinin hemen başlangıcında çağının hakim düşüncelerinden biri olan psikanalitik psikolojide olduğu gibi cinselliği mutlak determinist bir eylem olarak görülmesinin yolunu engelleyerek, beden ile cinselliği varoluşsal ontolojik bir zeminde tartışmanın yolunu açmıştır.

Merleau-Ponty, cinselliği, bedenin varoluşsal ontolojik boyutundan dolayı doğal dünyanın bir süreci olarak görür. Doğal dünya cinselliği *Phénoménologie de la perception*'da dediği gibi bedene kendinden varolan olarak verir: "... Gerçekten doğal dünya benim için onun varoluşunun ötesinde kendinden varolan olarak veriyor. ..." ¹⁵⁶ Bu nedenden cinsel eylem, ne otonom bir reflekstir, ne de tenden bağımsız bir döngüdür. O, hep etkin ve bilen varlığa içerden bağlanmış ontolojik bir gerçekliktir. Cinsellik ile beden karşılıklı bir deneyim bağı içerisindedirler ¹⁵⁷. Freud gibi birçok psikolog bu bağları ontolojik bir eksen de değil de mutlak davranışsal bir eksen de mekanik koşullar içinde açıklayarak yorumlamışlardır. Oysa Merleau-Ponty, bu bağları Freud'dan farklı olarak ele alır. Cinsellikte her türlü indirgemeyi ortadan kaldıracak ve de ontolojik bir derinliğe ve anlamaya yol açacak biçimde fenomenolojik bir betimlemeyle yeniden yorumlamıştır. Bu yorumlarıyla o, cinsellik sorununa yeni bir bakış açısı kazandırabilmiştir.

Merleau-Ponty'de cinsiyetin varoluşu yaşamın doğal bir sürecidir. Bu doğal süreçte cinsellik kendini dişil ve eril olarak birbirlerine öncelik verilmeksizin tenin varoluşu içerisinde gösterir. Bir varoluş edimi içinde olmakla cinsiyet ve cinsellik anlam kazanır. Merleau-Ponty açısından cinselliği varoluş içerisinde yorumlamak sorun olmuyor, çünkü cinsellik bir "gölgeolay" (épiphénomène)'dir. Bu yüzden cinsellik, bilinçlerin çokluğu diyalektiğine açılmaz. Bu diyalektikle cinsel arzu yoluyla elde edilmeye çalışılan hangi anlamı ve boyutuyla olursa olsun bir karşı beden değildir, aksine bedenin varoluşsal ontolojik olarak onaylanmasıdır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak Merleau-Ponty ontolojisinde cinsellik, bedenin mutlak determinist bir ilkeyle dünyaya açılmayan ten, görme, kulak gibi *varoluş* sahnesi olarak görülüp açıklanmaktadır. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'da şu tümceyle anlatır: "... Böylece görme, kulak, cinsellik, beden yalnızca kişisel varoluşun aletlerini ya da belirtilerinin geçiş noktalarında değildir: o, yeniden alıyor ve onlara verilmiş ve

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.180.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.184.

adı bilinmeyen varoluşu olarak toplanıyor. ...”¹⁵⁸. O zaman ten bir cinsel arzu aracı değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı, her insan oldukça güzel olan bir deliye âşık olabilirdi. Oysa geçmişte olduğu gibi şimdi de deli olan bir insana o çok güzel dahi olsa hiçbir kimsenin ona âşık olmadığını, cinsel bir obje olarak gündemde kalmadığını görüyoruz. Bu nedenden “... Allain’in dediği gibi, bir deliye âşık olunmaz ...”¹⁵⁹. Bu örnek gösteriyor ki, cinsellikte bakış, bedende olduğu gibi bilinçlerin çokluğu diyalektiğine açılmaktır. Fizyolojik bir kütleye mutlak haz olarak saplanıp kalmak değildir.

Merleau-Ponty, ten ile yaşam ve varoluş arasında kurduğu sıkı bağıntıyı cinsellik ile yaşam ve varoluş arasında da kurar. Cinsellik, yaşam ile bir arada olmaktır. O, ancak yaşam ile anlam kazanır. Cinsellikte beden gibi beden gibi insan varoluşunun temel bir boyutudur. İnsan, yaşamın zor koşullarıyla mücadele edebilmek ve de bir anlamda dayanışmayı artırmak için, cinselliği genelleştirerek onu varoluşsal bir deneyim haline getirir. Bu ontolojik boyutundan dolayı Merleau-Ponty’nin *Phénoménologie de la perception*’da da dediği gibi dayanışmayı başka bir yerde değil cinsellikte aramalıdır: “... Yaşamın bir sitili, –kaçışın tutumu ve yalnızlığın gereksinimi– cinselliğin kesin bir durumunu genelleştirmede bir deneyim olabilmektedir. Böylece varoluş yaparak, cinsel tema, bizzat kendinde olarak doğru ve adil belirtileri kadar etken nesne için var olabilmektedir, haklılığından dolayı kararları kadar, o, varoluş formunun açıklanmasında cinselliğin formu içinde aramak olanaklıdır. ...”¹⁶⁰. Böylelikle Merleau-Ponty felsefesinde cinsellik ile tende cinsel bir durumun ele alınıp açıklanması varoluşu zorunlu kılıyor. Varoluş cinsellik içerisinde yayılırken buna karşılık cinsellik de varoluş içerisinde yayılmaktadır. Bu yüzden onun ontolojisinde cinsellik, ten gibi “... kesin bir duygusal yüz anlatımıyla, kesin tipik bağları, ancak ondan yeniden alan imajlar olarak yayıyor. ...”¹⁶¹.

Merleau-Ponty ontolojisinde varoluş, transandantal bir bilinç ya da bedenin immanent bir önceliği olmadığı gibi cinsellik de ne aşkınlıktır, ne de bilinçsiz betimlemeler tarafından simgelenen bir durumdur. O, ten de “... bir atmosfer gibi aralıksız mevcuttur ...”¹⁶². Bu mevcudiyet içerisinde cinsellik, kendisini bedenin

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.186.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.195.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.197.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.196.

¹⁶² Merleau-Ponty, M., Agy., s.196.

fiziksel, psişik ve sosyal edimleriyle birlikte açınlar. Ona göre cinsel (sexuel) deneyim kapasitesi içinde kendi etkili yaşamımız, bilinçle seçilmeyip fiziksel olmayan *de facto* (fiili) durumunu onaylayarak elde tutma ve yaşama eylemidir. Varoluş ve cinsellik kendinden, “... onun temel yapısı yüzünden indeterministtir, bir duyu alan duyu olmayan onun tarafından aynı işlemdir, bu, ancak fazla genel bir anlamı alan cinsel bir duyudur, talih haklılık kazanıyor, *de facto* durumunu onaylayarak ...”¹⁶³. Bu nedenden Merleau-Ponty’de cinsellik, insanın *de facto* durumu olduğundan, onun varoluşundan ayırt edilememektedir. Bu açıklamalar gösteriyor ki, onun ontolojisinde cinsellik, bir güdünün gereksinimini kendi kendine-belirlemeye veya bir doğal mekanizmaya ya da tasarlanmış bir düşünceye indirgenemez bir şeydir. Eğer cinsellikle ilgili bir indirgeme söz konusu ise, bu, psikanalitik psikolojinin iddialarının aksine yalnızca kendi cinselliğini dünya ile bağlantısı içinde etkinleştiren bir bedenin niyetliliğine indirgenebilir bir şeydir. Bunun dışında onun için herhangi bir indirgeme söz konusu değildir.

Merleau-Ponty’ye göre, nasıl ki beden, ten, görünen, görünemez, dokunuş ve soyut olma gibi durumlardan bağımsız algılanıp açıklanamıyorsa cinsellik de onlar gibi bedenden bağımsız olarak açıklanamaz. Cinsellik beden gibi ancak karşılıklı bir varoluşla açıklanabilir. Bu yüzden Merleau-Ponty’nin cinsellik görüşünde görsel ve dokunuş durumlarının içinde bir cinselsizlik, daha doğrusu erotik bir algısal tasarımın yitirilmesi vardır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak onun ontolojisinde cinsellik, mutlak erotizm olarak tanımlanıp yorumlanmaz. O, cinsellikte erotik algı denilenin determinist bir şey olmadığını ya da ampirik psikolojinin dediği gibi cinsellikte erotik algının işlemediğini *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Erotik algı, bir cogitatum’u amaçlayan bir cogitatio değildir; bir diğer bedende bir bedene doğru bu dünyada oluyor ve bir bilinç içinde değil. ...”¹⁶⁴ Eğer beden açısından bir erotizmden söz ediliyorsa bu bedenin varoluş koşulundan değil, başka bakışlar için sergilenmesinden kaynaklanıyor. Bu durumdan dolayı beden bir başkası için baştan çıkarma aracı haline dönüşebilmektedir. Aynı biçimde bedende utanma duygusunun da ortaya çıkmasının nedeni onun bir başka bakış altında sergilenmesidir. O halde bedende cinsellik, varoluşsal bir köken olarak mutlak erotizm değildir.

¹⁶³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.197.

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.183.

Merleau-Ponty felsefesinde cinsellik, yaşayan bedenın bir söylem düzenine girmesidir. Bu söylem de yalnızca cinsiyet içgüdüğü (libido) ile açıklanamaz. Buna rağmen özgün bir dünyayı canlandıran “Libido” ve “Eros”un varolması ontolojik bir gerçekliktir. Cinselliğı onlardan soyutlayamayız. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle altını çizer: “... Özgün bir dünyayı canlandıran Libido veya bir Eros’un varolması gerekir, dış uyaran cinselliğın anlamı ya da değeri veriyorlar ve onun nesnel bedenini yapacak olan her kullanım nesnesi için belli ediyor. ...”¹⁶⁵ Cinsiyet içgüdüğü anlamsızlıktan anlama doğru geçen tenin kendisidir. Yoksa yalnızca tensel bir ilişki ya da fizyolojik bir gereksinim değildir. Böylelikle Merleau-Ponty’de cinsel güdüğü beden, tenin kişiye ait olmayan dönüşümleri içinde pornografik bir görüntü olarak değil, anlamın oluşumuna dair bir model olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden cinsel arzunun kaynağı, psikanalitik psikolojinin ileri sürdüğü gibi, ne bilinç ne de bilinçaltıdır. Tam tersine her ikisi de cinsel deneyim içinde karşılıklı olarak canlılık başlangıcının yapısındaki deneyimde olduğu gibi bağlanmış durumdadırlar. Bu bağın bir sonucu olarak Merleau-Ponty, cinselliğı tenin metafizik boyutu olarak adlandırmaktadır. O, tenin bir başka ontik yapısı olarak adlandırıp temellendirdiğı cinselliğı aynı yapıtının devamında onunla maske arasında bir bağlantı kurarak şöyle açıklamaktadır: “... Cinsellik, genellikle bir maske altında bizzat kendinde gizleniyor, o, kurulmuş olan dram ve gerilimin elinden kaçıp kurtulmayı aralıksız deniyor. ...”¹⁶⁶ O halde cinsellik ten aracılığıyla metafiziğın en doğru ve en güzel anlamlarından biridir. Bunun bir sonucu olarak Merleau-Ponty ontolojisinde “cinsel güdüğü beden anlamlılığın anlamsızlığını olumlayarak varolur”¹⁶⁷. Bu olumlama, örneğın Freud psikolojisinde yoktur. Psikanalist kuram, hem yaşamın cinsel altyapısı üzerinde durmasından hem de her varoluşu “libodu” ile bütünleştirmekle cinsellik kavramını anlamsızlaştırarak “şişirmek”tedir. Bu durum da cinselliğı ontolojik düzlemde anlaşılmaz (ambigüité) kılmaktadır¹⁶⁸, sorunu daha da sorunsallaştırmaktadır.

Merleau-Ponty’de cinsellik ontolojik bir gerçeklik, “ten” olarak yalnızca fiziksel psişik ve sosyal edimleriyle birlikte değil, onlardan önce kültürel ve toplumsal bir deneyim olarak kendini gösterir. İnsan bir kültür ortamında ve tarih içinde var olduğundan, cinsellik insanın tarihsel varlık alanından ayrı düşünülemez, onunla anlam

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.182.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.196.

¹⁶⁷ Vasseleu, C., Agy., s.71.

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, M., PP, s.185.

ve değer kazanır: “... Şayet bir insanın cinsel tarihi onun yaşamının anahtarını veriyorsa, bu, dünya hakkında varlığın türünü tasarlanması insanın cinselliğindendir ...”¹⁶⁹ Merleau-Ponty’nin bu tespiti cinselliği mutlak arzu ya da diğer varlıkların (hayvanların) tensel bir gereksinimi olarak görmemesine neden olmuştur. Bundan dolayı o, cinselliği, arzu ve erotizm gibi mutlak durumlara indirgeyerek yapılacak olan her tanımlama ve açıklamaları onun üzerine peşin bir olumsuzlama olarak görür. Cinsellik, tende bir farklılaşmamış duyarlılığın kimliğini saklamaya yönelik bir geçiştir, bedenin kendisini ontolojik onayının bir başka göstergesidir. Merleau-Ponty ontolojisinde bedenin fenomenolojik betimlemesinde görüldüğü gibi cinsel bir varlık olan ten, ne özne, ne de nesnedir. Yani psikanalitik kuramın açıkladığının ve öngördüğünün aksine beden, ne arzu edildiği durumun, ne de arzu ettiği durumun öznesi ya da nesnesidir. O, bedeni kendi tarihselliği içinde bir fenomen olarak keşfetmesi yüzünden psikanalitik psikolojinin, dişil bedeni karşıt-cinsiyetli nesnellğine dayanan somutlaştırılmış cinsellik olarak gören cinselleştirilmiş (erotizm) bedene dair varoluş tasarısını kendiliğinden sınırlayarak ortadan kaldırır. Böylelikle Merleau-Ponty, cinsellik ile arzu ve erotizm gibi durumlar arasında değil, aksine cinsellik ile varoluş arasında bir geçişlilik varsaymıştır. Bu geçişliliğin gerçekleştiği yer de *tendir*. İşte bu varoluşsal ontolojik geçişliliğinden dolayı beden cinsiyetsizdir, mutlak pornografik bir fenomen değildir.

2.4. ALGI VE BEDEN: GÖRMENİN ONTOLOJİSİ

Merleau-Ponty ontolojisinde bedenin dünya ile bağıntısı önemli bir yer tutar. O, algı sorununu yalnızca teknik ya da psikoloji bilmine ait özel bir sorun olarak değil, öncelikle ontolojik bir sorun olarak görür. Felsefesinin hemen başlangıcında “Algılamak, bir şeyi algılamaktır”¹⁷⁰ sözünü varoluşsal ontolojik bir ekseninde “var” ontik bağıyla yorumlayarak algıyı doğal algı ediminden ayırır. Algıyı, bilimin tasarlayıp tartıştığı ilkelerin aksine farklı bir zemine çekip sorgulayarak, onu dar anlam içeriğinden kurtarır, algıya ontolojik bir anlam ve bakış açısı getirir. Bu bakış ve anlam önceliğinde Merleau-Ponty için algı, her türlü kuramsal düşünceden önce bir varlığın algısı olduğundan algılanan dünya, varoluş ile tüm akılsallığın varsayılan temelidir. Buna karşılık onda algı dünyanın en temel değişmez bilmi, hatta kendine özgü bir edim,

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, M., *Agy.*, s.185.

¹⁷⁰ Barbaras, R., *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, s.9.

herhangi bir bilgide kesin durumun tek başına kaynağı da değildir. Ancak bütün bunlara rağmen Merleau-Ponty felsefesinde algı, üzerinde bütün edimlerin birbirine bağlandığı ve onlar tarafından varsayılan ontolojik bir temeldir¹⁷¹. Algıda algı ediminin kendisi ile algının yöneldiği şey birbirinden ayrılmaz. Bu yüzden “... Algı ve algılanan zorunlu olarak aynı varoluş kipliğine sahiptir, çünkü bilinçte algı ayırlamayacaktır ...”¹⁷². Algı bir şeyin algısı olduğundan algılanan şey dünyanın kendisidir. Merleau-Ponty’nin, felsefesinin hemen başlangıcında algı sorununa bu tarzda yaklaşması, dünyayı nesnelerin içinde değil, nesnelerin çevresinde görmesine ve de görünenin özgün yanında onun görünmez bir yapıya da sahip olduğunu ileri sürmesine neden olmuştur. Bu sonuç yeni bir algı tasavvuru kadar yeni bir ontolojinin de gündeme gelmesini sağladı. Bu yeni algı tasavvurunda asıl sorun ise, insan bilincini oluşturan varolma ve dünyada olmada her ikisinden vazgeçmeksizin onlarla ilgili dengenin nasıl kurulup kurulmayacağı sorunudur. Merleau-Ponty’ye göre bu denge, “algı” ile kurulabilir. Ancak bu algı doğal algı ya da deneysel psikolojinin bahsettiği algı ile gerçekleşemez. O zaman algı nedir?

Genel olarak algı (la perception), dış dünyanın duyumlarla gelen imgesinin bilinçte gerçekleşen tasarımıdır. Bu yapısı ve özelliğiyle algı, bilmekte olan özneyi, bilinmekte olan nesneyle, gerçekler dünyasıyla karşı karşıya getirir. İlkçağ’dan itibaren sistemli bir biçimde insan bilgisinin kaynağı ve değeri üzerine düşünen her filozof, bilginin doğruluğu ve geçerliliği konusunda Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza gibi filozoflarda da olduğu gibi sorunu hemen hemen öncelikle algıdan, onun objektifliğinden hareketle tartışmışlardır¹⁷³. Algının ne olduğu konusunda felsefede deneyselci, entelektüalist ve Gestalt kuramı olmak üzere temelde üç önemli yaklaşım vardır. Deneycilik determinist bir ilkeyle çalışmasından dolayı “... nesnel düşünce algının öznesini tanımaz ...”¹⁷⁴. Bu yolla elde edilen bilgi, kuramcı, kurgulayıcı ve indirgeyici bir bilgidir. Çünkü deneycilere göre, nesne duyumlardan kurulur. Örneğin beyaz bir gül, ona dair başka duyumların yanı sıra beyazın duyumundan kurulmuştur. Bu yolla elde edilen bilgi, yani rengin tekilliğini nesnenin tekilliğine, nesnenin tekilliğini de rengin tekilliğine bağlı olarak tanımlanmasından dolayı döngüsel bir bilgidir¹⁷⁵. Merleau-Ponty’nin deneycilikte görmüş olduğu temel hata, onun algının

¹⁷¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.V.

¹⁷² Merleau-Ponty, M., Agy., s.429.

¹⁷³ Bu tartışmalarla ilgili genel bir değerlendirme için bk.: Lalande, A., Ags., ss.753–754.

¹⁷⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.240.

¹⁷⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.24.

bütününden başlamak yerine duyumların izlenimlerinden başlamasıdır. Ayrıca nesneyi özneye karıştırmasıdır. Entelektüalizm de ise deneycilikte kurulmuş olan bağ tersine çevrilir. O da deneycilik gibi felsefenin en eski kuramlarından biri olup, genellikle duyum ve algı birbirlerinden farklı iki ayrı basamak olarak görülür. Entelektüalizme göre bilgi, dolayısıyla dünya, bir dünya düşüncesinin bağlaşığıdır: “... dünya, bir dünya düşüncesinin bağlaşığı haline gelir ve bir kurucudan başkası için varolmaz. ...”¹⁷⁶ Platon, Descartes, Malebranche ve Alein gibi filozofların savunmuş olduğu bu klasik görüşe göre, duyumlar, dünya ile karşı karşıya bulunan bir öznedeki, henüz bir anlam kazanmamış, yani kavram ve bilgi haline gelmemiş, varolduklarını bile ancak daha sonradan çözümleme yoluyla anladığımız, bütün algıların kaynağını meydana getiren ilk ve düzensiz verilerdir. Algı ise, bu duyumların, bilinç vasıtasıyla bir düzen kazanmasıdır¹⁷⁷. Buna göre algı olmaksızın duyumlar hiçbir anlam kazanmaz, duyumları anlamlandıran algıdır. Ancak algı, öznenin nesne ile dolaysız bir karşılaşması ya da yüzleşmesi değil, bilincin duyumlar üzerindeki bir inşa hareketidir. Entelektüalistlerin hepsinde duyumlar öznel bir özellik taşımalarından dolayı algıdan ayrılırlar. Merleau-Ponty’nin entelektüalizmde de görmüş olduğu en önemli eksiklik ve temel hata ise, deneycilikte olduğu gibi algıyı bir bilme sorunu, epistemolojik bir sorun olarak ele almasıdır. Bu doğrultuda o, deneycilikte olduğu gibi algının yapısının zihni bir “bağlama” ile açıklanamayacağını, yargının da işin içine katılması gerektiğini ileri sürer¹⁷⁸. Kısaca Merleau-Ponty’ye göre her ikisi de ileri sürmüş oldukları adeta birbirlerini olumsuzlayan bu farklı tezlerle algısal bilincin işleyişini ontik-epistemik bir zeminde ve anlamda açıklayamamışlardır. Algının doğasını açıklamaya yönelik yapmış oldukları her açıklama ve çözümlemeye “... dünyada hazır bulunan, algısal bilincin çoktan kurmuş olduğu bir nesneden yola çıkmıştır[lar] ...”¹⁷⁹. Bu iki kuramdan ilki realizmi ikincisi ise idealizmi temsil etmiştir. İdealizm ile realizm, birbirlerini dışlayacak biçimde algısal inancın iki kutbunda yer alırlar. Ancak her ikisinde de görüldüğü gibi birbirlerinden farklı bir açıklama tarzına sahip olsalar da algı, yine bilincin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Merleau-Ponty, Gestalt kuramına idealist ve realist kuramlarına göre çok mesafeli durmaz, onu diğerlerine göre yetersizlikleri olsa da daha geçerli bir kuram

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.241.

¹⁷⁷ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.29.

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, M., PP, s.40.

¹⁷⁹ Direk, Z., Agm., s.30.

olarak yorumlar. Gestalt kuramına göre algı, duyular üzerinde gerçekleştirilen bir toplama ve organizasyon hareketinden ya da bireyin dış dünyadan gelen uyarıcıları soyutlayarak alma yerine nesnenin bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Bu kurama göre bütün, parçaların toplamından daha fazladır, fakat parçaların toplamına eşit değildir. Nesnelerde bir anlam ve nitelik taşıyan yalnızca bütünlerdir, parçaların toplamı ise bu aynı anlam ve niteliği taşımaz. Örneğin bir portreye bakarken teker teker burun, göz, dudak, kulak, saç gibi parçaları değil, bir porte görürüz. Herhangi bir konserde her bir müzisyenin katkısını değil, hepsinin katkısından oluşan müziği dinleriz. Gestalt kuramı hem felsefi hem de psikolojik bir özellik gösterir. Bir yandan biyolojik ve zihinsel dünyanın olduğu kadar fizik dünyanın da yorumunu “form” veya “yapı” kavramlarından hareketle olgular arasında bağlar kurar, öte yandan ise bu aynı kavramları psikolojinin kendine özgü alanı içerisinde belirli ve somut sorunlara uyararak onların açıklanmasını yapmaktadır¹⁸⁰. Entelektüalist kuramın aksine bilgide önce duyular sonra algı değil, algının ta kendisi gelmektedir. Bu yapısıyla Gestalt kuramı doğrudan doğruya deneyimden hareket etse de entelektüalist kuramda da olduğu kadar bilimi ve felsefeyi gerçeklerden ve yaşamdan uzaklaştırarak, onların hedeflerini küçültmektedir. İşte tam bu noktada her iki kuramda da algı sorunu bilim ve felsefede bir düğüm meydana getirmektedir, sorunu sorunsallaştırmaktadır.

Gestalt kuramı ile fenomenoloji yaşanmış olandan hareket etmelerinden dolayı benzerlik gösterir. Her ikisi de epistemolojide öncelikle algının kendisine vurgu yaparak bunun dışında yapılabilecek her türlü tanım, açıklama ve kuramın önemli olmadığını düşünür. Bu yüzden nesnenin ne olduğunun anlaşılmasında nesnenin kendisine değil, algıya öncelik verirler. Onun için de işin başlangıcında nesneyle ilgili yapılmış olan her tanım, açıklama ve kuram değerini kaybetmektedir. Yani algının kendisi dışında nesne üzerine yapılabilecek her türlü tanım, açıklama ve kuram önemini yitirmektedir. Bu yüzden her ikisi de algının dışında, ondan ayrı düşünülebilecek duyuların varlığını reddetmekte, öğelerden ziyade bütünün yapısı üzerinde durmaktadırlar. Başka bir deyişle “... Gerek Gestalt kuramı gerekse fenomenoloji bu bakımlardan entelektüalist teorinin reddine dayanırlar; ne biri ne diğeri algıyı, hükümler arasında zihinsel bir toplama faaliyeti veya akıl yürütmeler yığını olarak görmezler.”¹⁸¹. Her ikisi arasındaki bu benzerliğe rağmen, fenomenoloji algıyı nesneye doğru bir yönelme faaliyeti olarak

¹⁸⁰ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş*, s.33.

¹⁸¹ Gürsoy, K., *Agy*, s.37.

ele aldığından Gestalt psikolojisinden ayrılır. Çünkü bu faaliyet öznenin faaliyeti olup, özne kendine göre seçen, isteyen, kendini çevreleyen dünya ile ilişkisini organize eden bir öznedir. Dış dünyaya anlam kazandıran yine öznenin kendisidir. Böylelikle fenomenoloji Gestalt kuramından farklı olarak algıda öznenin rolünün aktifliği üzerinde ısrar ederek, algıda merkezi olanın özne olduğunu ileri sürmektedir. Merleau-Ponty’de bir fenomenolog olarak algılayan öznenin vazgeçilmez merkezîliği üzerinde durarak algıya varoluşsal bir anlam kazandırır.

Merleau-Ponty, Gestalt psikolojisinin de algıyı tam olarak açıklayamadığını, yine algıda bir sübjektifliliğin yaşandığını kabul eder. Ancak ona göre bu durum *Phénoménologie de la perception*’da da dediği gibi algısal ögenin kendisinden değil, öz bedenden (la corps propre) kaynaklanmaktadır: “... Sonuç olarak bedenim, yalnızca diğer nesneler içerisinde bir nesne, diğerleri arasında duyulabilir vasıflar karmaşası (complexe) değildir, o bütün diğer (objelere) hassas, bütün seslerin kendisinden aksettiği, bütün renkler için titreşen ve kendilerini kabul ediş tarzıyla da, kelimelere ilk anlamlarını veren *algılanabilir bir* objedir. ...”¹⁸² Bu yüzden beden, algının sübjektifliğine neden olmaktadır. İşte algı, bu öz bedenin faaliyetidir. Onunla biz bir dünya içerisindeyiz ve onunla dünya bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda geleneksel algı araştırmalarının aksine özne ve nesne birbirlerinden ayrı olarak değil, *Ben*’in, yani bedenin bir “bütün”lüğü olarak değerlendirilmelidir. Böylelikle hem Merleau-Ponty fenomenolojisinde hem Gestalt psikolojisinde “... algı objektif dünya ile karşılaşmanın dışında, zihnin, bir iç faaliyeti olarak ele alınmakta, süje ile objenin doğrudan karşı karşıya gelişi olarak ...” betimlenmektedir¹⁸³.

Merleau-Ponty fenomenolojisinde algı sorununda hem kendisinden önce hem de zamanında ileri sürülen ve çokça konuşulan tezleri yukarıdaki gibi değerlendirdikten sonra kendi yaklaşımını öncelikle *Phénoménologie de la perception* adlı yapıtında gündeme getirerek fenomenolojik ontolojik bir sorgulama yapar. Onun felsefesinin beden ve tenle birlikte temel üç anahtar terimlerinden biri de algıdır. Merleau-Ponty, beden ve ten sözcüklerinde olduğu gibi algının yeni bir tanımının yapılmasından çok algı, algısal inanç, algısal beden ile algısal yaşantının betimlenişleri üzerinde durur. Merleau-Ponty için algı, yalnızca psikolojik bir fenomen değil, aynı zamanda beden ve dünyanın açılımının tamamlandığı temel ontik bir fenomendir, “hakikatin yeni bir

¹⁸² Merleau-Ponty, M., PP, s.273.

¹⁸³ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.41.

anlamını açığa vurma”¹⁸⁴ ya da özne ile nesne arasındaki boşluğu ortadan kaldırarak her ikisinin bütünleşmesini (intégration) gerçekleştiren tam uygunluk (adéquation) edimidir. Başka bir deyişle algı, sübjektif alan ile dış dünya arasında bir bağ, her ikisinin de adeta üzerinde belirlendiği ortak ontik-epistemik bir zemindir. Bu zemin üzerinde insan şeylere doğru açılır. Bu yolda tüm çelişkileri çözmeye çalışır, özneler arası deneyimin bölünmez bütünlüğü gerçekleşir ve doğrunun kendisinin şeylerde gerçekleştiği ya da şeyin kendisi olduğunun tezinin kendini gösterdiği bir edimi gerçekleştirir¹⁸⁵. Bu yüzden Merleau-Ponty’de algı, ne Kartezyenizmin ileri sürdüğü gibi özne ile nesne arasındaki bir bağıntı, ne de bilimin ileri sürdüğü gibi herhangi bir duyu organımızda tepki uyandıran kimyasal veya fiziksel enerjidir. O, daha çok bir açıklıktır. Dünyaya açılışının açıklığı olduğu kadar dünyanın açılışındaki açıklıktır. Algı bir yandan şeyleri bana, yani algılayan bedenime taşırken bir yandan da şeyleri açar, onları kendileri haline getirir. Bu bağlamda algı, “bir şey var”, “ben varım” ve “dünya var” gibi inançlarımızın olduğu yerdir ya da beden ile nesne arasında araçsız olarak kurulan bağıntıdır¹⁸⁶. Yani bedenimin dünya ile temasıdır. Bu temas sessiz bir temastır. Onunla anlamın ilk temeli atılmış olunur. Algısal yaşantıda anlam “... şeylerin sessiz dili ...” içinde oluşur¹⁸⁷. Beden her zaman bir dünya içinde olduğuna göre algı da her zaman cisimleştirilmiş bir algıdır. Bu yüzden algı hep belirli bir bağlam ya da konum içindedir. Kendinde beden olmadığı gibi kendinde algı da yoktur. Böylece Merleau-Ponty’nin yeni bir tavır olarak ortaya çıkan algı betimlemesinin amacı, algı ile düşünce arasındaki bağı kurmaktır. Bu açıdan onun ontolojisiinde bir beden olarak dünyada bulunuşun sonucu oluşan algısal inanç düşünceyi önceler.

Merleau-Ponty’de algısal inanç (foi perceptive)¹⁸⁸, bedeninin dünyaya açılmasının, şeylere ulaşmasının temelini oluşturur. Algısal inanç bizim inanıp inanmamıza bağlı olan bir inanç değildir. O, dünyanın varlığına ilişkin her türlü kuşkuyu önceleyen, doğrulama ve olumsuzlamanın ötesinde yer alan, dünyanın algısal mevcudiyetidir. Yaşadığımız her an, dile getirmeksizin onu onaylarız. Onun sayesinde şeylerin kendilerini görürüz, dünya bu gördüğümüz deriz: “... Şeylerin kendilerini

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, M., NCCF, ss.180–181.

¹⁸⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.66.

¹⁸⁶ Barbas, R., *La perception: Essai sur le sensible*, s.38.

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, M., VI, s.61.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.17.

görürüz, dünya bu gördüğümüzdür. ...”¹⁸⁹ Ancak algısal inanç, epistemik bir bilgi değildir. Bu yüzden o, insana her konuda tam bir kesinlik sunamaz. Onun sunmaya çalıştığı kesinlik hep karanlıkta kalmış olan bir kesinliktir. Yaşandığı kadar kolaylıkla söze dökülemez, tez haline getirilemez, bir kanı olarak kalır. Merleau-Ponty, algısal inançtan hareketle dünyanın kesinliğini *Le visible et l’invisible*’de şöyle anlatır: “... kesinlik, bütünüyle karşı konulmaz olsa da tamamıyla karanlık kalır, onu yaşayabiliriz, fakat ne düşünebilir, ne formüle edebilir, ne de tez haline getirebiliriz.”¹⁹⁰ Bu yüzden hakikatin bizdeki temeli karanlık kalır, tam olarak kendini göstermez. Bu duruma rağmen algısal inancın özne için bir güvencesi var mıdır? Merleau-Ponty’ye göre algısal inancın üç güvencesi vardır: Görünür dünya, onu gören ve bu görenin başka görenlerle olan bağıntılarıdır¹⁹¹. Algısal inancın bu üç güvencesi refleksif felsefe ile anlaşılamaz ve kavranılamaz. Çünkü refleksif felsefe bu üçüne de sırt çevirmiştir, hem onlar hem de varolmak karşısında sadakatsiz, yabancı ve engel yaratandır. Refleksif felsefe, “... aynı zamanda yapının tersine bir gidişe engel olmak ve varolmak konumuna da yabancı bulunuyor. ...”¹⁹². Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, felsefesinin ikinci döneminde ileri sürüp tartışmış olduğu algısal inanç, varlıkta doğrunun yakalanabilmesi için “karşı konulmaz inanç” ya da “algının doğruya giriş yolu” olduğuna dair inancımız olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir bakış açısından dolayı o, felsefesinin ikinci döneminde algısal inancı düşüncesinin temeline yerleştirir. Heidegger’in “varlığın anlamı” dediği şeyi, varlığa tamamıyla açık olma ilişkisi bu zeminde, böyle bir deyimden hareketle aranma çabasına girilir. Düşüncenin onu önceleyen yaşantının temelleri de bu zeminde atılır¹⁹³. Ancak yine de algısal inanç, varlığın durumuyla ilgili bizde bir “kesinlik” yaratmaz. Bu yüzden Merleau-Ponty, algının neden olmuş olduğu bu olumsuz durumu aşmak için, önceden de vurguladığımız gibi, *ten* sözcüğüne yönelmiştir.

Merleau-Ponty felsefesinde algı, felsefede sübjektif ile objektif sahaları doğrudan karşı karşıya getiren, “bir başka deyişle, bilinç-dünya ilişkisinin üzerinde belirlendiği temel bir “edim”dir.”¹⁹⁴ Böyle bir ontolojik yapıya sahip olmasından dolayı onun epistemolojisinde algı, duyumların bir toplamı ve organizasyonu eylemi değil,

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.17.

¹⁹⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.27.

¹⁹¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.62.

¹⁹² Merleau-Ponty, M., Agy., s.70.

¹⁹³ Geniş bilgi için bk.: Savaşçın, Z., “Algısal İnanç”. *Dünyanın Teni* içinde, ss.115, 120, 123 ve 136 ve Gökyaran, Erdem, “Başkası ve Aşkılık”. *Dünyanın Teni* içinde, s.64.

¹⁹⁴ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.103.

nesnenin aniden ve bir bütün olarak fark edilmesi olayıdır. Algı edimi bilincin dış dünyaya yöneliminde, bu yönelişin en belirgin zeminidir. Bu zemin Descartes'in *cogito*'sunda dile getirdiği saf sübjektiflik yerine "algılıyorum"a bırakmıştır. Özne-nesne, bilinç-doğa, insan-dünya ya da beden-dünya ilişkisi bu "algılıyorum" zemini üzerine oturtulup temellendirilmiştir. Bu ontolojik sonucundan dolayı Merleau-Ponty'nin algı görüşü, pasif bir kapasite olmaktan öte yaratıcı bir yeniliktir. Algı dış dünyanın gerçekliğinden soyutlanamaz. Bu ontolojik önceliğinden dolayı algıda sonuç, nedenlerden önce gelir¹⁹⁵. Yani algı etki-tepki bağıntısında ortaya çıkan bir süreç değildir, düşünceyi önceleyen bir süreçtir. Bu yüzden felsefede, refleksif felsefede olduğu gibi kendi içselliğine kapanmayacak, dünyaya ve şeylere açılmış bulunacak, yani varlıkta olan bir kendinin, bir başka hareket noktasının, Hegel'de olduğu gibi kendinin (soi) çıktığı kendindenin (en soi) bulunması gerekir. Bu nokta doğal algıyla yakalanabilecek bir nokta değildir.

Merleau-Ponty fenomenolojisinde algı, özne ile nesnenin yaşamış oldukları çelişkileri aşmaya çalışan bir edimdir. Bu doğrultuda o, kendi algı anlayışıyla her algı anlayışında olduğu gibi bir yandan özne ile nesnenin yaşamış oldukları çelişkileri aşmaya çalışırken, öte yandan da objektif görüş ile refleksif görüş arasındaki çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışır. Merleau-Ponty bu durumu *La structure du comportement*'de "... her türlü algı kuramı, iyi bilinen bir çelişkiyi aşmaya çalışır: bir yanda, bilinç beden fonksiyonudur, bu durumda o, belli dış olaylara bağımlı bir "iç" olaydır. Öte yanda bu dış olayların kendileri, sadece bilinç vasıtasıyla bilinmiştir. Bir başka deyişle bir taraftan, bilinç dünyanın parçası olarak belirirken, öte yandan da dünyanın bağlaştığı olarak ortaya çıkmıştır. ..." ¹⁹⁶ diye anlatmaktadır.

Merleau-Ponty'nin ontolojisinde algının bazı özellikleri vardır. Bu özellikler aynı zamanda onu diğer algı anlayışlarından ayırt edici özellikleridir. Bu özelliklerden birincisi algının bedenden ayrı düşünülememesidir. Algı ile beden, bedende algısal bir sentez oluştururlar. O, *Phénoménologie de la perception*'da "... Algı ve beden deneyimi birbirlerini içerirler ..." ¹⁹⁷ diye yazarak bu sentezin ontolojik bir zeminde gerçekleştiğini söyler. Ancak algının kendisi bir sentez değil, kendi öğelerinin toplamını aşan bir bütünlüktür. Algının ikinci özelliği, beden gibi onun da kişisel-öncesi ve

¹⁹⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.74.

¹⁹⁶ Merleau-Ponty, M., SC, s.232.

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, M., VI, s.152, 1 Nu'lu dipnot.

anonim olmasıdır. Algı, beden gibi verili bir durumu anlatır. Tek tek renkleri görüyor olmam, o renklere duyarlı olduğumdan dolayıdır. Örneğin gökyüzünün mavi renkte olduğunu görmem, mavi renge duyarlı olduğumdan dolayıdır. Bu yüzden “... algılayan ben değilim, bende algılanıyor ...” olduğu içim ben bir şeyi algılıyorum. Nasıl ki ben, ne doğumumun, ne de ölümümün gerçek öznesi değilsem, duyumumun da öznesi değildir. Duyumum kendini önceleyen ve kendinden sonra da varolmayı sürdüren bir duyarlılıktan ortaya çıkar. Duyum yoluyla verili bir yaşamın varlığını bulgularım. O zaman her algı deneyselci psikolojinin ileri sürdüğünün aksine, beden gibi kişisel-öncesi ve *anonim*dir: “... Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak verir. ...”¹⁹⁸ Algının üçüncü özelliği ise, bu, bir anlamda ikinci özelliğin bir açılımıdır, onun ontik-epistemik bir gerekçeyle desteklenmesidir. Buna göre algının *anonim* olmasının nedeni beden gibi duyumunun da *anonim* olmasıdır. Duyumun *anonim* olmasının nedeni ise Merleau-Ponty’nin *Phénoménologie de la perception*’da da belirttiği gibi onun da diğerleri gibi, ama onlardan farklı olarak kısmi bir verilmişliğe sahip olmasıdır: “... Duyum, ancak anonimdir, çünkü o kısımdır. ...”¹⁹⁹ Duyumun kısmi bir *anonim* özelliği göstermesi de onun yapısı gereği kendinde tam olmamasıdır. Örneğin “dokunma” edimini düşünelim, o, bizzat kendinde tam olmamasından dolayı kısmi bir verilmişliktir. Çünkü görülen dünya ile dokunulabilir dünya bütün olarak dünya değildir.

Merleau-Ponty’ye göre bedenim dünyayla yapmış olduğu ilkesel bir sözleşme sonucu varolmaya mahkûm olmasından dolayı bedenimin şeylere ilk açılması sayesinde algım, dünyayı, bana içinde yaşadığım, aşına, güvenilirli bir yer olarak sunar²⁰⁰. Dünya bedenim için tanıdık, güvenilirli bir ortam olmasından dolayı bedenim orada hiçbir tiksinti, ürperti ve korku duymaz. Bu tespitin bir sonucu olarak Merleau-Ponty, algısal inancın kesinliği ve güvenilirliğinden dolayı Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçulardan farklı olarak tiksinti, ürperti ve korku durumuna farklı bir yorum getirebilmiştir. Algı karşısındaki bu radikal tavırla o, algının klasik özne-nesne ilişkisini altüst etmiştir. Algılayan özne ile algılayan nesneyi, birbirinden koparmamıştır, aksine refleksif felsefenin koparmış olduğu varoluş düzleminde bir araya getirmiştir. Bu nesnel-öncesi varoluşa da o, Üçüncü Bölüm’de de tartışacağımız gibi “dünyada olma” ya da “dünyada

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, M., PP, s.249.

¹⁹⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.250.

²⁰⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.64.

varlık” adını vermiştir. “Dünyada olma” algının ontolojik bir zorunluluk olarak beden ve dünyayla olan ilişkisidir.

Merleau-Ponty’ye göre, bilinç ile dünya ya da insan ile dış dünya arasındaki bağlantı algı ile kurulur. Her ikisin de ontik-epistemik zeminin ve dayanaklarının aynı olmasından dolayı algı ve bilinç birdir. Bu yüzden algı bilinci, bir şeyde olmaktır, bilincin varoluşta somut bir deneyim olarak ortaya çıkmasıdır. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatarak altını çizerek: “... Şimdide algım, varlığım ve bilincim birdir ... çünkü “...in bilincinde olmak”, “...de olmak”tan başka bir şey değildir ve varoluş bilincim somut “dışarıda-duruş olarak varoluş” jestiyle örtüşür ...”²⁰¹ Bu bağıntı gösteriyor ki, beden algılayan bir varlık olmasından dolayı algıyı ve algılananı (organizmayı) bir bütün olarak ele almak gerekir. Ayrıca algı, bilginin kaynağı olmasından dolayı onu epistemolojik değil ontolojik bir zeminde incelemek ve çözümlemek gerekir. Deneysel psikolojinin klasik algı anlayışıyla nesneler anlaşılmaz. Çünkü nesneler yapıları gereği anlaşılmaz (ambigüité)’dir. Geleneksel rasyonalizm ile bu sorun çözülemez. Ancak eleştirel düşünceyle bu sorunu, dolayısıyla da algının ne olduğunu anlayarak çözümleyebiliriz. Çünkü eleştirel düşünce nesnelerin naif apaçıklığını ortadan kaldırır. İşte fenomenolojinin amacı anlamın varlığını geliştirebilecek biçimde algının bu önceliğini ortaya koymaktır. Bu düşünciyi destekleyecek biçimde Merleau-Ponty, *Algının Önceliği* adlı metninde “algı önceler, önde gider”²⁰² diyerek yeni bir algı betimlemesinin önceliğini haber verir. Aslında o, algının önceliğini bu küçük metninden önce *Phénoménologie de la perception*’da işaretini vermiştir: “... Algımın kendisine yönelip de dolayısız algıdan bu algının düşüncesine geçtiğimde, aslında algımı yeniden gerçekleştiririm, ve algı organlarımda benden daha eski bir düşünciyi iş başında bulurum. Algı organlarım bu düşüncenin yalnızca bir izidir. ...”²⁰³ Yani algı deneyimim, beni önceleyen bir deneyimin izini taşır. Başka bir deyişle onun bu sözlerle demek istediği algıdan önce hem fenomen hem de bilme ediminin olanaksızlığıdır. Merleau-Ponty’nin bu tavrı algıyı adeta bir “logos” olarak görmesine neden olmuştur. Onun algıyı doğuştan bir “logos” olarak görmesi, insan bilgisini duyuma indirgeme değil, tam tersine bu bilginin araçsız olarak doğuşuna yardım etmek, onu duyulur kılmak ve bilinci yeniden inşa edip yorumlama sorunudur.

²⁰¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.485.

²⁰² Merleau-Ponty, M., AÖ, s.83.

²⁰³ Merleau-Ponty, M., PP, s.404.

İnsan-olmayan doğayı varoluşsal ontolojik anlamlandırma ve görünür kılma çabasıdır. O halde Merleau-Ponty felsefesinde “algının önceliği”, algıladıklarımızın dünyaya ilişkin duyumları değil, dünyanın kendisi olduklarını vurgulamaktır. Örneğin sevdiğimiz bir insanın nitelikleri değil, olgusal kişinin kendisi olduğu biçimindeki vurgulardır. Merleau-Ponty ontolojisinde algılayan bilinç, vücut bulmuş bir bilinç olmasından dolayı algı yaşanmış deneyimin önceliğini doğrular. Bu nedenden algı yalnızca dış dünyanın beden üzerindeki etkisinin bir sonucu değildir. Algının bir anlamda bedenselleşmesinin bir sonucu olarak “... algılayan özne her zaman değişir, her zaman bir yeniden doğuş sürecinden geçer. ...”²⁰⁴. Bu da gösteriyor ki, “algılıyorum”, ne “düşünüyorum”a eşittir, ne de tümelletirilebilir. Merleau-Ponty’nin bu biçimde algının önceliğine dair vurgusuyla bir yandan Kartezyen felsefenin temel almış olduğu “Varlık”ta görülebilen ve görünmeyen biçiminde ikiye ayrılmış olan bölünmüş mantığı aşmaya çalışır, öte yandan da kendi felsefesinde ontolojik bir bakışla geliştirdiği bu yeni algı anlayışıyla “Varlık”ın doğasına yapay olmayan saf bir bakış gerçekleştirmiş olur.

Merleau-Ponty’de algı, özneyi dünyaya ve başkasına açmaktır; öznenin dünya ile karşılaşmasıdır. Başka bir deyişle öznenin nesneye doğru bir yönelme içerisinde olmasıdır. Birinci Bölüm’de de tartıştığımız gibi öznenin nesneye bağlanılışı yönelmişlik biçiminde gerçekleşmektedir. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, algı tek başına her şey değildir: “... Algı, dünyanın bilimi değildir; hatta bir edim, kesin durumun bir dayanağı da değildir; o, üzerinde bütün edimlerin birbirine bağlandığı ve onlar tarafından varsayılan temeldir. ...”²⁰⁵ Algı, bir şeyin algısı olduğundan, algılanan şey fenomenin kendisidir. O, ne bir ide, ne kendinde şey, ne de varlığın arkasında bir varlıktır, tam tersine bedenın kendisidir. Algı, özneyle olan bağıntısı çerçevesinde ortaya çıkar. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’de algı, böyle bir ontik-epistemik yapıda ele alınmasından dolayı, sübjektif alanla dış dünya arasında bir bağıdır, her ikisinin de adeta üzerinde belirlendiği ortak epistemik bir zemindir. Böylelikle beden üzerinde özne ile nesne ayrımı veya birbirlerine indirgenmesi ya da öncelenmesi ortadan kalkmıştır.

Merleau-Ponty algının ne olduğunu, onunla ontolojide neyin anlatılacağını ya da kendi ontolojisindeki rolü ve görevinin ne olacağını daha ayrıntılı olarak özellikle

²⁰⁴ Lechte, John, *Yapısalcılıktan Posmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür*, (Çeviren: Barış Yıldırım), Açılımkitap, İstanbul 2006, s.72.

²⁰⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.V.

“görme” edimi üzerine tartışır. Merleau-Ponty bu tartışmada öncelikle “Her bakan görür mü?” sorusunu sorar. Merleau-Ponty’ye göre, bakmak görmenin bir koşulu olsa da her bakan göremez. Görmenin gerçekleşebilmesi için bakan kişinin bütün bedeniyle birlikte dünya ile yüzleşmesi gerekir. Böyle bir yüzleşme ise bakanda varoluşsal ontolojik bir yıpranma yaratabilir. Çünkü bakmak bilinçle yüzleşmektir. Bu nedenden Merleau-Ponty, karşıt bir biçimde, “görüşün karşıt bir noktası olarak ötekini görmenin olanaksızlığını vurgular. Bunun yerine, bir gören olarak kendi egomu ötekinden ödünç alırım, kendimle beraber genelin içinde görsel deneyimi paylaşmak olarak, onların bedensel uyumlarıyla onları sergilerim. “... Ancak kendimin tamamını görebilmek için, “bende öteki için görünebilir olmak zorundayım. ...”²⁰⁶ Bunun gerçekleşebilmesi için Merleau-Ponty, benim bakışım ile ötekinin bakışını tende birleştirmiştir. O zaman görme nedir?

Merleau-Ponty’de görme, bir tür dokunma olsa da onun ontolojisinde ayrıcalıklı bir yeri vardır. Onun felsefesinde algı, bilincin dış dünyaya yöneldiği zemindi, bu zeminde nesneye varmıştı. Böyle ontik bir zeminde kendini gösteren nesne ise, bir kez oluştuğunda, onunla olmuş ya da olabilecek tüm deneyimlerimizin nedeni olarak gözüktür. Örneğin çalışma odamdan karşıdaki evi sadece belli bir açıdan görürüm, buna karşılık ev başka açılardan farklı farklı görülebilir. Sağ taraftan farklı, sol taraftan farklı ya da bir uçaktan farklı görülebilir. Merleau-Ponty’nin de *Phénoménologie de la perception*’da anlattığı gibi “... Evin kendisi ise bu görüntülerden hiçbirisi değildir, o, Leibniz’in dediği gibi, bu perspektiflerin ve olası tüm perspektiflerin jeometralidir, yani tüm bunların türeyebileceği perspektifsiz terim, o, hiçbir yerden görünen evdir. ...”²⁰⁷. Görmek her zaman bir yerden görmek değildir. Evin hiçbir yerden görüldüğünü söylemek, bir anlamda onun görünmez olduğunu söylemek demektir. Buna karşılık ev, işte, karşımda dediğim zaman bu bir çelişki olmuyor mu? Merleau-Ponty’ye göre bu durum, bir tartışma yaratsa da çelişki değildir. Ev örneğinde olduğu gibi “bakış” ile anlamamız gereken şey, görmenin, kendi perspektifi içine kapatılmadan, yani algıyı nesneye saplandırıp bırakmadan, özneyi nesneye, nesneyi özneye indirgemedi bir yerlerde nasıl oluşacağını anlamaktır. Demek ki beden dokunma deneyiminde bir dışsallığa gereksinim duymaksızın kendi kendine yetebilirken, görme deneyiminde kendi görünürlülüğünün farkına varabilmesi için şeylere gereksinim duyar. Örneğin

²⁰⁶ Vasseleu, C., Agy., s.98.

²⁰⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.81.

beden, iki el sayesinde dokunma deneyimini kendinde yaşayabilirken, göz ancak dışarıda dolayımlandıktan sonra kendine dönebilir. Kendi bakışını o zaman şeylerde görebilecektir. Dokunma deneyimi ile şeylere açılmazken görme deneyimi ile şeylere açılırım, şeylere açılmanın ilk deneyimini yaşarım.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*'da görme deneyimini figür-zemin ilişkisiyle açıklar. Bu yapıtında apaçık olarak dile getirdiği gibi nesneyi görmek, öncelikle görme alanı içinden onu çıkarıp sabitlemektir, sonra da bu sabitlenene yanıt vermektir: "... [nesneyi görmek] ya ona görsel alanın kenarında sahip olarak onun yerini sabitleyebilmektir, ya da sabitleyerek bu dileğe fiilen yanıt vermektir. Onu sabitlediğimde ona iyice yerleşirim, fakat bakışın bu "durma"sı hareketinin bir kipliğinden başka bir şey değildir ..." ²⁰⁸. Nesneyi daha iyi görebilmek için onun çevresindekileri bir kenara bırakırım. Zeminde kaydettiklerimi formda kazanırım. Nesnenin çevresindekiler bir ufuk haline gelir. Bu bakımdan görmede iki nesnenin çakışması vardır. Görme, iki yüzlü olan bir eylem olarak kendini gösterir. Vermiş olduğumuz ev örneğinde olduğu gibi ona her bakışta onu tüm açılarıyla gözden geçiririm, gözlerimi kapattığımda da evin tüm görünüşlerinde onu bilince açarım, onun gerçekliği ile ilgili bir sonuca varırım. Merleau-Ponty'ye göre, nesneyi tam olarak göremiyorsam bu, bedenin yapısal olumsuzluklarından, örneğin retinanın yapısından değil, algıyı içinde bulunmuş olduğum durumdan ya da dış dünyadan hareketle ele alıp yorumlamamdan kaynaklanmaktadır. Gözünün anatomik yapısını, retinayı, konileri bilmesem de nesneyi daha iyi görmek için çevreyi uyutmam, dondurmam gerekir. Böylelikle nesnenin ontolojik zeminiyle uyuşabilecek doğru bir görme gerçekleşebilir. O zaman görme, nesneye bakmak ve içine dalmak olmak üzere iki yönlü bir edimdir. Görmenin bu iki yönlü edimini Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*'da şöyle anlatır: "... Konikler ve çomaklar hakkında hiçbir şey bilmesem de, nesneyi daha iyi görmek için çevreyi uyutmanın ve figür olarak kazanılan şeyi dipyüzeyde kaybetmenin gerekli olduğunu sanıyorum, çünkü nesneye bakmak onun içine dalmaktır ve nesneler öyle bir sistem oluşturur ki biri diğerlerini gizlemeden ortaya çıkamaz. Açıkçası, bir nesnenin iç ufku halini almadıkça nesne haline gelemez; görme iki yönlü bir edimdir. ..." ²⁰⁹ Görmenin bu iki yönlü edimliği sayesinde beden, ontik bir kök

²⁰⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.81.

²⁰⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.81-82.

olarak dünyaya yönelir. O halde görme, bedenin gücü sayesinde bizi ve herkesi dünyaya açan içten ve dışarıdan orijinal bir kökleşmedir²¹⁰.

Merleau-Ponty ontolojisiinde görmenin en belirgin özelliği geniş bir ufuk yapısının ortaya çıkmasıdır. Görme ediminde özdeşleştirme yoktur. Nesneye her bakışta görme ufku açılır, diğer görüşler ya da nesneler kenara çekilir. Örneğin bir filmi izlerken kamera uzak bir çekimde sahnedeki küllüğü bir el ya da eli bir küllük olarak algılamamıza karşılık aynı sahneyi yakından çektiğinde onun bir el ya da küllük olduğunu veya olmadığını fark edebiliriz. Bunun nedeni ekranın ufkunun olmamamsıdır. Bu durumun tam tersi olarak görme ediminde ise, “... bakışımı manzaranın bir bölümüne yöneltirim, o canlanır, açılır, diğer nesneler kenara çekilir ve uykuya dalar, ama orada olmaya devam ederler. Oysa, onlarla birlikte, onların ufukları da benim kullanımımdadır; ve şu anda bakışlarımı diktiğim, ikincil görmeyle görülen nesne de onlara dâhildir. ...”²¹¹. Demek ki, “bakış”a anlam kazandıran ufuktur. Merleau-Ponty’nin *Phénoménologie de la perception*’da söylediği gibi bakış-nesne-ufuk yapısıyla perspektif daha da genişleyerek nesne bütün yapısıyla ya saklanıp gizlenir, ya da kendini gün ortasındaki bir nesne gibi açığa vurur: “... Nesne-ufuk yapısı, nesnelerin bir yandan saklanıp gizlenmeleri, bir yandan da kendilerini açığa vurmalarını sağlayan bir yapıdır. ...”²¹² Yani bakış, şeyleri bir yandan örterken bir yandan da açığa çıkarır. Örneğin kırmızı rengini düşünelim. Kırmızı rengini herhangi bir şeyden hareketle algılamadan önce onun ile fazla bir şey bilmiyordum, benim için bir nitelikler toplamı değildir. Gördüğüm kırmızı, kırmızıyı sabitlememden önce, bakışımında içinde yer aldığı, gömüldüğü daha belirsiz bir kırmızılıktan kendini gösterir. Bakışımın bir noktada sabitlediğim ya da adeta bir uzay aracının hedefine kilitlenmesi gibi bakışımı onda kilitlediğim kırmızı, çevresindeki diğer kırmızılarla ve renklerle bir katılım ilişkisi içindedir. Kırmızının görünür dokusu, üzerinde belirlediği ve algımın nesnesi haline getiremediğim görünmeyen dokusuyla desteklenir. Bu yüzden her görünen, görünürlüğü bir somutlaşmasıdır²¹³. O halde Merleau-Ponty’de görmek, “... kendilerini gösteren varlıkların evrenine girmektir ve bu varlıklar birbirleri ardına ya da benim adıma gizlenebilir olmasalardı kendilerini gösteremezlerdi. Başka bir

²¹⁰ Mercury, Jean-Yves, *La Chair du Visible: Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty*, L’Harmattan, Paris 2005, s.57.

²¹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.82.

²¹² Merleau-Ponty, M., Agy., s.82.

²¹³ Merleau-Ponty, M., VI, ss.174–175.

deyişle: Bir nesneye bakmak onda ikamet etmeye gitmek ve orada, şeylerin hangi yüzlerini bu nesneye doğru çevirdiklerine bağlı olarak her şeyi kavramaktır. ...”²¹⁴ O zaman ontolojik bir tanımla “... görmek, her zaman daha görülmemiş olanı görmektir ...”²¹⁵. Merleau-Ponty görmeği bu biçimde tanımakla görünür ile görünmezi aynı ontik bir kökte doğrulamıştır.

Merleau-Ponty’ye göre, ben nesneleri gördüğüm ölçüde onlar bana açılırlar. Bakış ufkum genişledikçe nesne kendisini varoluşsal ontolojik olarak anlamlandırır ve “Varlık”a açılır. Nesneyi farklı açılar altında kendisi olarak fark ederim. Bu açıdan her nesne diğerlerinin aynasıdır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da bir örnek üzerinde şöyle açıklamaktadır: “... Masamın üzerindeki lambaya baktığımda ona sadece kendi yerimin görünür niteliklerini atfetmekle kalmam, aynı zamanda şöminenin, duvarların, masanın “görebileceği” şeylerin niteliklerini de atfederim, lambanın arkası şömineye “gösterdiği” yüzünden başka bir şey değildir. Demek ki, nesneler bir sistem ya da bir dünya oluşturuyorsa ve bunların her biri çevresindeki diğerlerinden kendi gizli yanlarının seyircisi ve sürekliliklerinin güvencesi olarak yararlanıyorsa bir nesneyi görebilirim. ...”²¹⁶ Bir nesnenin benim tarafımdan her görülüşü, diğerleri tarafından da aynen onda gördükleri olacağından nesne (beden) “birlikteyaşar”dır. Herkesin gördükleriyle tüm dünya nesneleri arasında anlık yenilenir. O halde yukarıdaki ilk örneğimize dönecek olursak, “...evin kendisi hiçbir yerden görülen ev değil, her yerden görülen evdir. Tamamlanmış nesne yarısaydamdır, her yandan nüfuz eden, fiilen sonsuz bakışlar nesnenin derinliğinde kesişir ve gizli hiçbir şey bırakmazlar.”²¹⁷.

Görmeyi netleştiren ufuk yapısıdır. Gören, önünde açılan ufka gömülerek, beden ve diğerleri aynı olan bir bedenselliğe katılırlar. Bu süreçte ufkun yapısı da beden gibi birçok boyutluluk ve derinlik kazanır. “Varlık”ın katmanları bir yandan ufukla farklılaşırken bir yandan da bu farklılık bir ayırım yaratmayacak biçimde “Varlık” ile bütünleşir. O zaman “Varlık”taki aşkınlık bir ayırım değil özdeşliktir²¹⁸. Gören beden, ten dokusu sayesinde bir tür farklılaşma ile görürlülüğe geçer. Demek ki, ufuk yapısı,

²¹⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.82.

²¹⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.300.

²¹⁶ Merleau-Ponty, M., PP, ss.82–83.

²¹⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.83.

²¹⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.279.

“... Varlığı bize bir yandan açarken bir yandan da gizler. ...”²¹⁹. Bu yüzden ufuk yapısının derinliği daha çok görünürde olanın değil, gizli olanın boyutudur. Ufuk bu yönüyle “Varlık”ın aşkınlığı olsa da bu aşkınlık Kant ya da Hegel anlamında bir aşkınlık değildir, aksine bedenin ten dokusu sayesinde içkin olanıdır. Teninin kalınlığı aşkınlığı kendi özünde içkin kılar. Onun için aşkınlık, hangi durum ve koşulda olursa olsun tene içkindir. Her türlü olumlama, varlık-olma gibi her türlü olumsuzluk ve varlık-olmama (non-être) da “Varlık”ın bağrında yer alır. Bu doğrultuda “... Aşkınlık vardır demek, (Sartre’ın kullandığı anlamda) varlığın varlık-olmayanla ya da olanakla dolu olduğunu, yalnızca olduğu şey olmakla kalmadığını söylemektir. ...”²²⁰. Böylece Merleau-Ponty ufuk aracılığıyla görüşün mesafesini ve derinliğini artırarak, görünürde görünmez boyutunu ve çok katmanlılığını ortaya çıkarmış, “Varlık” ile ilgi herhangi bir karanlık nokta bırakmamış olur. Bakış ve ufuksallığın bedenselliğe katılmasıyla iç yaşam, dünya içinde dünyaya dönüşmektedir.

Merleau-Ponty’ye göre nesneye hangi açıdan bakarsam bakayım ona bütünlüğü içerisinde sahip olamam. Yine ev örneğine dönecek olursak, evin zeminini, su borularını, elektrik tesisatını, gittikçe büyüyen çatlaklarını, bizim için görünür olan yanlarının yanında göremem. Oysa ev bunlarla birlikte evdir, onlarla birlikte varolur. Nesnenin konumu sayesinde fiili deneyimizin sınırlarını aşarız ve bu deneyim yabancı bir varlıkta yok olur. İşte “ ... Her algının bir şeyin algısı olmasını sağlayan şey deneyimin bu coşkuya gelmesidir.”²²¹. Böyle bir algıyla gerçekleşecek bakışla bilinç varlığa takılıp kalır, kendi deneyiminin perspektifini unutarak, karşısındaki varlığa nesne muamelesi yapar, onu nesneler arası bir ilişkinin sonucu olarak görür. Nesneyi bu biçimde görmem gibi dünyayı görüş noktam olan bedenimi, bu dünyanın nesnelerinden bir olarak kabul ederim. Bilincimin farkına varırım, gözlerimin anotimik yapısından öte olan yapısını kavrarım, her nesneyi kendi konumu içinde algılarım. Hatta algı tarihini determinist bir çizgide değil, “nesnel dünyayla ilişkilerimin bir sonucu gibi değerlendiririm, ...”²²². Böylelikle de bedenimin nesnel uzamın bir kipi olduğunu kavrarım. Ancak böyle bir bakışla bedenin ontik zeminine inerek onun varoluşsal boyutunu dile getirebilirim. Böyle bir zeminde “... nesnel bedenin yaratılışı nesnenin oluşumunda bir an olduğundan, beden, nesnel dünyadan çekilirken, onu çevresine

²¹⁹ Gökyaran, E., Agm., s.72.

²²⁰ Merleau-Ponty, M., VI, s.234.

²²¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.85.

²²² Merleau-Ponty, M., Agy., s.85.

bağlayan yönelimsel (intentionnel) bağları da sürükleyecek ve sonuç olarak algılayan özneyi algılanan dünya olarak bize açınlayacaktır.”²²³. Demek ki, görmede bedeni dinamik kılan orijinal bir yapısı var. O halde algı ve görmek, kesin olarak öz bedeninin konuşmasıdır, başkasına “ben varım”ı hissettirebilmesidir²²⁴.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty ontolojisinde görmek, konuşmanın yerini almakta, dilin görevini görmektedir. Bu bakımdan onun ontolojisinde görmek, Lannoy’ın de vurguladığı gibi ontolojik olarak “konuşmayı unutabilmektir”²²⁵. O zaman onun fenomenolojik ontolojisinde konuşmak, görmek değildir. Merleau-Ponty’de görmek, bir tür “iç monolog”²²⁶ olması yüzünden beden, konuşan öznedir. Onun felsefesinde beden bu biçimde ontolojik bir kök ve düzen olarak görülmesinden dolayı da algı, ontolojiden ayrı düşünülmemiştir. Başka bir deyişle Merleau-Ponty ontolojisinde algı, öznenin dünya ile karşılaşması olduğundan bedenden ayrı düşünülmemiştir. Bu da algının ontolojik bir öncelik ve konum kazanmasına neden olmuştur. Bu yüzden Merleau-Ponty’de algı, Barbaras’ın da dediği gibi hem geleneksel felsefenin hem de klasik psikolojinin aksine “Varlık”ın olumsuzlaması değil, “... “var”ın evrensel formudur ...”²²⁷, “Varlık”ın onaylanmasıdır.

2.5. RUH VE BEDEN: TEN GİBİ ONTİK BİR KÖKTE RUH VE BEDENİN BİRLİĞİ

Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojisinde insanı bir bütün olarak ele alır. Ona göre insan, hem beden hem ten hem akıl hem de ruhtan kurulu somut bir varoluştur. Merleau-Ponty bu bakış içerisinde ruh ve ruh ile beden ilişkisi sorununda mutlak olarak ne idealist, ne realist ne de materyalist bir tavır sergiler. Onun ontolojisinde ruh, “öznenin kendini-örgütlemesinin daha yüksek bir düzlemi”dir²²⁸. Ontolojisinin hem başlangıcında hem de sonunda beden ya da tenden hareketle hiçbir biçimde ruh ile beden ayrımı yapmaz. Merleau-Ponty’ye göre, beden üzerinde yapılacak her türlü ruh ile beden ayrımı bedeni ikici görüşlere sürükler, gerçekte onun varoluşunun ontik zeminini ve anlamını zedeler. O, özne-nesne bağıntısında olduğu gibi ruh ile beden

²²³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.86.

²²⁴ Mercury, J.-Y., Agy., s.57.

²²⁵ Lannoy, Jean-Luc, *Langage, perception, mouvement: Blanchot et Merleau-Ponty*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2008, s.19.

²²⁶ Merleau-Ponty, M., VI, s.293.

²²⁷ Barbaras, R., *La perception: Essai sur le sensible*, s.74.

²²⁸ Copleston, F., Agy., s.76.

ilişkisinde de ruhu tek bir olgusallığın (beden) ayırt edilebilir yanlarına gönderimde bulunmak için ele alır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, her ikisinde herhangi bir kökensel ayırım yapmak yerine beden-özne birliği yaparak bu sorunu kendince varoluşsal ontolojik bir zeminde çözer.

Merleau-Ponty, ruh ile beden arasında kesin bir ayırım yapılması geleneğini Descartes metafiziğine bağlar. Descartes’a göre, ruh ile beden birbirlerinden ayrı olarak varolabilen tözlerdir. İkinci nitelikte birer töz olan ruh ile beden, dünyada ancak beden aracılığıyla birlikte varolabilirler. Beden vasıtasıyla her ikisi de insanda birbirlerine sıkı sıkıya bağlanarak bir bütün oluştururlar. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, Descartes nasıl açıklarsa açıklasın onun açıklamalarının aksine, bu iki töz birbirlerinden mutlak olarak ayrı varolan şeylerdir. Descartes, ruh ile beden arasında bu ontolojik ayrılığı bilmesine karşılık her ikisinin birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiklerini ya bilmemektedir, ya da bilse de açıklayamamıştır. Bu yüzden onun ontolojisinde ruh ile beden birbiriyle nasıl etkileşime geçtikleri açısından ontolojik bir sorun vardır. Merleau-Ponty bu durumu *L’union de l’âme et du corps chez Malbranche* adlı yapıtında şu sözlerle dile getirir: “... Beden yalnızca bir madde yığını değildir: o bir bütündür, ama Spinozacı anlamda değil, yani değişmez bir formül biçimindedir. Ancak bir işlevin sürekliliğinde Descartes’ta sorun var. ...”²²⁹ Merleau-Ponty’ye göre bu sorun yüzünden, yani ruh ile beden ilişkisini doğru bir biçimde açıklayamamasından dolayı Descartes, *cogito*’nun nasıl çalıştığını da tam olarak açıklayamamıştır, onun felsefesinde bu hep bir sorunsal olarak kalmıştır. Gerçi bu sorunu Descartes da fark etmiştir. Bunun üzerine o, ruh ile bedeni insanda bir bütünlük oluşturacak biçimde beynin iki lopu arasında bulunan kozalaklı bezde onları birbirlerine bağlayarak, ruhun bu yolla bedeni istemli bir biçimde yönlendirdiğini söyleyerek çözmeye çalışmıştır. Merleau-Ponty, bu sorunu çözme noktasında Descartes’in geliştirmiş olduğu bu kuramın da yine “bulanık bir düşünce” (*une pensée confuse*) olduğunu belirterek, gerçek anlamıyla onun, hem ruh ile beden ilişkisini açıklayamadığını hem de *cogito*’yu keşfedemediğini düşünmektedir. Bu tartışmanın devamında Merleau-Ponty, yine aynı yapıtında şu soruyu sorar: “... Şayet ruh ile beden birliği bulanık bir düşünceyse, *Cogito*’yu nasıl keşfedebilirim? ...”²³⁰

²²⁹ Merleau-Ponty, M., *L’union de l’âme et du corps chez Malbranche, Biran et Bergson*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1997, s. 13.

²³⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.16.

Merleau-Ponty temelde bu soruyu Descartes'ta ruh ile beden ikiliğinin doğurmuş olduğu sorun karşısında onun felsefesine yöneltse de, bu soruyu yalnızca Descartes bağlamında değil, Kartezyen felsefe geleneği içerisinde Malbranche, Biran et Bergson'a kadar sürecek olan bir geniş düşünce yelpazesi içerisinde bir birlik, bütünlük oluşturabilecek biçimde tartışır. Ona göre bu sorunda ruh ve beden gibi iki ayrıma gidilmişse bunun nedeni geleneksel algı, yani doğal algıdır; doğal algıya bağlı kalınarak yapılmış olan felsefelerdir. Doğal algı bağlamında ileri sürülen yaklaşımların aksine algı, bize ruh ve bedenin ayrımını değil, her ikisinin birliğini gösterir. Bu bağlamda Merleau-Ponty, ruh ve bedenin birliğinde varolduğu iddia edilen karşıtlığı yine algıyla aşar ve ruh ile bedenin birliğini de yine onunla gerçekleştirecek biçimde betimler. O, bedeni bir nesne olarak görmediği gibi ruhu da saf tin olarak görmez. Merleau-Ponty'de insan, bir beden ve bir ruh değil, bir beden ile bir ruhtur. İnsan bedeni şeylere çakılı olduğundan her ikisinin hakikatine “tenselleşmiş özne” ile ulaşırız. Dışarıdaki bir varlığa beden üzerinden erişmemiz gibi ruha da beden üzerinden erişiriz. Bu yüzden dünyadaki her varlık gibi insan da ruh ile bedenin bir karışımıdır²³¹. Eğer ruh ile beden arasında bir karşıtlık vardır deniliyorsa, bu, modern bilimin yapay, indirgeyici ve çözümleyici algısından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Merleau-Ponty, Kartezyen felsefeyle yaratılmaya çalışılan ruh ile beden karşıtlığını beden, ten ve algı kavramlarında olduğu gibi *varoluş* ile yener. *Varoluş* ile ruh ile bedenin birliğini *ten* ontik kökünde gerçekleştirir. Ona göre ikisinin arasında yeniden “varoluşu” düşünmek, ruh ile bedenin iletişiminde birbirini anlamaktır, onları birbirlerine indirgemek değildir. Ayrıca bu, hiçbir biçimde mutlak olarak “... Bilinç ya da Ruha yeniden dönmek değildir ...”²³².

Merleau-Ponty'ye göre ruh, bedende oturur. Ruhun “kendi”nin dediği yer bedenin yeridir, bedenin kendisidir. Ancak ruhun canlandığı beden, ruh için nesneler arasında bir nesne değildir. Ruh, kendisi gibi uzayın kendisini de bir öncül olarak bedenden çıkarmaz. O, bu düşüncesini *Göz ve Tin*'de şöyle anlatır: “... Ruh, vücuda göre düşünür, kendine göre değil, ve ruhu vücutla birlikte birleştiren doğal antlaşmada uzay ve dış uzaklık da koşul olarak koyulmuştur. ...”²³³ Merleau-Ponty ruh ile bedenin birliğini göz örneği ile örneklendirir. Eğer ruh, “Varlık”ta gözün belirli uyum ve

²³¹ Merleau-Ponty, M., AD, s.26.

²³² Merleau-Ponty, M., PP, s.187.

²³³ Merleau-Ponty, M., GT, s.56.

yöneşme derecesine göre, belirli uzaklığı fark edebiliyorsa, bu ruh ile beden birliğinden kaynaklanmaktadır. Ruhun bir düşünceden ikinci bir düşünceye geçmesi bizim içsel fabrikamıza kaydolmuş zamanı bilinmeyecek kadar eski bir düşüncedir. O zaman beden, “... ruhun doğum uzayıdır ve varolan başka her uzayın dölyatağı ...”dır²³⁴. Kısaca beden, ruh için nesneler arasında bir nesne değildir, birbirleriyle öncelik sonralık ilişkisi olmaksızın birbirlerini tamamlarlar. Merleau-Ponty, bu düşüncesini yine aynı yapıtında “... Biz, ruh ve vücut *bileşiğiz* ...”²³⁵ diyerek ontolojik bir zeminde temellendirir. Bu temellendirme, Kartezyen metafiziğinin yaratmış olduğu düalizmi de ortadan kaldırır. O zaman beden Kartezyen ontolojinin aksine, ruh için görüşün ya da dokunmanın bir aracı değildir.

Merleau-Ponty’nin ruh ile beden birliğini savunmasının temel nedeni yine kendi söylemiyle tasarlamış olduğu metafiziğinde, ruh ile beden her ikisinde de, yani hem fenomenolojide hem de ontolojide sorun doğurmayacak biçimde temellendirebilmek isteğidir. O, bu temellendirmeyi *Göz ve Tin*’de şöyle yapmaktadır: “... Düşündüğümüz metafizik, deneysel alanda tümevarımsal doğrulamalar aranacak bir ayrı fikirler bütünü değildir – ve olumsuzluğun teninde olayın bir yapısı, yorumların çokluğunu engelleyen, bunu tam da derin olan, olayı tarihsel yaşamın sürececek olan bir tema’sı yapan felsefi bir statüye hakkı olan. ...”²³⁶ Yani gerek Kartezyen felsefesinin gerekse 20. yüzyıl metafiziğinin insan ile “Varlık” arasında yapay olarak yaratılmış olan derin ontik-epistemik uyum bozulmalarını ortadan kaldıracak ve ona bir sıçrama yaptırabilecek yeni metafiziği beden üzerinden kurup temellendirebilmektir.

Kartezyen felsefeye göre ruh ile beden arasında bir paralelizm (koşutçuluk, parallélisme) vardır ve bu paralelizm Tanrı’nın önceden kurmuş olduğu bir düzene göre işlemektedir. Merleau-Ponty’ye göre ise ruh ile beden arasında onların ileri sürdüklerinin aksine bir paralelizm yoktur. Yani onların ileri sürdüklerinin aksine, ruh ile beden arasında, ruhsal olaylar fiziksel olaylara fiziksel olaylar da ruhsal olaylara neden olmaz. Başka bir deyişle ruh ya da bedensel olay dizilerinin birinde ortaya çıkan bir değişiklik aynen diğer dizi ya da olaylarda ortaya çıkmaz. Merleau-Ponty *Sens et non-sens*’teki bir yazısında bu sorunu çağrıştıracak biçimde şöyle der: “... “Hiçbiri ruhumuzun konuşkanlığını durduramıyor”, duyuyoruz: ruh, hiçbir erdemli olarak, hiçbir

²³⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.56.

²³⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.59.

²³⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.61.

önceden kurulmuş yazgısı olarak, hiçbir kanıt olarak, hiçbir yerde dinlenmeyecektir. ...”²³⁷ Bu durumda Merleau-Ponty ontolojisinde ruh, cisimleşmiş tendir. O yüzden ruh, dünyada olmak (*être-au-monde*)’tır: “... bu, hepsine karşıdır: onu her yerde yazdık, çünkü biz, dünyanın *karşısında* bilinç, beden ve ruh değiliz, ama cisimleşmiş ruh, dünyada olmak’tır.”²³⁸ Görüldüğü gibi Merleau-Ponty bu sorunun çözümüne bir anlamda Kant gibi yaklaşmaktadır. Kant felsefesinde olduğu gibi ona göre de, ruh ve beden ontolojik bakımından aynı gerçekliğe sahiptirler, birbirlerini ontik-epistemik olarak öncelemedikleri gibi, ne herhangi bir şeye, ne de birbirlerine indirgenebilir bir yapıya sahiptir. Kant’a göre şeyler, ruh ve Tanrı gibi varolan her şeyin toplamı bütün ontik gerçekliği oluşturur. Bu doğrultuda beden ile ruh birbirlerinden ayrı yönleri olsa da birbirleriyle çatışma içerisinde değildir, her ikisi de birbirleriyle tanımlanırlar. Çünkü beden gibi ruhun da gerçekliği “bölünmez birliği üzerine kurulmuştur”²³⁹.

Merleau-Ponty ontolojisinde insanın bir yanı beden iken, diğer bir yanı da ruhtur. İnsan ikisiyle bir bütündür, ikisiyle insandır. Ancak beden kadar ruh da nesnel terimlerle betimlenebilen değildir. Ruh, kendinde (*en soi*) varlık olarak, tenin öteki tarafı olarak bedende gizlenmiştir. Onda demir atmıştır, çünkü ona gereksinimi vardır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de “... Ruhun bir bedeni ve bedeninin bir ruhu ve onlar arasında bir kesişme (*chiasme*) var. ...”²⁴⁰ diyerek anlatmaktadır. İnsanda ruh ile bedeninin kesiştiği yer tendir. O, insanın farklı iki yanı olarak gördüğü ruh ile bedeni birbirlerine indirgeyerek tanımlamaz ve böyle yapılacak tanımlama ve sorgulamaların hem ruh ile bedeni hem de düşünceyi sınırlayacağını kabul eder. Merleau-Ponty böyle bir yaklaşımla yapılacak ruh ile beden tanımlamalarına karşı olduğunu yine yazmaya çalıştığı bu son yapıtında “... Bedenin öteki bir tarafı olarak ruhu tanımlamak — Biz, bu zemin üzerine oturmayacak olan bir bedeninin iki katı olmayan bir ruhun düşüncesi olmuyoruz”²⁴¹ diyerek adeta kalın çizgilerle altını çizmektedir.

Merleau-Ponty’ye göre, ruha herhangi bir mekân atfedemeyiz. Ancak bir nesnenin anlamı o nesnede oturması gibi ruhun da anlamı bedende oturur²⁴². Ruhun ortaya çıkıp kendini göstermesi beden aracılığı ile gerçekleşir. Bu nedenden ruh, ne

²³⁷ Merleau-Ponty, M., SNS, s.92.

²³⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.92.

²³⁹ Kant, I., Agy., s.198.

²⁴⁰ Merleau-Ponty, M., VI, s.313.

²⁴¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.312.

²⁴² Merleau-Ponty, M., PP, s.369.

tamamıyla bedenden bağımsız ya da herhangi bir nesneden bağımsız bir varlıktır, ne de tamamıyla bedene bağımlı bir varlıktır, tam tersine o her ikisiyle “bağlı” (attaché) ve her ikisine “bağlanan” (lié)’dir. Fakat onun bu durumu ontolojik olarak bedene bağımlıdır anlamına da gelmez. Buna rağmen ruhun görünmezliği bizzat kendisinden olup nesnel hiçbir yanı ve yeri de yoktur. O, bu görüşünü *Le visible et l’invisible*’de şu tümcelerle anlatır: “Ruh, burada, burada, burada ... değil. Ve, bununla birlikte o, “bağlı”, “bağlanan”dır, o, bağımsız değildir — Olumsuzlamanın olumsuzlaması ve durum: onlar arasında seçmek değildir. Ruh, ondan nesnel hiçbir yeri yoktur ve bununla birlikte o, çevresiyle birleşebilen bir yeri ondan kuşatıyor, ... [ruhun] görünmezliği bizzat kendisindendir.”²⁴³ Ruh, “bağlı” ve “bağlanan” olmasına karşın, ne o bedenin dünyayı bir algılama aracıdır, ne de ruh beden için dünyayı algılama aracıdır. Ruh dünyayı beden aracılığıyla algılamaz. Merleau-Ponty, bu noktada Leibniz’i eleştirerek ruhun monatlarının olamayacağını kabul eder: “... Ruhumuzun pencereleri yoktur: bu In der Welt Sein [Dünya-İçinde-Varolmak] söylenilebilir.”²⁴⁴ Bu demektir ki, ruh ile beden arasında karşılıklı bir işbirliği (synergie)²⁴⁵ vardır. Beden, ne tek başına ruhtur, ne de ruh tek başına bedendir. Bu işbirliği, karşılıklı çıkara dayalı bir işbirliği ya da bağ değildir, aksine tenin kendini dünyaya açılacağı ontolojik bir bağıntı ve işbirliğidir. İnsanda gerçek bir özgürlüğün, varoluşsal-ontolojik-epistemolojik temelli bir özgürlüğün başlayacağı bir işbirliği ve bağıntıdır.

Merleau-Ponty felsefesinde ruh her zaman düşünen bir varlık olmasına karşın o, bedenden ayrı olarak çoğul düşünceyi ortaya koyamaz. Her şeyin bulunması ya da bulunmayışı ya da her zaman bir şeyin kaydolması “ten” vasıtasıyla gerçekleşir. Ruh ve beden tenin ontik yapısında hep birlikte adeta yaratıcı bir eyleme dönüşürler. Her ikisi tek başlarına “düşünen” varlık değilken, ten aracılığıyla “düşünebilen” varlık konumuna dönüşürler²⁴⁶. O halde beden, Kartezyen düşüncenin tasarladıklarının toplamı olmadığından onun ileri sürmüş olduğu düşünceyi kapsamaz. Merleau-Ponty’de böyle bir görüş, ruh ile bedenin ontolojik bir zeminde birleşebileceği tezinin habercisi olmaktadır ve onu desteklemektedir. Böylelikle ten, ruh ile bedenin birliğiyle kendini tamamlamaktadır. O, bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de şöyle özetlemektedir: “İnsan olarak insan bedeninin Kartezyen düşünceyi kapsamıyor, düşünceyle yöneltmiş

²⁴³ Merleau-Ponty, M., VI, s.275.

²⁴⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.276.

²⁴⁵ Merleau-Ponty, M., S, s.107.

²⁴⁶ Merleau-Ponty, M., VI, ss.274–275.

olarak açıyor — ruh ile beden birliğinde en temel düşünce olabilmiştir. Bu, kendinden olmayan bir beden içinde müdahale eden ruhtur (şayet onda var olmuşsa, o canlı bir beden olarak kapanmıştı) ...”²⁴⁷ Merleau-Ponty bu görüşünü yalnızca *Le visible et l’invisible*’de değil, ondan önce *Notes de cours*’ta da dile getirerek bu ontolojik birliktelikte ruh ile beden ikiliğinin çözümlenmesini ister. Bu yapıtında ruh ile beden birliğinin orijinal bir düzen olarak görülebilmesine karşılık ayrı birer özler olarak görülmemesi gerektiğinin de altını çizer: “Ruh ile beden birliği, orijinal düzen olarak kabul ediliyor. — Fakat ruh ile beden, özler gibi düşünülmektedir.”²⁴⁸ Ruh ile beden birlikteliği kendini öz olarak ancak ten de gösterir, ten de kendini dünyaya “düşünce” (la pensée) olarak açınlar. Böylelikle Merleau-Ponty, ruh ile beden birlikteliğini ancak düşünce olarak gerçekleşebilen bir birliktelik olarak görülmesi gerektiğini savunur. Ontolojisinin bir sonucu olarak bu birlikteliği de yeni bir “düşünce”ye yol açabilecek biçimde *tende* gerçekleştirir. Bu da onun felsefesinde en sonunda yaşam ontolojisiyle, yani beden ontolojisiyle sonuçlanmaktadır. Kısaca Merleau-Ponty, ruh ve beden birliğinde Kartezyen ontolojiden farklı bir tavır sergiler. Kartezyen ontoloji ruh ile beden özsel birliğini insanın doğasının mevcudiyetinde görüp tanımlamalarına karşılık²⁴⁹, Merleau-Ponty de yine Kartezyen ontoloji gibi insan doğasında fakat onlardan farklı olarak ontik-epistemik bir zeminde, *tende* gerçekleştirmektedir.

2.6. ZAMAN, TARİH VE BEDEN: ZAMANSALLIK

Merleau-Ponty ontolojisinde beden, zaman ve tarihle sıkı bir bağıntı içerisindedir. Düşünce kendini zaman içerisinde ortaya koyduğu gibi beden de kendini zaman içerisinde dünyaya açılmaktadır. Zaman içerisinde düşündüğümüze göre, zaman üstüne düşünebilmemiz de yine zaman da gerçekleşmektedir. Bu nedenden onun ontolojisinde hem zaman hem de beden-özne zamansaldır, hiçbir şey zamandan bağlantısız olarak düşünülemez. Merleau-Ponty’nin ontolojisinde beden, kendini Bergson’un zaman anlayışında olduğu gibi derece derece aşar, diğer bedenler içerisinde farklı bir beden olduğunun farkına varır, bu farkındalıkla da beden kendini diğer bedenlerden ayırır. Bedenimin, benim bedenim olduğu düşüncesini zaman sayesinde kavrarım. Ona göre, zamanın bu apaçık ontolojik yapısı ve görünüşüne karşılık,

²⁴⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.288.

²⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *Notes de cours 1959–1961*, Éditions Gallimard, Paris, 1996, s.83. Bu yapıt bundan sonra kısaca NC olarak belirtilecektir.

²⁴⁹ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, s.190.

felsefede Kartezyen felsefenin bir sonucu olarak bilerek veya bilmeyerek bir “zaman çelişkisi” yaratılmıştır. Zaman, ya dış dünyanın dışında bir varlık olarak görülmüştür, ya da dış dünyaya indirgenerek açıklanmıştır. Oysa zaman, nesnelerin kendinde değildir. Bu yüzden nasıl ki, algıladığım dünya nesnelerin toplamı değilse zaman da noktasal “şimdi”lerin bir toplamı değildir²⁵⁰.

Merleau-Ponty ontolojisinde de zaman birçok filozofta olduğu gibi şimdi, geçmiş ve gelecek olmak üzere üç boyutlu bir akıştır. Nesne, örneğin bir ev eskise bile zamanda varlığını devam ettirir. Zamanın her anı öteki anlara tanıklık eder. İnsan her an zamanın bir noktasını keşfederken, o nokta da tüm diğerlerinin varlığını dile getirir. Zaman, nesnenin hangi konumda olduğunu, sonunun neye varacağını ve de “Varlık”la olan ontik bağıntısını gösterir. Bir nesnenin birçok açıdan görülebilmesi gibi zaman da kendini ufuk yapısıyla gösterir. Merleau-Ponty bu tespitini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle dile getirir: “... her an zamanın bir noktasını kesin olarak keşfederken o nokta da tüm diğerlerinin kabulünü talep eder, demek ki nesne her yandan görüldüğü gibi her zaman da görülebilir; hem de araçla, ufuk yapısıyla. ...”²⁵¹ Zamanın her üç boyutunu da, geçmiş, şimdiyi ve geleceği bilinç kurmaz. Eğer her üçünü de bilinç kurmuş olsaydı, nesne kendini geçmişten geleceğe bir özne olarak taşıyamazdı, hep kurgulanmış bir nesne olarak kalırdı. Merleau-Ponty aynı yapıtının bir başka yerinde “... Eğer her yerde ve her zaman varsam, asla hiçbir yerde yokumdur. ...”²⁵² diyerek bilincin kurgulayacağı zamanın doğuracağı ontolojik sorunlara dikkat çeker.

Merleau-Ponty’ye göre, şimdiki zaman yakın geçmiş elinde tutmaya devam eder, ona nesne süsü vermez. Yakın geçmiş de kendisinden önceki yakın geçmiş elinde tutmaya devam eder. Geçen zaman tümüyle şimdiki zamanda ele geçer ve yakalanır. Bu yüzden geçmişle gelecek şimdiyle aynı biçimde var değildirler. O, bu düşüncesine *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle açıklık kazandırır: “... Pek yakın gelecek de böyledir, onun da pek yakınlığının ufku olacaktır. Fakat ben, yakın geçmişimle, onu çevreleyen gelecek ufkuna da sahip olurum, demek ki, bu geçmişin geleceği olarak görülen fiili şimdiki zamana sahibimdir. Böylece, elde tutmanın ve ileriye-atılmanın ikili ufku sayesinde şimdi zamanım, sürenin akışıyla sürüklenecek ve

²⁵⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.384.

²⁵¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.83.

²⁵² Merleau-Ponty, M., Agy., s.383.

yok olacak fiili bir şimdiki zaman olmaya son verebilir, nesnel bir zaman içinde tanımlanabilir, sabit bir nokta haline gelebilir.”²⁵³ Ona göre, şimdi de sınırları kesin olarak çizilmiş bir “an” değildir. Şimdi bu andır, bugündür, bu yıldır, bütün yaşamdır. Bu nedenden Merleau-Ponty’de şimdi, geçmişin şimdiliği, şimdinin şimdiliği ve geleceğin şimdiliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdiki zaman Saint Augustinus’ta olduğu gibi değildir. Çünkü Merleau-Ponty’nin ele alıp betimlemiş olduğu şimdi, onun zaman anlayışını aksine, “... şimdinin şimdiliği, geçmişin şimdiliği, geleceğin şimdiliği aynı değildir. ...”²⁵⁴.

Merleau-Ponty’de beden, “Varlık” ile önce zaman zaman sonra da dil aracılığıyla yüzleşir. Ancak bu yüzleşme zamana bütünüyle sahip olma değildir. Nesneye bütünüyle sahip olamadığım gibi zamana da bütünüyle sahip olamamam. Yalnızca niyet olarak sahip olurum. O, bu görüşünü yine *Phénoménologie de la perception*’da şu tümcelerle dile getirerek, bir anlamıyla kendinden önceki zaman anlayışlarından farkını da ortaya koymaktadır: “... nesneye bütünlüğü içinde sahip olamam. Aynı biçimde, şimdiki zamanım geçen zamanı ve gelecek zamanı kendi içinde edinse de onlara ancak niyet olarak sahip olur; örneğin geçmişe dair şimdiki bilincim geçmişte olmuş olan şeyi tam olarak kapsıyor görünse de, kavradığımı sandığım bu geçmiş, geçmişin kendisi değildir, bu, şu an gördüğüm ve belki de değiştirdiğim geçmişimdir. Aynı biçimde, gelecekte de, yaşadığım şimdiki zamanı tanıyamayacağım belki. Dolayısıyla, ufukların sentezi muhtemel bir sentezdir, ancak nesnenin yakın çevresinde kesinlik ve açıklıkla işlem görebilir. Uzak çevreyi artık elimde tutamam ...”²⁵⁵ Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’de beden, dünya ile maddeye saplanıp kalmayacak biçimde zaman aracılığıyla kesintisiz bir akış olarak yüzleşmektedir.

Bu yüzleşmede bilinçle zamanın teması bellekte değil, bir “bulunuş alanı”nda (champ de présence)²⁵⁶ gerçekleşir. Merleau-Ponty’de “bulunuş” ile “şimdi” aynı şey değildir. “Bulunuş” ontolojik olarak “şimdi”yi önceler. Ben bulunduğum bir dünyadayım, “... henüz yüklemleyici bir tutum içinde değilimdir, çevremi incelemiyorumdur, tarih atmıyorumdur, önünde değilimdir, içindeyimdir; bir şey karşısında değilimdir; içindeyimdir. Bu yüzden bulunuş sözcüğündeki edilginlik

²⁵³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.83.

²⁵⁴ Aygün, Ö., Agm., s.98.

²⁵⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.83.

²⁵⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.307.

aydınlatıcı olabilir.”²⁵⁷ Beden öncelikle bir zaman içerisinde değil bir “bulunuş” içerisinde olduğundan, algı bilimsel psikolojinin (davranışçı psikoloji ile Gestalt psikolojisi) savunduğunun aksine şimdiki zamanın içerisinde değil, “geriye-bakış” ve “ileriye-bakış” ufkuna sahiptir. Merleau-Ponty zamanda ufuk ayrımını *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle anlatır: “... Bakış edimi hem ileriye yöneliktir, çünkü nesne benim odaklama hareketimin sonundadır, hem de geçmişe (geriye) yöneliktir, çünkü onun ortaya çıkmasından önce verilmektedir ...”²⁵⁸ Böyle zamansal ontik bir yapıya sahip olmasından dolayı algılayan bir varlık olarak beden, geçmiş, şimdi ve geleceği, algıda düğümler. Tıpkı uzayın sentezi ile nesnenin sentezinin zamanın bu yayılımı üzerine bağlanması gibi. Bu yüzden beden, hiçbir biçimde zamana maruz kalmaz, zamanı yapar: “... Bedenim zamanı elinde bulunduruyor, o, bir şimdiki zaman için bir geçmiş ve bir gelecek varolabiliyor, o, bir şey değildir, o maruz kalmanın yerine zaman yapıyor. ...”²⁵⁹. Beden adeta safra bezinin safra salgılaması gibi durmaksızın zaman salgılar, beden her şeyiyle “Varlık” ile birlikte bir bütünlük olacak biçimde zamanlaşır.

Merleau-Ponty’de zaman, kendimin (bedenin), şimdiden bir sonraki şimdiye geçişin izleyicisi değil, asıl oyuncusudur. Yalnızca bedenin değil, her şeyin bir andan diğer ana geçişini sağlayan bir asıl oyuncu olarak yaşamın kendisidir. Daha önce de farklı yerlerde farklı gerekçelerden dolayı vurguladığımız gibi filozofumuz “Ben, mutlak kaynağım” dediği gibi, bu sefer de “Ben, kendim zamanım”²⁶⁰ diyerek, zamanı matematik-geometrik zamandan ya da psikolojik zamandan ontolojik bir zemine, yaşamın içine, yani özneye çeker. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da “... Zamanı özne, özneyi de zaman olarak anlamak gerekir. ...”²⁶¹ diyerek, zamanın öznenin bağımsız olarak düşünülemeyeceğini vurgular. Çünkü beden gibi zaman da ontolojik bir akıştır. Zamanın bir akış olması için de Bergson’dan farklı olarak bedenli bir öznenin olması gerekir. Başka bir deyişle “zamanın kendinden-geçiş olarak akış olması için” bedenli bir öznenin, bir “bakış”, “... bir “görüş”, bir “göz kırpışı”, bir “göz atış” ...”ın varolması gerekir²⁶². Böylece Merleau-Ponty ontolojisinde zamanı algılayan beden olduğu kadar zamanı salgılayan da bedendir. Onda zamanı

²⁵⁷ Aygün, Ö., Agm, s.99, 4 Nu’lu dipnot.

²⁵⁸ Merleau-Ponty, M., PP, ss.276–277.

²⁵⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.277.

²⁶⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.481.

²⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.483.

²⁶² Aygün, Ö., Agm, s.107.

salgılayanın beden olmasından dolayı, bedenlerarasılığın kendisi de özünde zamansal olmaktadır. Ancak zamanı salgılayan ve algılayan beden olmasına karşılık, zaman gizlenen ve gizlenilen değildir. Merleau-Ponty bu düşüncesini de *Notes de Cours au Collège de France* adlı yapıtında şöyle anlatır: “... Zaman, gizlenen ve gizlenilen değildir: bende geçmişe bir derinlik var, o, ne perspektifin bir dizisini, ne de bilincin onlarla bağıntısını yapıyor, o, engel ve bağlantıdır. Zaman var etmenin aynı modelidir: edilgenlik-etkinlik kapsıyor, çünkü o varedilmiştir, o fışkırıyor, o varolmakta durmayabiliyor, o bütündür, çünkü o kısımdır, o bir alandır. ...”²⁶³ O halde zaman, öz bedende kendini gösteren ve de her zaman her yerde kendini hissettiren ontik bir akıştır.

Merleau-Ponty’de zaman “geçmiş”ten ayrı düşünülemez. Zaman gibi “geçmiş” de başlı başına bir hakikattir. “Geçmiş”in sayesinde zaman anlam kazanır, belleğimiz, geniş bir dünya belliliğiyle baş başa kalır. Yine onun sayesinde “... belleğimizi geniş bir dünya belleğine dayandırırız ...”. Böyle bir belleğin devreye girmesiyle nesne, fiziki bir yıpranma geçirse dahi kendinden hiçbir şey eksiltmeden varolduğu gibi kalır; “... nesnenin şimdiki zamanı geçmişini silmez, gelecek zamanı da şimdiki zamanını silmeyecektir. ...”²⁶⁴ Bunun sonucu olarak hem zamanın konumu hem de nesnenin sayesinde fiili deneyimlerimizin sınırını aşarak, bedenden dünyaya yeni bir tarih ve kültür yaratacak biçimde yöneliriz. Bu durumda zaman, geçmiş ve geleceği de içinde barındıracak biçimde evrensel bir *an* olur. Merleau-Ponty, zamanın bu durumunu *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle açıklar: “... zamanı görüş noktam olan şimdiki zamanım, zamanın tüm diğer anları arasında bir an olur, benim sürem evrensel zamanın bir yansıması ya da soyut bir görünümü halini alır, tıpkı bedenimin nesnel uzamın bir kipi olması gibi. ...”²⁶⁵ *An* ile bir olan zaman, öz beden gibi herkes için aynı olan zamandır. Bu noktada zaman, zamansallaşır ve beden ile dünyayla kendi geleceğim için değil de bir varlık olarak ilgilenmem gibi zamanla uğraşırım, böylelikle de zaman fikrinden bahsederim: “... Artık, yüklemSELLİK-öncesi (antéprédicatif) bilgide, bedenim, zaman ve dünyayla olan iç iletişimde gördüğüm haliyle, ne bedenimle, ne zamanla, ne dünyayla ilgilenirim. Yalnızca fikir olarak bedenimden, fikir olarak evrenden, uzam fikrinden ve zaman fikrinden söz ediyorum. ...”²⁶⁶ Bu aklın olduğu kadar bilimin de düşüncesidir. Demek ki, Merleau-Ponty’de zaman bir çizgi değil, bedenden dünyaya,

²⁶³ Merleau-Ponty, M., NCCF, s.36.

²⁶⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.84.

²⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.85.

²⁶⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.85–86.

dünyadan bedene doğru bir yönelmişlikler ağıdır. Bu yüzden onun ontolojisinde zaman, noktaların, şimdilerin art arda gelişi değildir. Tam tersine zamanın boyutları birbirleriyle sürekli olarak örtüştüğünden o, onların birbirini doğrulama sürecidir. Bu durumda Merleau-Ponty ontolojisinde asıl zaman ne gerileme ne de öne almadır, aksine andır. O, bu düşüncesini *Notes de Cours au Collège de France*'de şöyle anlatır: "... Asıl zaman, ne gerileme (bizzat kendisi üzerine gecikme), ne de öne almadır (bizzat kendisi üzerine öncelik), ama o andır, var olan andır."²⁶⁷

Merleau-Ponty, beden ontolojisine dayalı bu zaman anlayışında, Aristoteles ve Saint Augustinus gibi Heidegger'in zaman anlayışından da ayrılır. Aristoteles'te döngüsel-devirli zaman, Saint Augustinus'ta ise çizgisel-linear zaman vardı. Heidegger'den ayrılmış olduğu nokta ise, temel zaman boyutunun "gelecek" değil, "şimdi" olduğunu söylemesidir. Merleau-Ponty'ye göre, onun zaman görüşünde nesne (beden), dağılıştan mutlak olarak kurtulmuş değildir. Beden bilinçsel bir varlık olduğundan dolayı zamansal değildir, aksine zaman onun kendiliğindenliğinin temeli ve ölçüsüdür. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'da şu tümceyle dile getirir: "... Biz kendiliğinden olduğumuz için ve bilinç olarak kendi kendimize asılı durduğumuz için zamansal değiliz, ama tersine zaman, kendiliğindenliğimizin (spontanéité) temeli ve ölçüsüdür; "öteye geçebilme" ve "hiç haline getirme" gücümüz bize zaman ile ve yaşam ile verilir. ..."²⁶⁸ Merleau-Ponty'nin, zamanı, anlatmaya çalıştığımız bu ontolojik yapısından dolayı özellikle bir akış olarak görmesi aynı ontik anlam içeriğinde olmasa da Bergson'un zaman görüşünü çağrıştırmaktadır.

Merleau-Ponty ontolojisinde tarih ise, zaman anlayışının da bir sonucu olarak kendini ne idealizm, ne de mutlak realizm olarak tanımlar. Tam tersine tarih kendini "sosyal dünya" (le monde social) içinde bedenden hareketle tanımlayan varoluşsal ontolojik bir alandır. Yani onda tarih, geçmişin bilimsel ve nesnel bilincini yükselten bir bilinçte varolmaktan önce "sosyal dünya"nın temel yapısıdır. Ayrıca tarih, varoluşsal konumu içerisinde, senkronik ve diyakronik bir yapıda bedenin doğrulayan ve bütünleyen insanlıkla iletişim kurmasıdır²⁶⁹. Bu nedenden tarih, yalnızca sosyal yaşamda yaşanan birçok olaylar ve olgular dizgesi değildir. Aksine insanın ontik bir

²⁶⁷ Merleau-Ponty, M., NCCF, s.36.

²⁶⁸ Merleau-Ponty, M., PP, s.489. Merleau-Ponty'nin zamansallık görüşü üzerine geniş bir değerlendirme için bk.: Aygün, Ö., Agm., ss.95–113. Ayrıca Merleau-Ponty felsefesinde zamansallık düşüncesi üzerine yapıcı bir çalışma için bk.: Aygün, Ö., *Pensée et temporalité dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

²⁶⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.415.

düzlemde geçmişle olan bağının dünyanın hafızasında kaydedilmesidir. Olay yazarlığın (l'historiographie, vakanüvislik) hakikati ve “geçmişin hakikati” (la vérité du passé) ancak bu hafıza üzerine kurulabilir. Hafızamızı bu “... geniş dünya hafızasına dayandırırız ...”²⁷⁰. Bunun sonucu olarak geçmişi “şimdi” ve “gelecek”te canlı tutarak yaşarız ve yaşatırız. İşte bu ontolojik derinliğinden dolayı tarih art arda gelen olayların bir toplamı değildir. Buna karşılık dünya hafızasında geçmişin bu bağı, tarihi yaşayan ve yapan bedenden, bir praksis (la praxis)’ten ayrılabilir de değildir. Bu yüzden “... biz tamamlanmış bir tarihin seyircisi değiliz, biz açık bir tarihte aktörüz ...”²⁷¹. Yani tarih kurulmaz, bedenin başkası ve dünyayla kurduğu iletişim sonucu, bizzat yaşam ile birlikte ortaya çıkar. O zaman “... tarih, yalnızca kararda anlamı ona vermek değildir. Tarihin yorumlanması asla onunla verilmedi, fakat o, daha az ya da daha çok onun yakınındadır.”²⁷². Bu durum doğal algı ile anlaşılmaz. Bu, ancak fenomenolojik ontolojinin tarih algısıyla anlaşılabilir.

Merleau-Ponty, felsefesinde ontolojiyle bağlantıyı *ten* aracılığıyla kurması gibi tarihle de bağlantıyı *ten* aracılığıyla kurar. Tarih, beden ve dünyaya *ten* ile bağlıdır. Beden ve dünya gibi tarih de kendini ontik bir kök olan *ten* ile açınlar. “Tarihin teni” (chair de l’histoire)²⁷³ “Varlık”tan bağımsız zamana düşülen bir kertik değil, yaşanılmış ve kaydedilmiş bir aksiyondur. *Ten* sayesinde tarih “Varlık”ta kökleşerek kendini canlı kılar. Beden ve başkası tarih aracılığıyla sorumluluk bilincini kazanır. Zaman için olduğu kadar *Ben* ve *başkası* için de tarih yargıçtır. Beden, dile, kültüre, sanat ve politikaya sahip bir varlık olarak tarihin alanındadır. Bu yüzden dünyada varolmak demek tarih içinde varolmak demektir. Böyle bir varolma da her ikisi açısından aşkın bir anlamın varolmaması demektir. Kısaca onda dünya tarihtir ve tarih, “Varlık”ın düşüncesini zorunlu kılmak için kendini beden, başkası ve zamanda açınlamaktadır²⁷⁴. Hümanizm de ancak böyle bir tarihte kök salıp gerçek varoluş anlamını kazanabilmektedir. Böylece Merleau-Ponty ontolojisinde tarih, bize dünyanın bir görünüşü olarak ulaşmamıza izin verir, dünyayı yaşanılabilir bir varlığa dönüştürür.

Merleau-Ponty felsefesinde tarihin nesnesi, özgürlüğün yapıp etmelerinde insan yaşamına form verebilen her türlü verimlilik (la productivité) alanıdır, insanın praksis

²⁷⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.84.

²⁷¹ Merleau-Ponty, M., HT, s.99.

²⁷² Merleau-Ponty, M., NCCF, s.178.

²⁷³ Merleau-Ponty, M., S, s.28.

²⁷⁴ Zielinski, A., Agy., s.282.

deneyimleridir. Bu nedenden tarihi olayların anlamı bedenın varoluşsal etkinlik alanından ayrı düşünülemez. Tarihi olayların anlamı, kişinin her kararından önce kendinde ve “sosyal birlikte varolma (la coexistence) içinde hazır bulunan bir geleceğin somut projesi”nin kesiştiği yerdir²⁷⁵. O halde Merleau-Ponty’de tarih, yalnızca insanın başarıları değil, aynı zamanda bedenın varoluşla derinden rastlaşması ve kesişmesidir. O, bu düşüncesini *Sens et non-sens*’teki bir yazısında “... insanlık tarihi, ‘çok insan’ın okul araçlarında bahsedilmiş olan bilimin ve ahlâkın bu gittikçe artan zorlayıcı, mağara insanından başlayarak modern insanın kaçınılmaz olayı değildir, — bu ampirik ve art arda gelen tarih değildir ...”, bu Platon’un bizim aramızda hâlâ yaşıyandır dediği gizli bağın bilincidir, diyerek anlatır²⁷⁶. Merleau-Ponty ontolojisinde bu gizli bağ, Platon’da olduğu gibi soyut bir fenomen olan idea değil, somut bir olgusalılık olarak tarihsel bir derinliği, anlatımı ve yapısı olan bedenın kendisidir. Demek ki, onda tarih, görülebilir olaylar zinciri, toplumsal süreçlerin toplamı değil, aksine tarih, geçmişin ve şimdinin yetkisinin dışına çıkma, dıştalıkta içtenlik, onarım, gelenek, bir kurma, bir yönelmişlik ve düşey çizgi (verticale)’dir²⁷⁷. Kısaca tarih, bedenın dünyaya yönelmişliği ve düşey çizgi (verticale)’dir, ama evrensel olan bir düşey çizgidir. Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde tarihin evrenselliği herhangi bir nesnede dışa doğru olan “çıkıntının evrenselliği” (un universel de surplomb) gibi değildir²⁷⁸. Ancak ontik bir kökte evrenselliği yakalayan tarih varlığa dokunabilir. Böyle bir dokunuşla ortaya çıkan tarihte de doğal olarak psikolojik, sosyal ve politik gibi her türlü şiddet ortadan kalkar. O zaman tarih her açıdan ve her zaman bedenle yüzleşmek olduğuna göre beden ve tarih, doğa ve tarih ya da doğa ve zihin gibi “... varoluşun iki yaprağıdır ...”²⁷⁹, birbirlerinden ayrı düşünülemez.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’nin beden ontolojisi zamanla olduğu kadar tarih ile de sıkı bir bağıntı içerisindedir. Bu bağıntının bir sonucu olarak onda beden, kişisel olmayan bir öznedir. Biri doğan, biri ölen, biri gören, biri de başlayan bir özne vardır. Bu farklı görünüşler içerisinde kişisel olmayan özne, tarih içerisinde ortaklaşa bir yaşamada kendini gösterir. Ortak bir yaşamı yansıtan tarihsel yaşam, “Varlık”ta “kendinde” ve “kendisi-için” ayırımını ortadan kaldırarak, “kendisi-için-varlık” ve

²⁷⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.413.

²⁷⁶ Merleau-Ponty, M., SNS, s.115.

²⁷⁷ Merleau-Ponty, M., NC, s.83.

²⁷⁸ Lefort, C., Agy., s.41.

²⁷⁹ Dupond P., “Temps, nature et histoire dans la *Phénoménologie de la perception*”, *Études phénoménologiques*, Tome XVI, Nos: 31–32, 2000, s.20.

“dünyada varlık” sentezine neden olur. Merleau-Ponty, tarihsel bir zeminde böyle bir senteze gitmesiyle Kartezyen ontolojinin yaratmış olduğu özne nesne ikilemini ortadan kaldırmıştır. Ayrıca o böyle bir tarih görüşüyle bu ikilem kadar ondan doğacak olan solipsizmi de ortadan kaldırarak ruh ile beden birliğinin anlaşılmasını sağlamıştır. Çünkü insan (beden), tarihsel bir varlık olarak tarihi ve çevresiyle birlikte bütün bir varlıktır. İnsanın çevresi yalnızca şeylerin ve nesnelerin fiziksel dünyası değildir²⁸⁰. O, varoluşsal ontolojik boyutuyla onları aşan bir varlıktır. Bu yüzden insan, tarihsel ve kültürel bir dünya içerisinde doğar. Böyle bir dünya içerisinde ben, “öz beden”e ulaşırım, “bir” olan varlığı, “birlik”i kavrarım. O halde Merleau-Ponty felsefesinde tüm eylem ve düşüncelerimiz “ten”in ontik bir kök olmasından dolayı tarih içerisinde anlam kazanır. Ancak bu tarih, yaşayan, yapan ve kuran bir tarih olmasına karşılık kurgulayan ve indirgeyen bir tarih değildir.

2.7. POLİTİKA VE BEDEN: ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ YA DA POLİTİK BEDEN

Yukarıda da ayrıntılı olarak tartıştığımız gibi Merleau-Ponty ontolojisinde beden üzerinde adeta bir üst-düşünüm sorgulaması yapar. Beden, her şeyden önce benim bedenimdi, benim dünyamdı. Onun, bedeni bu biçimde düşünmesi *Phénoménologie de la perception*’dan itibaren bedenin hem herhangi bir şeye indirgenmesinin hem metalaşmasının hem de politikleş(tiril)mesinin önüne geçmiştir. Ancak insan, dünya içinde bir varlık olduğundan onun beden aracılığıyla çevresiyle bir diyalogu vardı. Bu diyalog ise ister istemez “politik bedeni” gündeme getirmektedir. Merleau-Ponty, zamanının toplumsal ve politik sorunları karşısında aktif olarak rol almasa da kuramsal olarak bu sorunların uzağında kalmadı. İnsanın, Aristoteles’te olduğu gibi politik bir hayvan olarak da tanımlaması, ister istemez bedenin politik boyutuyla ilgili bir sorgulamanın yapılmasının yolunu açtı. Zaten Merleau-Ponty istese de bedeni, politikadan uzaklaştıramazdı. Çünkü beden, bir kişi olarak varolma mücadelesinin yapıldığı alandır. Bir yandan başkalarının bakışı bedenimi sıradan bir nesneye indirgeyip hiç sayabileceği gibi, öte yandan da ben, bakışım la başkalarının bedeni üzerinde bir iktidar kurma gücüne sahip olabilirim. Bu yüzden bedenin politikleşmesi kaçınılmazdır. Merleau-Ponty bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*’de şöyle

²⁸⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.399.

anlatır: “... Bir bedenim olduğundan, başkasının bakışı altında bir nesneye indirgenebilir ve artık, kişi olarak kendini [hiçe] sayılabilirim; ya da tam tersine, karşımdakinin efendisine dönüşüp ona ben bakabilirim, ama bu üstünlük aynı zamanda bir çıkmazdır, çünkü başkasının arzusu tarafından değerim tanındığı anda, başkası artık kendisi tarafından tanınmayı dilediğim kişi değildir, bu, baştan çıkarılmış, özgürlüksüz biridir ve artık benim için bir değeri yoktur. Bir bedene sahip olmam demek, bir nesne olarak görülebilir olmam ve bir özne olarak görülmeye çalışmam demektir. Başkası benim efendim olabileceği gibi kölem de olabilir demektir ...”²⁸¹ Politik beden, başkası tarafından fark edilebilen bedendir, bedenin farkındalığıdır. Bir başka beden üzerinde üstünlük, egemenlik kurma arzusu değildir, aksine kendini başkasıyla birlikte gerçekleştirme edimidir. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, bu gerçekleştirme edimi bazen amacı dışına çıkararak öncelikle cinsel arzu ya da cinsel şiddette sonra da sosyal alanda politik mücadele içerisinde de görülebilecek mazoşizm ve sadizm davranışlarına dönüşebilmektedir.

Merleau-Ponty, bedeninin politik boyutunda mazoşizm ve sadizm gibi öz-yıkıcı davranışlar üzerinde fazla durmayarak bu sorunu genelde özgürlük üzerinden, özelde ise Sartre’ın özgürlük görüşünden hareketle tartışır. Sartre’ın *L’être et le néant*’te gündeme getirdiği özgürlük mutlaktır; “ben özgür olmaya mahkumum”²⁸², eylemlerimiz ya da kararlarımız hiçbir biçimde güdüler ya da dış dünya tarafından belirlenmezler. Ayrıca “... İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde kendiliğinden özgür bir varlıktır ... İnsan-gerçekliği yeterince olmadığı için özgürdür, durmadan kendi-kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlik ile ayrıldığı için özgürdür. ... İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir, fakat kendinde mevcudiyettir. ...”²⁸³. Özgürlük evrende mutlak olduğundan dış dünya insanın güdülerini ve kararlarını belirleyemez. Çünkü ileri sürülen güdülerin kararım üzerinde herhangi bir ağırlıkları yoktur, tersine güdüye gücünü veren benim kararımdır. Yine insanı şeyler olarak görüp görmediğim bana bağlıdır. Bir kayanın bana tırmanılmaz olarak mı yoksa güç bir engel olarak mı görüldüğü benim ona tırmanma istencime bağlıdır²⁸⁴. Bu nedenden “... İnsan kimi zaman özgür, kimi zaman köle olamaz; tümüyle ve her zaman özgürdür. ...”²⁸⁵

²⁸¹ Merleau-Ponty, Agy., ss.194–195.

²⁸² Sartre, J.-P., EN, s.515.

²⁸³ Sartre, J.-P., Agy., ss.515–516.

²⁸⁴ Sartre, J.-P., Agy., s.607.

²⁸⁵ Sartre, J.-P., Agy., s.516.

Merleau-Ponty, Sartre'ın özgürlükle ilgili bu keskin, hiçbir anlamda belirleme kabul etmeyen mutlak görüşlerini eleştirir. Ona göre eğer özgürlüğün mutlak ve sınırsız olduğunu söylersek özgürlüğü ontolojik olarak güçlendirmeyiz, tam tersine onu, ontolojik dayanaklarından kopararak varoluşsal ontolojik zeminini ve anlamsal derinliğini yoksunlaştırırız. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'da "... Eğer gerçekte özgürlük tüm eylemlerimizde ve giderek tutkularımızda bile eşitse ... herhangi bir özgür eylem vardır denemez. ... O, her yerdedir, eğer dilerseniz; fakat o denli hiçbir yerdedir. ..." ²⁸⁶ diyerek Sartre'ın özgürlük görüşüne niçin katılmadığının altını çizerek ve böyle bir özgürlüğün ontolojide doğurabileceği sorunlara dikkat çeker.

Merleau-Ponty için özgürlük, "Kendi"nin (Soi) temel yapısının bir parçasıdır. Kendi dünyada bir konumda varolmaktır. Ayrıca kendi, dünyada olmaksızın insan doğasına aykırı bir zeminde olmamağın azaltılmasıdır. O zaman özgürlük, kişinin kendi olmasının farkına varmasıdır. Bu durumda kendinin özgürlüğü, bütün deneyimlerimde varolmak gücüdür, dünyada yapıp etmelerim değildir. Daha çok bedenimin her boyutunu ve konumunu ontik bir zeminde korumak gücüdür ²⁸⁷. Bu bakış açısıyla Merleau-Ponty'de özgürlük, ontolojik, varoluşçuluk, tarihsel ve doğal bir konum üzerinde birbirinin içine geçmiştir. Özgürlük onların hiçbirinden ayrı olarak düşünülemez. Özgürlüğümüz ve konumuz arasında bir değiş tokuşun olması özgürlüğün onlar arasında bir biçim değiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Merleau-Ponty'de "Kendi"nin özgürlüğü ancak zamansallık temeli üzerinde anlaşılabilir. Onun beden ontolojisinde beden ve zamansallık ile beden ve özgürlük gibi zamansallık ve özgürlük de birbirlerinden ayrılmazdır. Zamanın ortaya çıkması ile özgürlüğün bir deneyim ve konum olarak ortaya çıkması aynı ontolojik zeminde birbirlerine öncelik vermeksizin aynı anda başlar. Bu ontik zemin de bedendir. Bedenim zamanı elinde bulundurmasıyla "şimdi", "geçmiş" ve "gelecek" olarak zamansal ve uzaysal bir bütünlük içerisinde kendini *özgürlük* olarak gösterir. Nasıl ki beden zamana maruz kalmadan zaman gerçekleştirilebiliyorsa, aynı biçimde özgürlüğe de maruz kalmadan özgürlük gerçekleştirilebilmektedir ²⁸⁸. Bu yüzden Merleau-Ponty'de özgürlük zamandan dolayısıyla da bedenden ayrı olarak düşünülemez. Çünkü özgürlük yaşamın kendisidir.

²⁸⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.499.

²⁸⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.413.

²⁸⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.277.

Yaşamın sınırsızlığı ancak özgürlükle gerçekleşir. Yaşam, kendini bizzat özgürlük ile bedende tutarak birlikte dünyaya açılırlar. Buna karşılık özgürlük bedene tabi olmuş olsaydı ya da mutlak olarak özgürlük yaşama egemenlik kurmuş olsaydı, bu durum özgürlüğün sonu olacaktı. O zaman Merleau-Ponty’de özgürlük bir ontik bağlanma ve bağlılıktır. Hem beden hem de özgürlük “küresel bir projenin”²⁸⁹ anonim üyeleri olmalarından dolayı özgürlük ancak bir bağlanma ile olanaklıdır. Eğer böyle olmayıp da beden hem yaşamı ve özgürlüğü ya da özgürlük hem bedeni hem de yaşamı elinde tutmuş olsaydı, bu durum beden ve yaşam kadar özgürlüğün de sonu olacaktı. Böylelikle Merleau-Ponty, ontolojisinin bir sonucu olarak özgürlüğü öz beden içerisinde ele almaktadır. Onda öz beden (la corps propre), önceden de belirttiğimiz gibi yönelmişlik, bu yönelmişlik de özgürlük olarak tanımlanmaktadır. Zielinski, öz bedeninin ontolojik bir zorunluluk olarak özgürlük edimi içerisinde olmasını “yönelmişlik-özgürlük” (l’intentionnalité-liberté) diye deyimleştirir²⁹⁰.

Merleau-Ponty’ye göre, özgürlüğümümün ve evrenselliğimimin bir tutulma kabul etmemesi onunların ontolojik gerçekliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak eylemlerimde bir yandan belirlenmiş, bir yandan da belirlenmemiş olmam anlaşılabilir bir durum yaratmaktadır. Bu sorunu, insanı, ne mutlak özgür bir varlık olarak kabul etmekle, ne de nedenselliğe tabi bir varlık olarak görmekle çözülebilir. İnsanı çevreleyen bir dünyası olsa da insan, ne tamamıyla bu çevreye bağlıdır, ne de o çevrenin dışında bir varlıktır. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle dile getirir: “... Eğer ben, çirkinsem, diğerlerini reddetmenin ya da dışlanmış bir varlığın seçimi isem, o, beni mazoşizm ve sadizm arasında özgürlüğe bırakıyor, ve diğerlerini bilmemenin özgürlüğü yok. ...”²⁹¹ Oysa özgürlük, zor durumda kalınan iki konum ya da şey arasında “Evet” ya da “Hayır” türünden bir seçim yapmak değildir. Gerçeklikte özgürlüğümde kararı izleyen tartışmada güdülerini görülebilen gizli kararımıdır, kararı doğrulayan ya da engelleyen kararsız bir güdünün güçlü olabilmesinin aynısı değildir. Güdüye gücünü veren benim kararımıdır. Seçimim sırasında zamanı erteleyebilen güçlü bir gayret sarf ettiğimden, elde edebilmekte ona dayanabilen ve orada olan bir karar tarafından kapanan bir anlam durumunu açıyorum. Bu, istençli bir eylem içinde özgürlüğü araştırmaya gereksinim duymak değildir, aksine

²⁸⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.496.

²⁹⁰ Zielinski, A., Agy., s.56.

²⁹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.497.

o, kaçırılmış bir eylemde aynı anlama göre varolmaktır. Merleau-Ponty aynı yapıtının devamında bu durumu şöyle anlatır: “... Seçim, dışsız saltık bir özgürlüğün doğrulanması ile nedenselliğin bilimsel bir anlayışı arasında varolmak, bizzat kendimizde var olan bilinçle bağdaşmaz gibi görünüyor. ...”²⁹² O zaman seçmek, görülen özgürlükte bir şeyi, bizzat kendisinin benzerini seçmektir. Seçim özgürlüğün konumu (situation) gibi seçmiş olanın konumunu taşıyor ve onun kararında önemli bir rol oynuyor. Onun için özgürlük herhangi bir eylemde bulunmak ya da yapmak değil, seçim ve kararlar gerçekleştirilen eylemin ortamıdır. Özgürlük ancak ontolojik bir alanda kökleşir. Bu kökleşmekte karar vermektedir. Filozofumuz böyle bir kökleşmekte karar vermeyi *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle dile getirir: “...Şayet özgürlük alanın varolmasını gerektiriyorsa, şayet o, özgürlük olarak karar vermek gücünü gerektiriyorsa, amaçlarından ayrı olarak bir şeyin olması gerekir, bu nedenle o, bir alanda varolması gerekir, yani varlıkta direktmeye yönelerek gerçeklikleri ya da olanakların onun için orada varolmasıdır. ...”²⁹³

Merleau-Ponty’ye göre, Sartre’ın, bir kayaya ya da dağa tırmanılmaz olma anlamını verenin ben olduğum demesi doğrudur. Fakat nesne/dünya ile bu anlamı doğuran diyalogtur, monolog değildir. Bedenim ile uçurum arasındaki ilişki yalnızca bana bağlı değildir. Uçuruma bir “engel” olma anlamını verdiğim zaman, daha şimdiden bir konumun içindeyimdir. Benzer olarak, geçmiş davranışım ve edindiğim alışkanlıklar bu “engel” üzerinde bir “konum” (situation) oluştururlar. Bundan hiçbir biçimde şimdiki seçimimin belirli olduğu sonucu çıkmaz. Çıkan şey, özgürlüğün hiçbir zaman mutlak değil, her zaman “konum”lu olduğudur. Özgürlükte engelleri önce ortaya çıkarıp sonra da onları ortadan kaldıran yine özgürlüğün kendisidir²⁹⁴. Bu durum özgür bir eylemin biri “özgür” öteki “belirlenmiş” iki parçaya bölünmesi değildir. “... Yalnızca insanın bir arı bilinç olmadığı, ama bilinç ve özgürlük düzeylerinin bir bilinç-öncesi düzlem tarafından koşullandırıldığı anlamına gelir. ...”²⁹⁵ Özgürlük konumlu bir eylem olduğuna göre, konumun kendisi de “karar”ın kaynağından gelir. Böyle bir özgürlükte “özgürlüğün payı” ve “konumun payı”nı sınırlamak olanaksızdır²⁹⁶. Böylelikle Merleau-Ponty ontolojisinde özgürlük, bedenin kendisini kuşatan dış dünya koşullarına

²⁹² Merleau-Ponty, M., Agy., ss.498–499.

²⁹³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.500.

²⁹⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.501–502.

²⁹⁵ Copleston, F., Agy., s.80.

²⁹⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.517.

göre tartışılmaktadır. Ayrıca bu tartışma soyut bir ontik zemine değil de somut bir zemin, yaşanılan dünya (madde) planında, yani koşullarda biçimlenmektedir. Buna rağmen onun özgürlük anlayışı, her türlü objektifliği de aşabilmektedir; "... bir transandantal pozisyonu muhafaza etmektedir. ..." ²⁹⁷. Ancak bu haliyle özgürlük tekrar etmekten kurtularak yaratıcı bir eyleme dönüşür. Merleau-Ponty'ye göre, Sartre'ın özgürlüğünde böyle bir konum olmadığından hiçbir biçimde yaratıcı olamamıştır. Başka bir deyişle onun özgürlük görüşü öz boşluğu tekrar etmekten başka bir şey olamamıştır, öz boşluğa doğurgan özgürlüğü yerleştirememiştir. Onun için de Sartre'cı özgürlük "kısır" ve "totolojik"tir ²⁹⁸.

Merleau-Ponty, özgürlüğün dış dünya koşullarına göre ortaya çıkmasını proleterya sınıfı ile burjuva sınıfı arasında bir karşılaştırma yaparak örneklendirir. Sınıfı ile bozuşan ve kendini devrimci proletarya devrimi ile özdeşleştiren bir burjuva aydınını düşünelim. Burjuva aydını toplumla ilgili düşündüklerini özgürce yapar. Ancak kararını tüm toplumsal sınıflardan ayrı olarak varolan bir saf bilinç olarak yapamaz. Eyleminde kararına "konumlu" biri olarak ulaşır. Kararında isabetli olmasa da özgür bir eylemle gerçekleşen bir burjuva aydınının kararıdır. Tam anlamıyla bir burjuva aydını olarak seçme ediminde bulunur. Bu kararla o, burjuva sınıfı ile proletarya sınıfı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Ancak bu edimini hiçbir biçimde kendi sınıfından kopma, bir başka sınıfı destekleme gibi bir düşünceyle yapmaz. Merleau-Ponty'ye göre aydının yaşamış olduğu bu durumu, ne nesnel düşünce, ne de refleksif düşünce görmüştür. O, bu tespitini *Phénoménologie de la perception*'da şöyle anlatır: "... Oysa biz, hâlâ fenomenleri bilmemenin iki türünde, aynı hatanın iki görünüşü olan refleksif çözümleme ile nesnel düşünceyi gördük. Nesnel düşünce proletaryanın nesnel durumunu sınıf bilincinden çıkarıyor. İdealist refleksiyon ise, proletaryadan almış olarak bilinci proletaryacı koşula zorluyor. Birincisi nesnel karakterler tarafından tanımlanmış sınıfı sınıf bilincinden çıkarıyor, tam tersine ikincisi, işçi olmanın bilincinde, "işçi varolmak"a zorluyor. İkinci olay, soyutlama içindedir, çünkü 'kendisi-için' (en soi) ve 'kendinde' (pour soi)'nin seçenekliğinde oturuyor. ..." ²⁹⁹ Sınıf bilincinin bizzat kendinde var olan varoluşsal gerçekliği unutupyorlar. Durumu yalnızca tarihsel alan içinde sınıflar arası savaş diyalektiğiyle açıklıyorlar. Bu biçimdeki bir

²⁹⁷ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş*, s.78.

²⁹⁸ Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, s.39.

²⁹⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.506.

görüŖ, özgürlüğün uygulamasını, “... önceden-varolan bir konum tarafından koşullandırır.”³⁰⁰. Böylece Merleau-Ponty’ye göre, burjuva sınıfı ile proletarya sınıfı arasında var olduğu söylenilen bir savaŖla özgürlük açıklanamaz. Özgürlüğü yaŖanmış tarihten ayrı düşünemeyiz. Bu durumda aynı Ŗeyde bahsedilen üç biçimi, tarihsel gerçeklik, tarihin anlamı ve konumları birbirlerinden ayrı olarak değerlendiremeyiz. Eğer onları birbirlerinden ayrı olarak değerlendirirsek özgürlük tarihsel gerçekliğinden ve ontolojik köklerinden koparak yalnızca politikleşir. O zaman da tarih, onların hiçbirini kapsamayarak özgürlüğe yansıyan hiçbir olayı göremeyecektir. Bu durumun bir sonucu olarak tarihin devre dıŖı kalmasıyla ortaya çıkabilecek tehlikeyi Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Ŗayet gerçekten ben, mutlak bir öncecilikle burjuva ya da işçi oluyorsam, Ŗayet genel olarak hiçbir özgürlüğü dilemiyorsa, tarih hiçbir yapıyı kapsamayacaktı, orada izi yansıyan hiçbir olayı görmeyecekti, hepsi hepsinden çıkabilecekti. ...”³⁰¹ O, bu tümcesiyle bir yandan Sartre’ı eleştirirken, öte yandan da bir Marksist olmasına rağmen, Marksizmin özgürlüğünü, bedenden hareketle ontolojik bir zeminde eleştirir³⁰².

Bu durumda özgürlük, ne “Varlık”ta/dünyada mutlak değilse, ne de politik bir olgu olarak sınıflar arası mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıyorsa, o zaman gerçekten özgürlük nedir? Merleau-Ponty’ye göre özgürlük, *Phénoménologie de la perception*’da dediği gibi kurgulanmamış ve indirgenmemiş olan bir dünyada olmaktır ya da böyle bir dünyada doğmaktır: “... Doğmak, bu hem dünyada doğmak hem de dünyanın doğmasıdır. Dünya hâlâ kurulmaktadır, fakat asla tamamıyla da kurulmuş değildir. ...”³⁰³ O zaman özgürlük bir seçimdir. Ancak yalnızca insanın seçimi değil, dünyanın da bir seçimidir. Merleau-Ponty bu düşüncesini yine aynı yapıtında “... Biz

³⁰⁰ Copleston, F., Agy., s.80.

³⁰¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.512.

³⁰² Merleau-Ponty, Marx’a olan hayranlığını ölümüne dek hiçbir zaman yitirmemiştir. Ancak hem Marx’ın tarih kuramının ontolojide yaratmış olduğu sorunlar hem de Marksizm adına komünizmin, Sovyetler Birliği’nde ve dünyanın farklı yerlerinde terör politikası olarak kullanılmasına, örneğin Stalin tarafından yapılan uygulamaların masum gösterilemeyeceğini, diktatörlüğü aklamak için kullanılamayacağını ve bunların insanlık adına kınanması gerektiğini hiçbir kimseden ve hiçbir Ŗeyden çekinmeden hem yazılarında hem de gittiği her yerde söyler. Bu bağlamda o, *Les aventures de la dialectique* ve *Humanisme et terreur* adlı yapıtlarında komünist ortodoksluğun keskin bir eleştirmeni olarak karşımıza çıkar. Onun bu sert eleştirileri karşısında bazı Marksistler, onun hiçbir zaman gerçekten Marksist olmamış olduğunu ileri sürerek karşı eleştiriler yöneltmişlerdir. Oysa Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* adlı yapıtının özellikle V. Bölüm’ünde Sartre’dan hareketle Marksizmi tartışırken bir vesile ile ondan yollarının ayrılmasını komünizmin kendisine değil, onun algılanması, anlaşılması ve uygulanmasından doğan sorunlara bağlar. Geniş bilgi için bk.: Merleau-Ponty, M., AD, s.253 ve Aynı Yazar, HT. Ayrıca bu konu üzerine yapılan tartışma ve değerlendirmeler için bk.: D’Allonnes, M. Revault, *Merleau-Ponty: La chair du politique*, Éditions Michalon, Paris 2001, ss.69-94 ve Copleston, F., Agy., ss.83-84.

³⁰³ Merleau-Ponty, M., PP, s.517.

dünyamızı seçiyoruz ve dünya bizi seçiyor. ...”³⁰⁴ diyerek ontolojik bir gerçeklik kadar politik bir gerçeklik olarak da açık bir dille söylemleştirmektedir. Kısaca Merleau-Ponty ontolojisinde özgürlük, ne için, ne de dışın birbirlerinden bağımsız ya da birbirlerini indirgeyerek varlığa gelmesidir. Aksine her ikisinin bedenin bütünlüğü içinde varoluşsal ontolojik bir zemin ve derinlikte karşılaşmasıdır. O, bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle adeta sloganlaştırmaktadır: “... Somut olarak, özgürlük, her zaman iç ve dışın bir karşılaşmasıdır. ...”³⁰⁵ Bu durumda özgürlük insanın çevresinden ayrı olarak düşünülemez. İnsan, dünya ile “Varlık” arasında bir ara varlık olduğundan beden, varlıkta olduğu kadar ahlâkta, ödevde, dostlukta, aşkta, kinde, nefrette, icatta ve özgürlükte de bir düğüm noktasıdır: “... İnsan ancak bağıntıların bir düğümüdür, bağıntılar yalnızca insan için hesap edilenlerdir.”³⁰⁶ Sonuçta Merleau-Ponty’de özgürlük, iç ya da dış dünyanın bir belirlenimi veya sınıflar arası mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir “fatum” (kader, talih) değil, “alter ego” (öteki ben) olarak dış dünyanın koşullarının dikkate alınarak bedenin varoluşsal ontolojik zemininde gerçekleşen “ex nihilo” (yoktan var etmek, yaratmak)’dur³⁰⁷. Bedenin sürekli bir yönelmişlik içerisinde olduğu yaratıcı, yapıcı ve bütünleştirici bağımsızlığıdır.

Merleau-Ponty, bedenin özgürlükten hareketle ontolojik temelli sosyal bir boyutunun olduğunu vurgulayarak politik felsefeyi de beden ontolojisi üzerine temellendirir. Ona göre politika, dil gibi bedenin birlikte varolma ya da birlikte yaşamanın hakikatsel bir sonucudur. Dilin eser yaratması gibi birlikte yaşama zorunluluğu da bedenin eylem alanını genişletmiştir, toplumu yaratmıştır. Bedenin bu ontik zorunluluğu açıkça politik yaşamımızı istila etmiştir, ondan hiçbir kurtuluş yoktur³⁰⁸. Bu doğrultuda birlikte yaşama dilin olduğu kadar sosyal ve politik bir güç olan kültürün de bir zorunluluğudur³⁰⁹. Bu bakış açısıyla politik felsefe Merleau-Ponty’de geleneksel yapının dışına çıkarak yeni bir anlam ve boyut kazanmıştır. Bu yüzden politika bedene sonradan eklenmiş ikinci derecede olan ya da rastlantısal bir konum değildir. Politik felsefenin bu durumunu o, özellikle Marksizmden hareketle tartışarak, onun iç yapısı ile dış yapısının arasında doğan anlam ve uygulama çatışmalarını politikanın ikircil (équivoque) olan konumuna ve açıklamalarına bağlar.

³⁰⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.518.

³⁰⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.518.

³⁰⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.520.

³⁰⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.508–509 ve 511.

³⁰⁸ Merleau-Ponty, M., S, s.305.

³⁰⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.242.

Merleau-Ponty'ye göre, bu durumdan politik felsefeyi kurtarmak için, kuran ve kurulmuş bir bilinç felsefesinden bağımsız bir bilinç felsefesine geçmekle sağlanabilir. Her açıdan tamamıyla bağımsız bir bilinç felsefesinin olmaması politik felsefeyi baskı altında tutmuştur. Böyle bir bağımsız politik felsefenin temellendirileceği zemin diğer alanlarda da olduğu gibi bedenın kendisinden başkası değildir. Ancak böyle bir zeminde ve konumda politik felsefeden söz etmek olanaklıdır³¹⁰.

2.8. DİL, ANLAM VE BEDEN: BEDENDE ANLAMIN ONTOLOJİSİ

Merleau-Ponty, felsefede dil, anlam ve varlık bağıntısı altında değerlendirebileceğimiz sorunlar ile daha önce ele aldığımız görsel algılamanın doğasını ve Batı felsefesinin görüntüye teslim oluşundaki temel noktalardan biri olan dil-algı bağıntısını ontolojik bir bakış açısıyla sorgular. Ona göre, beden üzerinde özne-nesne ayırımına gidilmesinin öncelikli nedeni dildir. “Konuşan dil” “düşünen dil”den farklı olarak dış dünyanın verileri üzerine kendini yapılandırdığından “Varlık”ta ikici bir ayırım yaratmıştır. Bu ikici ayırımın ortadan kaldırılabilmesi için yeni bir dilin aranması gerekir. Yeni bir dil arayışı da ancak hâlihazırda varolan dil tanımlarıyla değil, ancak yeni bir dil tanımlanmasıyla yapılabilir. Merleau-Ponty ontolojisinde dil, benim ya da bir başkasının çıkarmış olduğu farklı seslerin kendisi ya da aynı toplum içerisinde konuşulan seslerin birliği değildir. Dil hangi toplumda olursa olsun hiçbir kimsenin sesi değildir, aksine şeylerin ta kendisinin ontik sesidir. O, bu tanımını *Le visible et l'invisible*'de şu örneklerle açıklar: “... Bir duyum olarak, Valéry'nin [de] dediği gibi dil, kişilerin sesleri değildir, bizzat şeylerin, denizlerin ve ormanların sesleridir. ...”³¹¹ Başka bir deyişle dil, ontolojik bir seslenme ve iletişim aracıdır. Ancak insan açısından taklide dayalı bir deneyimdir: “Dil, ancak öykünmede özel bir olaydır. ...”³¹²

Merleau-Ponty, dilin konumunu bu biçimde ontoloji açısından belirledikten sonra, dilin varoluşsal ontolojik yapısını “anlam”, “ambigüite”, “söz”, “konuşan söz” ve “konuşulan söz” gibi terimler aracılığıyla tartışır. Onun ontolojisinde anlamın kuruluşu tavırda yatar. Anlam her nesnede durmaksızın üretilir. Bir tavır hangi türde olursa olsun her zaman anlatımlıdır. Anlatımın olduğu yerde her anlamın bir görünüşü de vardır. Bir el yazısı biçimi, bir yürüme, bir bakış, bir dokunma ya da bir pipoyu yakış biçimi

³¹⁰ D'Allonnes, M. R., Agy., s.41.

³¹¹ Merleau-Ponty, M., VI, ss.203–204.

³¹² Merleau-Ponty, M., CS, s.36.

anlamlıdır. Dilin tavırda anlattığı ancak ruh ile beden birliğinde kendini açıkça gösterir. Zaten dilin tavırda anlattığı ancak ruh ile beden birliğinde anlaşılır. Vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi bu “birlik”te yalnızca birbirine uygun biçimler değil, birbirine uygun olmayan biçimsizleştirmelerde de anlam kazanma vardır: “... Orada dünyanın verilerini bir “birbirine uygun biçimsizleştirme”ye bağlayan anlam var. ...”³¹³ O zaman tarih, anlamın, gerçekliğin tarihi olduğuna göre, anlam da sınırsız olarak iletebilecek biricik şeydir. Merleau-Ponty’de anlam, dünyanın hiç bitmemiş bedensel anlatım olan bir beden dili biçiminde dışsal gerçekliğe bağlıdır, “Varlık”tan/dünyadan hiçbir biçimde kendini soyutlayarak kopmamıştır. Deneyimle nesnedeki anlamı açığa çıkaramayız. Çünkü deneyim dilsizdir, söylemle çakışmaz. Deneyimi bir söyleme çeviren anlatımdır. Eğer kendileriyle düşümdeş olduğumuz deneyimler üzerine konuşmaya sınırlı olsaydık, hiçbir zaman üzerine konuşmamamız gerekirdi. Nesnenin kendisiyle örtüşmeyen bir anlama dayalı konuşma bir anlamda varlıktan ayrılmadır. “...çünkü söz, hala bir ayrılmadır. Daha fazlası, sözsüz deneyim yoktur, saf yaşam, insanın konuştuğu yaşam içinde aynısı değildir. Fakat söylemin birincil anlamı iletmeye çalıştığı deneyimin metnindedir. Bu araştırılmış olan, ötekiyle birlikte benim düşüncü bir rastlantım (örtüşme) değildir ...”³¹⁴

Merleau-Ponty felsefesinde “anlam, dünyanın hiç bitmemiş ve ekleyerek devam ettiği anlatılarına yönelik bedensel anlatım olan bir beden dili –bedensel anlatı– biçiminde dışsal gerçekliğe bağlıdır. ...”³¹⁵. Ona göre, doğal algı ya da modern algı anlayışı, “Varlık”ın ve bilincin birbirleriyle doğal bağı kopararak şeylerde, dolayısıyla da “Varlık”ta bir anlam daralması meydana getirmiştir. Merleau-Ponty ontolojisinde anlam, sert bir kayanın çatlağından suyun dışarıya sızması gibi görmemizin, düşünmemizin ve deneyimlerimizin canlı anlam üretimi olarak dışarıya sızmasıdır. Günlük dünyamız, yani canlı dünyamız geniş bir varlık dünyasıyla meydana gelmiştir. İnsanı çevreleyen bir dünyadan, boyutlardan, tek tek cisimlerden anlam sızarak gelir. Hiçbir varlığın kendi başına bir anlamı yoktur. Her şey birbirleriyle kurmuş oldukları “bağıntı”lar sonucu anlam kazanır. Onun için dünyayı nesnelerin toplamı olarak idrak edemem. Nesneleri ancak birbirleriyle olan bağları sayesinde anlamlandırırım. Bu bağlamda ambigüite (anlamca belirlenmezlik, anlaşılmazlık), nesnenin ontik bir

³¹³ Merleau-Ponty, M., S, ss.87–88.

³¹⁴ Merleau-Ponty, M., PP, ss.388–389.

³¹⁵ Vasseleu, C., Agy., s.61.

belirlenimi değildir, sonradan nesneyi yaşamakla gerçekleşen anlam-olmayan (non-sens) süreçtir. Böyle bir süreç yanlış bir yaşamaktır, nesneyi yaşamla birlikte yanlış anlamlandırmaktır. O zaman anlamda doğru yaşamak ne demektir? Anlamda doğru yaşamak, ambigüite yaratmayacak bir durumda bedenden dünyaya ve şeylere yönelmişlik durumudur. Bu durumda “... Bir şeyi yaşamak demek, ne onunla örtüşmek, ne de bir yandan öbür yana onu düşünmektir. ...”³¹⁶ Yani bir nesneyi yaşamak, ne onunla örtüşmek, ne de onu tamamen kapsayıp ona nüfuz etmektir. Yaşanılan nesneyle örtüşmek, onunla özdeş olmak hatta birbirlerine indirgenmek demektir. Böyle bir edimle nesnenin karşılığı olan anlamı yakalayamayız. Bu da bilinçte anlam bulanıklığı ya da anlam karmaşıklığının ortaya çıkmasına neden olur. Demek ki, nesneyi yaşamak onunla örtüşmek değil, tam tersine nesnelere “... talep ettikleri hareket alanını bırakmaktır ...”³¹⁷. Bu hareket alanıyla nesneler anlamlı bir yapı kazanarak, kavranılamayan değil, idrak edilebilen bir şey olarak ortaya çıkar. Aynı biçimde varoluşun yaşanması da düşünsel ve bütünsel bir nüfuz etme değildir. Yani nesnenin bünyesinde barındırdığı ve onun çevresiyle birlikte düşünsel bilince taşınması değildir. Böyle olmuş olsaydı nesne hem transandantallığını hem de öz anlamını ve ontolojik bağımsızlığını yitirirdi. Bu durumda da nesnenin kendisiyle değil onu nasıl idrak ediyorsak o idrak kalıbına hapsederek kendi dünyamıza indirmektir. Böyle bir indirgemeyle de nesnenin gerçek anlamını kavramayız. Bu durumda nesnede anlam örtüşmesi, ne nesneyi bilince indirgeme, ne de nesnenin içinde kaybolmadır, onu “hem ... / hem de ...” durumu içinde yaşamaktır. Zaten Merleau-Ponty bu düşüncesini yukarıda da değindiğimiz gibi *Le visible et l'invisible*'de tenin ontolojisini tartışırken ten, ne özne, ne nesnedir, her ikisi olarak anlamlı bir bütündür, diye söylemektedir³¹⁸. O, bu çift anlamlılığı yalnızca tene değil, tüm nesneler dünyasına da yöneltir.

Merleau-Ponty, anlamca belirlenmezliği (ambigüite) geleneksel felsefede olduğu gibi yorumlar. Bu yorumlamaya göre anlamca belirlenmezlik, günlük dilde bir sözün, bir davranışın ya da bir kararın tek anlamlılığa sahip olmayarak, anlamda bir bulanıklık yaratması, çift ya da çok anlamlı olması durumudur. Başka bir deyişle onun için de ambigüite, bir sözcüğün, bir deyimın ya da herhangi bir düşüncenin çift anlama gelişi demektir. Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde ambigüite yalnızca ambigüite

³¹⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.376.

³¹⁷ Fleischer, M., Agy., s.282.

³¹⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.199.

(ambigüité) olarak değil, “anlamca belirlenemez”, “anlaşılmaz” ya da “anlam-olmayan” (non-sens) deyimleriyle birlikte de karşımıza çıkmaktadır. Ona göre dilde, sözde ya da düşüncede anlamca belirlenmezciğin yaşanmasının nedeni, “Varlık”ı varolduğu gibi ortaya koyamayan algının yapısından kaynaklanmaktadır: “... Her zaman benimsetmeyen algıların yapısı gerçektir: Ambigüite ondan vardır. ...”³¹⁹ O halde bu durum bazı filozofların iddia ettikleri gibi “Varlık”, “varoluş” ya da “bilinç”ten kaynaklanmıyor. Tam tersine algının özne ile nesneden herhangi birisinin lehine ya da aleyhine bozulan bir olumsuz tanımlama ve indirgeme durumudur. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle anlatır: “... ambigüite bilincin ya da varoluşun bir eksikliği değildir, o, ondan tanımlamadır. ...”³²⁰ Merleau-Ponty’de anlamca belirlenmezciğin bu olumsuz tanımlama yapısı, “Varlık”ın okunması ve anlaşılması önünde bir engel olsa da anlamın kendisi kadar doğal bir süreçtir. Bu bağlamda o, anlamca belirlenmezcilik sözcüğü karşıtların çatışmasını sürdürmesi açısından diyalektiği hatırlatmaktadır. Bu çatışma Hegelci anlamda bir çatışma olmasa da onun anlamca belirlenmezcilik yorumu, “... başlıca, dünyaya ve tarihe angaje olmuş bir insan anlayışına, tam oturmamış bir felsefe düşüncesine, anlam olmayan (non-sens) ile “mutlak”, “düşünce” ile “eylem” arasında dört nala giden bir sürece dayanır. Tüm bu noktalar, tin ve beden, akıl ve ten olarak somut bir varoluş içinde düşünülen insan üzerinde odaklanmıştır. ...”³²¹. Böylelikle Merleau-Ponty, anlam sözcüğü kadar anlamca belirlenmezcilik sözcüğüyle de, hem düşünen hem de eylemde bulunan ve onun bütün yükünü sırtlayan insan bedenine gönderme yapmıştır.

Merleau-Ponty, dünyada varoluşu bedenli bir varoluş olarak düşünmesi gibi dili de dünyada bedenli varoluş olarak düşünür. Bu yüzden dil ve söz, bilincin farklı durumlarında ya da bedenin sinir mekanizmasının işleyişinin sonucu olarak ortaya çıkan bir iletişim aracı değildirler. Eğer söz böyle oluşmuş olsaydı o, üçüncü tekil şahıs diliyle anlatılan bir fenomenler dolanımı içinde kaybolup giderdi. O, bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... eğer söz, bilincin hallerinde ortaya çıkan imgenin bir üretimi ya da bedenin sinir mekanizmasının işleyişinin sonucu olsaydı, üçüncü tekil şahıs diliyle anlatılan bir fenomenler dolanımı içinde kaybolup

³¹⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.503.

³²⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.383.

³²¹ Bozkurt, N., Agy., s.78.

giderdi ...”³²² Yine eğer söz böyle oluşmuş olsaydı ben ile üçüncü şahıs arasında söz yerine mesafe konuşmuş olurdu. “Konuşan ben” ben olmaktan çıkardı, söz benim bedenimin sözü olmazdı. Söz ve imge dilden çıkmaz, aksine her ikisi de bedenden çıkar. Bu yüzden dil tek başına ontik bir dayanaktan yoksun olarak dünyanın gizini çözemez. Dil, dünyanın anlamını çözmek için beden gibi ontik bir köke gereksinim duyar. Ancak sözün bedenle doğal bir bağıntısının olmasına karşılık dille her zaman doğal bir bağıntısı yoktur. Bu yüzden söz, ne zihinsel bir operasyondur, ne de bir motor fenomendir. Tam tersine “... o, her bütün devindiricilik ve her bütün zekâdır. ...” Çünkü söz yalnızca dile dayanmaz. Söz, “... nispeten yalıtılabilir güçlerin bir katmanlaşmasına dayanır ...”³²³. Bu ontik gerçeklikten dolayı dil ya da konuşmanın varlığında herhangi bir kesinti olsa da söz, varlığını bedende sürdürür. Çünkü söz ne bilince bağlıdır, ne de bilinçte anlam kazanır. Konuşma dili ile yazı dilinin farklılık göstermesi de buradan kaynaklanmaktadır. Konuşma dilinde karşı karşıya gelinebilecek bir bozukluk ya da anlatım yetersizliği yazı dilinde görülmeyebilir. Her ikisi arasındaki bu fark dilde sözün tüm iç olanaklarını göstermemektedir. Çünkü dil birçok parçalara ayrılmıştır. Dil, “... bağımsız bir seri katkılar tarafından kuruludur ...”³²⁴. Bu ontik katkıların en önemlisi beden ve akıldır. Dil, beden ve akıl gibi birbirinden bağımsız ve bölümlere ayrılabilir yapıların bir araya gelişiyle kuruludur. Söz eyleme dökülüşü itibariyle olmasa da oluşumu itibariyle öncelikle akıla sonra da bedene gereksinim duyar: “... Genel duyularda söz aklın bir varlığıdır.”³²⁵ Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde sözü söyleyen dil değil bedendir. “Dil” ve “söz” fenomenleri bedende bir araya gelir. Onun “dil” ve “söz” gibi fenomenleri beden gibi ontik bir kökte ikiliğine düşmeden ruh ile beden birliğine varması gibi akıl ile beden birliğine de varmaktadır. Böylelikle Merleau-Ponty’de algı ile beden ilişkisinde algılayanın bilinç değil de beden olması gibi, dil ile söz ilişkisinde de sözü söyleyen dil değil bedendir. Ancak felsefesinin başlangıcında, örneğin *Phénoménologie de la perception*’da “sözü söyleyen beden” olmasına karşılık, felsefesinin sonuna doğru *Le visible et l’invisible*’de bu deyim “sözün söylendiği beden” biçimine dönüşmektedir. Sözün evrim geçirmesinin nedeni beden ve tarihtir. Söz beden ve tarih zemininde evrimleşerek bir yandan bedenleri

³²² Merleau-Ponty, M., PP, s.203.

³²³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.227.

³²⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.204.

³²⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.204.

farklılaştırırken, öte yandan da bedenini tarihini yazar. Böylece her söz bu ontik kökte kendi bedenini inşa eder.

Merleau-Ponty’de insanın bedenli varoluşunun anlaşılmasının bir başka yolu da dil ile beden birliğinden geçmektedir³²⁶. Ancak o, insanın bedenli varoluşunu Sartre’da olduğu gibi kendi içine kapalı sorumsuz bir iç özgürlük olarak görmeyerek, Üçüncü Bölüm’de de tartışacağımız gibi varoluşsal ontolojik bir temelde başkasına, topluma ve dünyaya doğru bir yönelmişlik içerisinde bedenini birliğini dil aracılığıyla da geniş bir zemine yayar. İşte anlamlı sözlerle dolan bu zemindir. Ancak “... Sözle dolu anlam dünyası bir nesne değildir, nesnel belirlemelerden bir kabuk var, hatta boşluklar, yarıklar da var ...”³²⁷ Bu kabuk, boşluk ya da yarıklık, Kartezyen ontolojinin dilde, dolayısıyla da bedende meydana getirmiş olduğu ontolojik belirlemeler, kurgular, indirgemelerdir, aynı zamanda onlar Kartezyen ontolojinin yaratmış olduğu ontik boşluklardır. Eğer bedende ve dünyada öznellik var diyorsak nedeni budur. Yapay olarak yaratılmış olan kendinde öznellikler oralarda oturuyor. Bunun sonucu olarak da varlıkta bir söz (dil) tutukluğu meydana geliyor, beden kendini ne kendine ne başkalarına, ne de dünyaya söz olarak açamıyor.

Merleau-Ponty’ye göre deneyim, anlam ve metin arasında sıkı bir bağıntı vardır. Eğer her deneyim bir anlam sunabiliyorsa o zaman o deneyim metne dönüşebilir. Buna karşılık deneyim anlam kazanamıyorsa o zaman metin de gerçekleşemez. Başka bir deyişle deneyimle örtüşmeyen hiçbir metin anlam kazanamaz. Bu ontolojik bakış açısı Sartre’da “özgürlüğe mahkûmuz” anlatımına dönüşmüş iken Merleau-Ponty’de ise, insanın dünya içinde bir varlık olmasından dolayı “anlama mahkûmuz” anlatımına dönüşmüştür³²⁸. Bedenin anlama mahkûm bir varlık olmasına karşılık her beden bu anlam ile örtüşmeyebilir. Filozofumuz bedenini, nesnede ya da deneyimde anlam yakalayamamasının nedenini dilden, daha doğrusu farklı dil algılarından kaynaklandığını belirtir. Farklı dil algılarının kaynağında ise beden kökenli söz değil de yapma, yapay söz oluşumları vardır. Bu bağlamda o, *Phénoménologie de la perception*’da dili, sözden hareketle konuşan söz (la parole parlante, konuşan dil) ile konuşulan söz (la parole parlée, konuşulan dil) olmak üzere iki kısma ayırır³²⁹. Ona göre sözün bu iki ayrımı bedende/“Varlık”ta ontik bir ayrıcalık yaratacak biçimde farklı iki

³²⁶ Zengin, Nilüfer, “Görülmeği Görmek: Et Kavramı Üzerine”, *Dünyanın Teni İçinde*, s.141.

³²⁷ Merleau-Ponty, M., PP, s.384.

³²⁸ Sahakian, W., Agy., s.305.

³²⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.229.

ayırımı ve durumu dile getirir. Ancak burada hemen şunu belirtelim ki, Merleau-Ponty'nin yapmış olduğu bu ayırım, ontik bir zeminde dil ile düşünce arasında bir ayırımın meydana gelmesini değil, aksine bu konuda yapılabilecek herhangi bir ayırımın yadsınışını dile getirir.

Konuşan söz (la parole parlante), tortulaşan anlamların dünyasını aşan sözdür. Bu söz, “Varlık”ın ve fenomenolojinin dile gelmesidir. “Varlık”ı sarmalayan ve onu kesin bir bilim ile dile gelmesinin durumunun ve anlamının niyetini canlı bir sözle canlandırmaktır. “Varlık”, mutlak çabasını konuşan söz sayesinde gösterir. Bu açıdan konuşan söz, “Varlık” ile yeniden başlamak olacak biçimde doğrudan bir ilişki kurmaktır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l'invisible*'de şöyle dile getirir: “... Onun sınırsız “eser”i bu mutlak çabadır. O, Varlık ile onun ilişkisini söylemek için yazıyor; o, onu söylemiyor, ve onu söylemeyecekti, çünkü bu susmadır. O halde o, yeniden başlamaktır... ..”³³⁰. Konuşan söz, şeylerin, başkasının ve dünyanın gerçek bir dile getirilmesi olduğundan o, hakikat üzerine gerçek bir diyalogtur, beden ve “insanlık”ın (humain) ilk varoluşsal anlamının yakalanmasıdır³³¹. Merleau-Ponty, konuşan sözü “Varlık” ile dilin gerçekliği dile getirmede onu tamamıyla açıkça göstermesinden ve de “Varlık” ile dilin gerçekliği dile getirmede üst üste gelen rastlaşma (düşümdeş, coïncidence) olmamasından dolayı buna “fetheden söz” (parole conquérante) de der³³². Bu nedenden konuşan söz, kaçınılmaz olarak yanıltıcı değildir. Onun için de hakikat, düşümdeş (üs üste gelen) ve dilsiz değildir: “... şayet dil, kaçınılmaz olarak yanıltıcı değilse, hakikat, düşümdeş, dilsiz değildir.”³³³

Konuşan söz, konuşulan sözün aksine önceden değil, şimdiden oluşmuş olan bir dildir. İnsanların eğitim sürecinde kendilerinin edinebilecekleri bir veriyi oluşturur ve dile getirir. Onun sayesinde insan nesnenin gerçekliğine ulaşır, gerçeklikle ilgili olarak yeniyi yaratır. Merleau-ponty bu durumu *Phénoménologie de la perception*'da şu sözlerle anlatır: “... Hâlâ konuşan söz ile konuşulan sözü ayırabileceğiz. İlki doğuştan durumu anlatımlı niyet içindedir. Bu varolma hiçbir doğal nesne tarafından tanımlanmış var olabilmeyen kesin bir “anlam” içerisinde bir noktada toplanıyor, bu birleşmeyi araştıran varlığın ötesindedir ve bu nedenle o, varlık-olmayan (non-sens) onun

³³⁰ Merleau-Ponty, M., VI, s.166.

³³¹ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Éditions Gallimard, Paris 1969, ss.196–197. Bu yapıt bundan sonra kısaca PM olarak belirtilecektir.

³³² Merleau-Ponty, M., PM, s.196.

³³³ Merleau-Ponty, M., VI, s.167.

kendisinde deneysel dayanak olarak söz doğuyor. Söz, doğal varlık üzerine bizim fazlalığımızdır. Fakat deneyimin aktı, bir dil dünyasında ve kültürel dünyada kuruluyor, o, ötesinde gerilen varlığa yeniden düşmek gibi yapıyor. Orada sonradan kazanılmış bir talih gibi kullanılabilen anlamları birleştiren konuşulan sözdür. ...”³³⁴ Böylece konuşulan söze konuşan söz eklenir. Bu durumdan dolayı bazıları düşünceyi dilden ayrı bir iç etkinlik olarak görürler. Merleau-Ponty bu görüşü yanlış bir yorum olarak değerlendirir. Konuşan sözde anlam gerçekten bir oluş sürecindedir. Bu süreçte konuşan sözün hiçbir biçimde simgesel ya da dilbilimsel anlatımından önce varolmaya başladığı sonucu çıkmaz. “... Örneğin düşüncelerini anlatmaya çalışan şairden söz edebiliriz, ama düşünce anlatımında ve onun yoluyla şekil kazanır. İlk şiirini anlatılmamış bir durumda ‘kafasında’ taşıyor ve daha sonra anlatıyor olması gibi bir şey söz konusu değildir. Çünkü eğer kafasında taşıyorsa, onu daha şimdiden anlatmış olmalıdır. Onu yazıya dökmüş ya da dile getirmiş olması ilgisiz bir noktadır. Eğer şiirin kafasında bulunduğu söylenebiliyorsa, anlatılmış olarak bulunmaktadır. ...”³³⁵ Bu örnekte de olduğu gibi konuşan sözde düşünce ve dil arasındaki ilişki tek bir olgusallığın iki yanı olarak bütün açıklığıyla görünmektedir. Eğer onları ayırmayı denersek sözcükler yalnızca psişik sosyal ve fiziksel olaylar, daha doğrusu nesnesiz bir ad olurlar.

Merleau-Ponty’de konuşulan söz (la parole parlée) ise, şimdiden değil, önceden oluşmuş olan bir dildir. Aynı zamanda “Varlık”ın beden aracılığıyla söze dökülmesi de değildir, yalnızca öznenin toplumsal yanlarıdır. Öznenin toplumsal yanları konuşulan sözle dile getirilir. Toplum içinde düşünce, anlam ve dil birlikte gelişir. Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde düşüncenin demir atıldığı yer öncelikle bedendir, sonradan da dildir. Ardışık özne düzlemleri olsa da özne her zaman bedenleşmiş öznedir. Bu ontik özellikten dolayı beden, öz-bedendir. Beden-özne kendini geliştirirken dünyaya da yeni anlamlar verir. O zaman düşünce “beden-öznenin bir yanını, özneliğini temsil ederken, dil ise bir başka yanını, bedenselliğini temsil eder. ...”³³⁶. Tek tek insanların birbirlerinden ayırt edilebilir yanlarının olmasına karşın beden-öznenin tek bir olgusalılık olması gibi, düşünce (anlam) ve dil de tek bir olgusalılıklardır. Merleau-Ponty bu olgusallığı *Signes*’te, konuştuğum ya da anladığım zaman, bedenim aracılığıyla kendimde başkalarının ya da kendimin başkalarında bulunuşunu yaşıyorum diyerek, farklı

³³⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.229.

³³⁵ Copleston, F., Agy., s.77.

³³⁶ Copleston, F., Agy., s.78.

yorumlara da yol açmayacak biçimde dilin yönelmişliğini vurgular. Beden, bütün nesnelere hassas ve açık olması gibi kelimelere de ilk anlamını veren nesnedir. Bu yüzden beden, "... ne ilktir, ne de ikincidir. Hiçbir kimse bedeni, asla, ne basit bir alet ya da araç yapmaz, ne de ilkeleri tarafından sevillebilen örneği desteklemez. Ve bu gibi, seven her tek beden avantajlı değildir, bizde olmayan ve bizde olan, hiçbirini yapamayan ve hepsini yapabilen söylenilebilir. Ne amaç ne de araç, onun önüne geçen sorunlara her zaman katılmış, bununla birlikte onun özerkliği her zaman kıskanç, o, ancak tartışabilecek olan her amaca karşıt olmak için yeterince güçlüdür, fakat o, bize ondan hiçbirini önermiyor, sonunda biz, onu inceliyoruz ve ona yöneliyoruz. ..."³³⁷ . Merleau-Ponty’de konuşulan söz, kullanılabilen ortak anlamların kültürel dünyası içinde anlamın niyetini düşürmesinden dolayı konuşan sözü varoluşsal ontolojik olarak inceleyemez. Bu yüzden konuşulan sözün karşısında ontolojik, hatta epistemolojik olarak “yoksun dil” (langage déchu)’dir³³⁸. Konuşulan söz bir “yoksun dil” olarak kurulmuş yaşama ait olan çökeltilerin anıdır, bu çökeltilerin günlük bir dille dile getirilmesidir.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’de konuşan söz ile konuşulan söz, kendilerini “Varlık” karşısındaki tavırları ve durumlarıyla ortaya koyarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu bağıntı kendisini onların bedenle olan ilişkisinde açıkça göstermektedir. Konuşulan söz, “Varlık”ta bir boşluk yaratmasına karşılık konuşan söz, onun “Varlık”ta yaratmış olduğu bu boşluğu, beden ile kurmuş olduğu doğrudan bir bağıntı sonucu doldurur. “Varlık”ın sessizliğini bedenın dünyaya yönelmişliği, ayrıca bu yönelmişliğin dile dökülmesi ve anlam kazanmasıyla doldurur. Dilin konuşan söz sayesinde “Varlık”ın anlamını açığa çıkarmasının nedeni bedenın şeylerle aynı şeyden, aynı ontik kökten olmasıdır: "... Sonu [aynı] deyme varabilen onların sessizliğinin derinlikleri, aynı şeylerdir. ..."³³⁹

Merleau-Ponty’nin dil ile düşünce arasında ontolojik zeminde kurmuş olduğu sıkı bağıntı çağdaş felsefedeki dil çözümlemeleri ile de bir uygunluk gösterir. Dilbilimsel çözümlemeciler, dil ile düşünce (anlam) arasında gerçek bir ayırım, anlaşılabilir ya da gizemli bir etkinliğin ve bağıntının var olduğunu kabul etmezler. Gilbert Ryle gibi Merleau-Ponty de geçmişin, örneğin Platon ya da Hegel’in elimizde yalnızca sözlerinin bulunduğu ve felsefecinin düşüncelerine ya da zihnine giriş

³³⁷ Merleau-Ponty, M., S, s.134.

³³⁸ Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, s.39.

³³⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.18.

olanağımızın olmadığı yakınmasının bir saçmalık olduğunu kabul eder. Filozofların düşünceleri sözlerinde anlatılır, onların sözlerine girmek düşüncelerine girmektir. Bu yüzden konuşan söz konuşulan sözden ayrılamaz. Merleau-Ponty açısından bunun ayrılabilceği iddiasını ileri sürmek “beden-özne”yi birbirinden ayırmak demektir. O, bu ayırımın ontolojik zeminde doğurabileceği sorunları çok iyi bildiğinden beden varlığını bir tür dilbilim-öncesi düzlemde “praktognosie” (kılğısal-bilme) kabul eder³⁴⁰. Merleau-Ponty, “praktognosie” sözcüğüyle bir anlamda nesnel gerçeğin (bedenin) ontik zeminini yeniden kurgulamadan onunla ilgili var olan yanlış anlamın değıştirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi sürecini dile getirir.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, felsefesinin başlangıcında “algı”ya verdiği önemi yaşamının sonlarına doğru varoluşsal ontolojisinin bir sonucu olarak “dil”e vermiştir. İnsanın neliğine ait özelliğı olan dil, onun beden vasıtasıyla “dünya”ya/“Varlık”a açılmasını sağlayan ontik bir göstergedir. Dil insanlar arasında iletişimi sağlayan canlı bir varlıktır. Dili anlamlandıran birey değil toplumdur; dil ancak dünyada, bir toplum içinde anlam kazanır. İnsan diğer varlıklardan ancak dilin bu ontolojik-epistemolojik yapısı ve özelliklerinden dolayı ayrılabilir. Bu nedenden Kant ve Gadamer gibi Merleau-Ponty de insanı dil aracılığıyla da tanımlar. Her üçü de Aristoteles’in dediğı gibi “insan dili olan canlı varlıktır”, derler³⁴¹. İnsan dili sayesinde ototim bir varlık olur. O halde dil, insanın özüdür. Herder’in de felsefesinde önemle vurguladığı gibi insan özü itibarıyla dili sayesinde bir varlıktır. İnsanın konuşabilmesi ve düşünebilmesi ancak dil aracılığıyla gerçekleşebilir. Aynı zamanda insan akıllı bir varlık olmasına karşılık ancak dil içinde düşünebilir. Çünkü düşünce “... dünyanın ve sözlerin dışında ...” varolmaz. Düşünce, “... dilin bir etkisi değildir ...”³⁴². Yalnız her söz ya da konuşabilme doğru bir söz ve konuşabilme olmadığı gibi her düşünme de doğru bir düşünme değildir. Tarihsel ekseninde dil düşünce bağıntısında zaman zaman insanın özüyle bağ kurması engellenmiştir. Bu en önemli engellerden biri Merleau-Ponty ve Gadamer’in de belirttiğı gibi Kartezyen ontolojisidir. Kartezyenci düşünce, kurguladığı “Varlık” ve dilin bir sonucu olarak insanın özüyle ve dünya ile bağ kurmasını engellemiştir. Başka bir deyişle o, “bilinci benlik-bilinci olarak”

³⁴⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.164. “Praktognosie” sözcüğü Merleau-Ponty’nin geliştirdiğı bir sözcüktür. Onu “praxis” ve “gnosie” sözcüklerinin birleşiminden meydana getirmiştir. “Kılğısal-bilme”, “eylemsel-bilme”, “pratik-bilme”, “uygulamalı-bilme” ve ya “amelî bilme” diye Türkçeye çevrilebilir. “Praktognosie” sözcüğü ile ilgili kısa bir değerlendirme için bk.: Copleston, F., Agy., s.78.

³⁴¹ Gadamer, H.-G., “İnsan ve Dil”. *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar* İçinde, ss.114 ve 123.

³⁴² Merleau-Ponty, M., PP, ss.213, 224.

nitelediğinden insanı ontik-epistemik bir eksenle dille buluşmasını engellemiştir³⁴³. O halde dil, bir dışsal durum değil, içsel bir süreçtir. Ancak dildeki iç, bilincin, dilin ve düşüncenin kendisi üzerine kapanması değildir. Merleau-Ponty bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*'da şu tümceyle dile getirir: "... Dilde bir iç var, ama bu iç, kendisinin bilinçliğine ve kendisi üzerine kapanmış bir düşünce değildir. ..." ³⁴⁴ Merleau-Ponty'nin, dili, insanın özü olarak görmesinin temel nedeni ise, onun da beden, ten ve algı gibi "... insanı, toplumu ve kültürü tanıtan anahtar..." ³⁴⁵ terim olmasıdır.

Merleau-Ponty'ye göre konuşma dili, bilinç ile dil arasında derin bir boşluk yaratmasından dolayı, insanın "Varlık" ile doğrudan bağ kurmasını engellemiştir. Gadamer de onu destekleyecek biçimde dil kavramının ortaya çıkması için, dil bilincinin bulunması gerektiğini savunur³⁴⁶. Dil bilinci ise, idealist, realist ya da entelektüalist bir tavırla değil, ancak refleksif bir tavırla gerçekleşir. Refleksif tavır, insanın hem kendisiyle bedeni arasında hem de diliyle dünya arasına koyulmuş olan yapay engelleri ortadan kaldırır, bedenin doğrudan dünya/"Varlık" ile yüzleşmesini sağlar. Bu gerçekleştirme ve doğrulama bir anlam da dilin "Varlık"ı konuşması, dile getirmesi demektir. Konuşma da dil gibi bedenin dünyaya açılmasıdır. "Konuşmak hep birine konuşmaktır."³⁴⁷ Bu yüzden dil, *Ben* değil *Biz*'dir, yalnızca benim bedenimle değil, bedenin bir dünya içinde bulunmasından dolayı başka bedenlerle birlikte anlam ve değer kazanır. O zaman konuşulan dil gösteriyor ki dil, bir yaşamdır. "Varlık"ı egemenliği altına almak ya da kendi elinde tutmak değildir. Bu yüzden Merleau-Ponty'nin *Le visible et l'invisible*'de dediği gibi beden, dolayısıyla da "... yaşantı, yaşantı-sözdür. ..." ³⁴⁸ Beden dil ile birlikte bu temelde doğmuştur. Bunun için dil, "Varlık" üzerine bir maske ve maskeleme değildir.

2.9. SANAT VE BEDEN: SANATTA HAKİKATİN ORTAK ONTİK KÖKÜ OLARAK TEN

Merleau-Ponty'nin sanata eğilmesinin temel nedeni ten ontolojisini geliştirmek içindir. Bu doğruluda o, *Le visible et l'invisible*'deki düşüncelerini ve tezlerini

³⁴³ Gadamer, H.-G., "İnsan ve Dil", s.115.

³⁴⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.225.

³⁴⁵ Gündoğan, A. O., "Dil ve Dil-Anlam İlişkisi", A. Ü. Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Yıl: 2000, Sayı: 4, s.48.

³⁴⁶ G. Gadamer, H.-G., "İnsan ve Dil", s.116.

³⁴⁷ G. Gadamer, H.-G., Agm., s.121.

³⁴⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.167.

destekleyecek biçimde, ölümünden on ay önce kaleme alıp iki ayda tamamlamış olduğu, ancak ölümünden sonra yayınlanabilecek tamamlanmış son yapıtı olan *L'œil et l'esprit* (*Göz ve Tin*)'i yazmıştır. Merleau-Ponty'ye göre, filozof ile ressamın “Varlık”ın hakikati ile özlere soruşturma üzerine ortak bir araştırma biçimi ve çabası vardır. Bu ortak noktada her ikisi de bir araya gelmiştir. Her ikisi açısından da ortak hakikat, bizi “Varlık”a götürecek ontik bir kök olan *tendir*. Hem filozofta hem de sanatçıda *ten*, gören ile görünenin, görünür ile görünmezin iç içeliğinin hakikatlığıdır, hakikatin ortak ontik köküdür.

Merleau-Ponty sanat türleri içerisinde resime ve onun aktörü olan ressama ayrı bir önem verir, ressamı hakikat arayışı tavrındaki aceleciliği ve çekiciliğiyle adeta filozofla özdeşleştirir: “... Ressam tektir, hiçbir değerlendirme zorunluluğu olmadan her şeye bakma hakkı olan. Sanki onun karşısında bilginin ve eylemin emirleri erdemlerini kaybeder. ...”³⁴⁹ Ressam yaşama farklı bir gözle bakar, var olanda görüleni değil görülmeyeni yakalamaya çalışır. Onun bakışında her çeşit acilliği aşan bir acillik, bir gizemlik, bir çekicilik vardır. Bilgiyi “Varlık”ın köklerinden adeta damıtarak gizemden açığa çıkarır. Filozof gibi hep gizli bir arayışın peşindedir. O zaman ressamın aradığı gizli bilgi nedir? Ayrıca ressam ile filozofun aramış olduğu giz aynı şey midir?

Ressamın aradığı bilgi *görüşün* ontolojisinde saklı olan bilgidir. O, bu bilgiyi tam olarak açığa çıkarabilmek için “... dünyaya vücudunu [beden] vererek, dünyayı resme dönüştürür. ...”³⁵⁰ Bu ontik eylemini ressam görmeyle gerçekleştirir. Bir şeyi görmek ona ulaşmak için yeterlidir. Beden, dünya gibi devingendir, bu yapısıyla onu rahatlıkla herhangi bir üst çaba harcamadan yakalayıp resmeder. Görüş, devinime asılıdır, ancak baktığımızı görürüz. Bu da bakışta, görünür dünya ile tasarımın dünyasının aynı şey olduğunun bir başka kanıtıdır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Göz ve Tin*'de şöyle dile getirir: “... Görünür dünya ile devinme tasarımın dünyası aynı Varlık'ın bütüncül bölümleridir.”³⁵¹ “Varlık”ın bütünlüğünü beden temsil etmektedir. Beden, “Varlık” gibi durmaksızın bir devinim içerisinde. O, kendini bilmezlik ve tanımazlık içerisinde değildir, yani kendisi için kör değildir, sürekli “bir kendi ile parıldamaktadır...”³⁵² Filozof gibi ressam da bunu en iyi yakalayabilenlerden birisidir. O zaman Merleau-Ponty'de resim, bilginin ve toplumun yaşamının bütün katmanlarıyla

³⁴⁹ Merleau-Ponty, M., GT, s.30.

³⁵⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.32.

³⁵¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.33.

³⁵² Merleau-Ponty, M., Agy., s.33.

üstü örtülen algı dünyasını canlandırmaya çalışmaktır. Bu canlandırmayla “... resim bizi yaşanan dünyanın karşısına getirir.”³⁵³

Merleau-Ponty, Cézanne’de, Juan Gris’de, Braque’ta ve Picasso gibi ressamalarda farklı biçimlerde çizilmiş nesneleri (limonlar, mandolinler, üzüm salkımları, tütün keseleri vb. gibi) ve o tabloları düşünelim diyor. Bütün bu nesneler “... ‘gayet iyi bildiğimiz’ nesnelermiş gibi gözümüzün önünden akıp gitmezler, gözümüze takılırlar, bakışımızı sorgularlar, kendi gizli tözlerini, maddi varoluş biçimlerini tuhafça iletirler, gözümüzün önünde adeta ‘kanarlar’. Böyle böyle, resim bizi şeylerin kendi görüşüne götürür. ...”³⁵⁴. Nesnelerle aracısız baş başa bırakır. Bedenin nesneyle olan bu araçsız “bağ”ı klasik algı kuramı kuramamıştır. Bu ancak resimde olduğu gibi dünyayı görmeyi baştan öğrenmek isteyen yeni bir algı felsefesiyle gerçekleşebilir. Bu yeni algı yorumuyla bedene hak ettiği yerin ve önemin kazandırılması gibi resim adı altında da sanata kazandırılacaktır. Bizi, beden ve nesneleri kendi saflıkları içinde apaçık hale getirecektir, onlara yeni bir anlam ve konum kazandıracaktır. Bu yüzden bir filozofun ya da ressamın tabloya bakışı, herhangi bir insanın ona bakışı gibi değildir. Bir filozof ya da ressam olarak karşımda baktığım tablo sıradan bir şey değildir, onun ne olduğunu ve onun bana neyi anlattığını söylemek benim için zordur. “... Çünkü ben ona, bir şeye bakıldığı gibi bakmam, onu kendi yerinde saptamam, bakışım onda Varlık’ın halelerinde gibi gezmektedir, ben onu gördüğümünden çok ona göre ya da onunla birlikte görmektedirim.”³⁵⁵ Tabloya bakışta bir sorun ortaya çıkıyorsa bu imge sorunundan kaynaklanmaktadır. Resimde imge söylenildiği gibi herhangi bir resimde renk, desen ya da çizgilerin yan yana, üst üste gelmesi değildir. Böyle tanımlanan imge yanlış bir imgedir. Bir tablodaki renk, desen, biçim ve çizgi gibi imgeler gerçekte “Varlık”a ait olan imgelerdir. Onun için resimde imge sıradan bir durum değildir. “... Onlar dışın içi ve için dışıdırlar ...”. Eğer bu dışın içi ve için dışı olmasaydı imgelem sorununu oluşturan ontolojik yapı, “... hemen hemen-bulunuş ve olmak-üzere-olan görünür-lülük hiç anlaşılmayacaktır. ...”³⁵⁶ O zaman imgelem tabloyu bakış gönderene hem daha yakın hem daha uzaktır. Yaşamın bedenimdeki diyagram olmasından dolayı çok daha yakındır. Tenin ters yüzü olarak dış dünyayı insana biraz daha yakından keşfettirir. “... Çok daha uzaktır, çünkü tane şeyleri oluşturan ilişkileri yeniden düşünme fırsatını

³⁵³ Merleau-Ponty, M., AD, s.59.

³⁵⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.59.

³⁵⁵ Merleau-Ponty, M., GT, s.36.

³⁵⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.37.

vermez, ama bakışa –onlarla birleşmesi için– iç görüşün izlerini sunar, görüşe onu içsel olarak kaplayana, gerçeğin imgesel dokusunu sunar.”³⁵⁷ O halde resim, “... dünyanın bir taklidi değil, başlı başına bir dünyadır.”³⁵⁸ Bu dünyada söz konusu olan tablonun kaynağı olan herhangi bir tarihsel durumu gündeme getirerek onu çoğaltmak değil, tıpkı beden bir şeyleri algılaması gibi tabloyu algılamaktır, onu seyretmektir, “Varlık” ile “dünyanın teni”nde yüzleşmektir.

Merleau-Ponty’ye göre ressamın *bakışı* herhangi bir insanın bir dağa, ağaca, kuşa, aya ve yıldızlara bakması gibi bir *bakış* değildir. Kendiliğinden oluşmuş, görerek öğrendiği, ancak kendinden öğrendiği bir *bakıştır*. Göz, dünyayı her şeyiyle bütün bir varlık olarak görür. Öyle ki, ya dünyada tablo olmak için eksik olanı ya da tabloda kendisi olmak için eksik olanı görür. Tablo bitirildiğinde bütün bu eksikliklere yanıt veren tabloyu görür. Nasıl bir dilde o dilin sözcük dağarcığının ve söz kuruluşlarının olası kullanımlarının bir envanteri yapılamayacağı gibi, görünürü sınırlayıcı bir envanter de yapılamaz. Çünkü ressamın dünyası yalnızca görünür, çılgın ve tam bir dünyadır. Ressam böyle bir dünyaya uzaktan bir bakışla sahip olur, sonra bu sahip oluşu “Varlık”ın bütün yönlerine yayar. Bu yayışta resim dokunsal olan hiçbir şeyi çağırıştırır. Görüşün görünmez sandığına “varoluş”u verir, hacmi ve kütleyi değil. “Varlık”ın bir dokusuna açılır, “... insanın evinde oturması gibi, göz bu dokuda oturur.”

³⁵⁹

Merleau-Ponty’nin anlatmaya çalıştığı bu duruma yine kendisinin vermiş olduğu bir başka örnek olan dağ örneğini vererek açıklayalım. Ressam dağın kendisini değil, gözlerimizin önünde kendini dağ kılan nesnenin görünür olan araçlarını sorgular; ışık, aydınlatma, renk ve çizgiyi kullanarak onu gözler önüne serer. Dağ yalnızca kendi varlığı ile değil, onlarla birlikte *varoluşunu* kazanır. Dağ nesnesi gibi ışık, aydınlatma, renk ve çizgi nesneler de tek başlarına bize “Varlık”ın kendisini verebilmektedir. Onlar hayaletler gibi tek başlarına yalnızca görsel bir varoluşla bulunur. Ressamın bakışı onlara, bizi görünürü göstermek için, hep birlikte nasıl varoluş kazandıklarını gösterir. Merleau-Ponty bu düşüncesine örnek olarak *Göz ve Tin*’de *Gece Nöbeti* adlı resmi vererek düşüncesini destekler: “... *Gece Nöbeti*’inde bize doğru uzanan el, yüzbaşının vücudu üstündeki gölgesi tarafından bize aynı anda profilden sunulduğunda gerçekten

³⁵⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.37.

³⁵⁸ Merleau-Ponty, M., AD, s.62.

³⁵⁹ Merleau-Ponty, M., GT, ss.38–39.

buradadır. Birlikte olanaklı olmayan, oysa yine de beraber olan, iki görmenin kesişmesinde, yüzbaşının uysallığı durmaktadır. ...”³⁶⁰ Bu örnekte olduğu gibi her nesne, ötekileriyle birlikte varoluş kazanır. Bu varoluşta ressamın rolü, “... içinde görüneni kuşatmak ve yansıtmaktır. ...”³⁶¹

Merleau-Ponty’de ressamın görüşü, bir anlamda “Varlık”ın soluk alması ve doğru vermesidir. *Göz ve Tin*’de yazdığı gibi “... Gerçekten de Varlık’ın soluk alması (inspiration) ve soluk vermesi (expiration) vardır, Varlık’ta solunum (respiration) vardır, etkinlik ve edilginlik birbirinden öylesine az ayırt edilebilir ki kim görüyor, kim görülüyor, kim resmediyor, kim resmediliyor artık bilinmez. Bir insanın, ana vücudunda ancak gücül bir görünür olduğu anda doğmuş olduğu söylenir. ...” Böylelikle bedenin bir bedenden diğerine durmadan oluşması gibi ressamın da görüşü, sürüp giden “bir doğumdur.”³⁶² Demek ki, ressamın bakışı, “insan-öncesi” bir bakıştır, bir aynadır. Gören bedenden görünen bedene açılan devre üstünde belirmiş bir aynadır. Bu ayna aracılığıyla ressam, tenin metafizik yapısını figürleştirir ve genişletir. Merleau-Ponty aynı yapıtında ressamın “ayna” olma durumunu şu sözlerle anlatır: “... Ayna belirir, çünkü ben gören-görünür’ümdür, çünkü hissedilirin bir yansımaları vardır; ayna onu tercüme eder ve iki kat yapar. Onun aracılığıyla, dışım tamamlanır, bende en gizli olan her şey bu yüze geçer, daha önce suda yansımanın bana sezdiği bu düz ve kapalı varlığa. ...”³⁶³ Ressam için ayna, görenin ve görünürün dönüşümü olarak tanımlanır. Resimde olduğu gibi insan da insan için aynadır. Her beden başkalarının bedeninden alınmış bir parça taşıyabilir, aynı biçimde, benim tözum onlara geçer. O halde ayna, “... şeyleri gösterilere, gösterileri şeylere, beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren bir evrensel bir büyüün aletidir. ...”³⁶⁴

Merleau-Ponty, gören ile görünen bağıntısını resim üzerinden örneklendirerek anlatır. Ona göre, gören ile görünen bağıntısının tam olarak açıklanabilmesi için yükseklik ve “genişlik”in boyutlarının yanında daha önce açıklamış olduğumuz “derinlik” boyutunun da kullanılması gerekir. Resimde derinlik, yükseklik ve genişlik boyutlarından türemiş üçüncü bir boyuttur. Merleau-Ponty resimde yükseklik ve genişlik boyutlarının Descartes felsefesinin bir kazanımı olarak görür. Ancak onun,

³⁶⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.40.

³⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.41.

³⁶² Merleau-Ponty, M., Agy., s.42.

³⁶³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.43.

³⁶⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.43.

resimde yalnızca varolan şeylerin resmedileceği, nesnelerin varoluşunun uzamsal olmak olduğu görüşünü eleştirir. Yani Descartes’e göre, resim bize yalnızca “Varlık”ın görünen boyutunu verir, görünmeyen boyutunu vermez. Oysa Merleau-Ponty’ye göre, böyle bir resim algısı ile ortaya çıkan tablo yapay bir resimdir. Asıl olan “Varlık”ta görünmeyi ortaya koymaktır. Resimde derinlik bize “Varlık”ın görünmeyen boyutunu verir. Derinlik ile *tende* de olduğu birbirini saklayan, birbirinin arkasında olanları, görmediğim nesneleri görürüm. Başka bir deyişle derinlik, “... bize hakiki nesnenin yokluğunda hakiki nesnenin yaşamda nasıl görüldüğünü gösterir. ...”³⁶⁵ Şeyler birbirinin sınırını derinlik ile aşarlar. Onun sayesinde nesneleri birbiri dışında görürüm. Zaten görünsün görünmesin her nesne birbirinin dışındadırlar. Bu görüş “Varlık”ta herhangi bir indirgemeye gidilmeyerek temellendirilemeyeceğinin de bir başka işaretidir.

Merleau-Ponty ontolojisinde derinlik, “... daha çok boyutların bir tersine çevrilebilirliğinin; her şeyin aynı anda olduğu, yükseklik, genişlik ve uzaklığın onda çıkarıldığı toptan bir ‘yerelliğin’; bir sözcükle, bir şeyin burada olduğunu söyleyerek ifade edilen bir hacimliliğin deneyimidir. ...”³⁶⁶. Merleau-Ponty bu tespitinin bir sonucu olarak derinliği Cézanne’ne de gönderme yaparak “Varlık”ın patlaması olarak tanımlar³⁶⁷. Merleau-Ponty, Descartes’in uzay kabuğunu derinlik ile kırar. Derinlik bedende olduğu gibi resimde de filizlenerek oradan “Varlık”ı açılır. O halde Merleau-Ponty’de derinlik, “Varlık”/yaşama nüfuz etmenin bir başka edimidir.

Merleau-Ponty’ye göre, Descartes’in uzam anlayışı kendisinden sonra Blaise Pascal (1623 – 1662) ve diğer Kartezyen filozoflarca Rönesans boyunca temsil edilerek resimde (sanatta) hâkim düşünce konumuna dönüşmüştür. Bunların hemen hemen hepsinde “düz izdüşüm”e dayalı bir resim anlayışı vardır. Düz izdüşüm “... Descartes’in sandığı gibi, düşüncemizi hep şeylerin hakiki biçimini yeniden bulmaya itmez ...”³⁶⁸ Böyle bir bakış açısı resmin dilini sabitler. Oysa resmin dili, ne “Varlık” tarafından, ne de doğa tarafından kurulmuş bir dildir. Hep kendini yeniden yapılandıran bir dildir. Bir şiir, bir tarih gibi andır. Ancak böyle bir dille “Varlık”ı yakalayıp resmedebiliriz. Böyle bir resmediş “Varlık”ın bilinmeyen boyutlarını ortaya

³⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.50.

³⁶⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.63–64

³⁶⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.64.

³⁶⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.54.

çıkarmaktır, bedenden dünyaya an be an geçiştir. O zaman resim, “Varlık”ın en doğru düşünülüp canlandırıldığı metafizik bir anlam ve tarihsel yaşamın kendisidir.

Merleau-Ponty’nin sanat görüşünde derinlik kadar renk ve çizgi de önemli bir yer tutmaktadır. Resimde renk doğada var olan renklerin bir görüntüsü değildir. Renk bir boyuttur. “Varlık”ta kendinden kendine özdeşlikler, farklar, maddesellik, herhangi bir şeyler yaratan bir dokudur. Başka bir deyişle resimde renk, “beynimizle evrenin bulunduğu yer”dir³⁶⁹. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, uzay gibi tek başına renk de “Varlık”ın görünürün reçetesi değildir. Çizgi ise, “... klasik geometride olduğu gibi, fonun boşluğu üzerinde bir Varlık’ın belirmesi değildir; modern geometrilerde olduğu gibi, önceden varolan bir uzaysallığın kısıtlanması, ayrılması, değişime sokulmasıdır.”³⁷⁰. Çizgi de tek başına “Varlık”ın görünürünü veremez. “Varlık”, ancak derinlik, renk ve çizgi ile birlikte dile gelen bir resimde bize hakikatin kendisini, “Varlık”ın ne olduğunu verir. Bizi onunla yüzleştirerek “Varlık”ın iç canlılığını gün yüzüne çıkarır.

Merleau-Ponty, tablodaki canlılık ile heykel, sinemadaki devinim ve fotoğraf resmi arasında bir bağıntı kurarak onlarda herhangi bir iç canlılığı verip vermediği noktasında sorunu ontolojik zeminde tartışır. Ona göre ressamın portresi gibi heykelde de “Varlık”ın bir iç canlılığı vardır. Örneğin Auguste Rodin (1840 – 1917)’in *Çömelmış Kadın* ya da *Düşünen Adam* heykellerini düşünelim. Rodin bu heykellerinde kolların, bacakların, gövdenin ve başın her birinin başka bir anda alınarak bedeni hiçbir anda sahip olamadığı bir duruşta figürleştirerek bedenin kısımları arasında yapısal bir orantı kuran bir imge olarak karşımıza çıkmaktadır. Tuval üzerinde olduğu gibi bronz üzerinde de sanki yalnızca birlikte olanaklı olmayanlar arasında bir karşılaşma, bütünlük sağlayabilmiştir. Tüm organlarıyla beden, “Varlık”ın hakikatini bedenin birliğinde yakalayabilmiştir. Beden uzayın üstünden değil, sürenin üstünden akıp gider, adeta patlayarak kendini açınlar ve tarih düşer. Tablo gibi heykelin iç uyumsuzluğunda bile bir devinim vardır. “Onun hareketi, bacaklar, gövde, kollar, baş arasında, belirli bir gücül odakta, önceden tasarlanan bir şeydir, ve ancak daha sonra yer değiştirme olarak patlar. ...”³⁷¹ Sinemada tablo ya da heykel gibi devinimi verir, ancak, onun devinimi yapay bir devinimdir. Uzaysal bir zamanı verir süreyi veremez. Yer değiştirmeyi bile

³⁶⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.64.

³⁷⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.71.

³⁷¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.72.

taklit ederek verir. Örneğin ağır bir çekimi düşünelim. O bile heykelde varolmadığının aksine nesneler arasında bir yosun gibi yüzen ve kıvıldamayan bir beden verir. Bu yapısıyla sinema algı deneyimine güzel bir örnektir³⁷². Aynı biçimde bir fotoğraf makinesinin çekmiş olduğu herhangi bir fotoğraf bile “Varlık”ın iç canlılığını, görünürün görünmezini veremez. Merleau-Ponty, fotoğrafın “Varlık”ta zamanı donuklaştırdığını Robin’den bir alıntı yaparak açıklar: “... ‘Doğru olan sanatçıdır, yalancı olan fotoğraf, çünkü gerçeklikte zaman durmaz.’ Fotoğraf zamanın itişinin hemen yeniden kapadığı anları açık tutar, zamanın öteye geçmesini, sınır aşmasını, “dönüşmesi”ni yıkar – ki bunları, tersine, resim görünür kılar, ...”³⁷³ Örneğin bir fotoğrafçının çektiği şaha kalkmış atlar ile bir ressamın yaptığı şaka kalkmış atlar tablosunu düşünelim. Ressamın yaptığı tabloda atlar, “... kendi içlerinde ‘burayı terk etme, oraya gitme’ durumuna ...”³⁷⁴ sahip iken fotoğrafçının çektiği fotoğrafta böyle bir durum söz konusu değildir. Fotoğrafta atlar sanki bir boşlukta düşecek gibi durmaktadırlar. Bunun nedeni ressamın resme derinliği, rengi ve çizgiyi orantılı bir biçimde dağıtmasıdır, nesneyi/“Varlık”ı içyapısıyla canlı tutmasıdır. Fotoğraf makinesi ressam gibi bunları yakalayamaz, ancak yapay ışık vererek bu açığı kapatmaya çalışır. Ancak buna rağmen fotoğrafta zaman donuktur, sürenin akışı yoktur. Resim, devinimin dışını değil, adeta onun gizli sayılarını arar. Çünkü resim ve heykel zamanın dışında değildir, daima tensellikte bir süre olarak akıp gitmektedir. Demek ki, resimde ten, hatta her nesne, dünya bile kendi dışında varlığa gelerek parıldamaktadır, kendini göstermektedir: “... Her ten, hatta dünyanınki bile, kendi dışında parıldamaktadır. ... resim asla zamanın tamamıyla dışında değildir, çünkü daima tenseldedir.”³⁷⁵ Çağlara ve ekollere göre bu değişmez.

Merleau-Ponty plastik sanat türlerinden olan resim ve heykel kadar müzik ile şiir ve roman gibi diğer edebi sanat türleri ile beden/dünya arasında da sıkı bir bağıntı kurar. Ona göre müzik, mutlak bir işitsel duyular öbeği değildir, dünyadan bir başka dünyaya açılmaktadır. Merleau-Ponty *Algılanan Dünya* adlı metninde bu durumu şöyle anlatır: “... Bununla birlikte müzik salt bir işitsel duyular öbeği de olmasa gerek: seslerin içinden bir tümce çıktığını, tümceden tümceye bir bütün, Proust’un dediği gibi

³⁷² Merleau-Ponty, M., Agy., s.72 ve Aynı Yazar, AD, s.65.

³⁷³ Merleau-Ponty, M., GT, s.73.

³⁷⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.73.

³⁷⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.73.

en sonunda da bir dünya çıktığını görürüz ...”³⁷⁶ Merleau-Ponty’de bu dünyaya geçebilmek için yapılması gereken tek şey dinlemektir. Ancak içimize kapanmadan, anılarımıza ve duygularımıza dönmeden, işin içerisine besteciyi, konserin verildiği yeri ve ya herhangi bir nesneyi bile karıştırmadan dinlemek. Şeylere bakarken algı düşlerimizi nasıl işin içerisine karıştırmıyorsak aynı o biçimde dinlemek. Şiir de gündelik konuşmada olduğu gibi şeyleri kısa yoldan göstermek ya herhangi bir şey üzerine birtakım fikirlerin belirtilmesi değil, “... şeyleri “tanıdık” halleriyle veren alışıldık adlarının yerine” farklı deyimler koyup o şeyin temel yapısını betimler, “böylece bizi o şeyin içine girmemizi zorlar. ...”³⁷⁷ İnsanı araçsız olarak dünyaya açınlar. Çünkü “... algılanan şeyde olduğu gibi şiirde de biçim ile zemin, sunulan ile sunulanın göze görünme tarzı birbirinden ayrılmaz. ...”³⁷⁸ Roman ise bir fikirler ve tezler toplamı değil, duyumsanan bir şey biçiminde varolur. Hatta belli bir zaman anına değil zamansal gelişimi içinde algılanması gereken bir şey, “belleğimizde bir fikirler bütünü değil, o fikirlerin amblemini ve parafını bırakan bir şey”dir³⁷⁹.

Merleau-Ponty yaşamın kendisini herhangi bir müdahale ve işlem yapılmadan olduğu gibi aktarılmasına ve “Varlık”ın doğrudan yakalanmasına Bergson sanatını örnek verir. Bergson, bir yandan bütün bir “Varlık”ı canlı görürken, öbür yandanda da bu canlılığı, “bireysel kıvrıla kıvrıla gidişi” doğru bir biçimde sanata aktarabilmiştir. Onun için de sanat, Merleau-Ponty’de de olduğu gibi adeta “her şeyin anahtarını” vermektedir. Ancak Merleau-Ponty’ye göre, Bergson bu tespitinde isabetli olmasına rağmen bu düşüncesini ortaya koymada biraz çekingen davranmıştır³⁸⁰.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty’de sanat, bir uzayla dış dünyanın bileşimi ve bağıntısı değildir. Aksine sanat, ressamın yaptığı gibi derinlik, uzay, renk ve biçim adları altında aradığı içsel canlılıktır. Bu içsel canlılıkta görünüşün parıldayışıdır. Her yapıtıyla insanın gerçek anlamda bir bütün beden olarak algılanan dünyanın, yaşanan dünyayla birlikte bir “kültür dünyası”nın içine sokar³⁸¹. Sanat vasıtasıyla “Varlık” kendisini, kendi anlamını açığa vurur, insanı “dünyanın teni”yle yüzleşmesini sağlar. Bu da ancak ressamın ontolojik formülü olan derinlik, renk, biçim, çizgi, devinim, fizyonomi durumlarıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Filozof gibi ressam da “... Varlık’ın

³⁷⁶ Merleau-Ponty, M., AD, s.65.

³⁷⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.66.

³⁷⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.67.

³⁷⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.67–68.

³⁸⁰ Merleau-Ponty, M., GT, s.68.

³⁸¹ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.66–67 ve Aynı Yazar, AD, s.68.

bir tek ve aynı ağına bağlanmış ...”tır³⁸². Sanat tenselde gerçekleştiğinden asla zamanın dışında değildir. Buna rağmen sanatta tam bir tamamlanmışlık söz konusu değildir. Zaten sanatta ontolojisi gereği tam bir tamamlanmışlık söz konusu olamaz. Örneğin her resim, bir resmi yeniden yaratarak yüceltir. Merleau-Ponty sanatta yaratma ve yüceltmeyi *Göz ve Tin*’de şu tümcelerle anlatır: “... Eğer hiçbir resim resmi tamamlamıyorsa, hatta hiçbir yapıt mutlak olarak tamamlanmıyorsa, her yaratı bütün diğerlerini değiştirir, bozar, aydınlatır, derinleştirir, doğrular, yüceltir, yeniden yaratır ya da önceden yaratır. Eğer yaratılan bir “elde edilmiş” değilse, bu, her şey gibi, geçtiklerinden değildir yalnızca, neredeyse bütün yaşamlarının kendi önlerinde olmasındandır da.”³⁸³ Onun bu sözlerinde bile açıkça Bergson’un sanat ontolojisinin, “Varlık” ile sanat bağıntısının derin izleri görülmektedir. Böylelikle Merleau-Ponty, sanatta somut bir olgusalılık olan resim üzerinde yoğunlaşarak, dünyada “Varlık”ın beden-özne düşüncesini desteklemek için kullanır. Onun, beden-özne ile demek istediği daha önce de vurguladığımız gibi öz-beden birliğidir. Ona göre modern bilim ve felsefe bu birliği göremeyerek, her şeyi dış dünyaya indirgeyerek ya da onun algısıyla görmeye çalışmıştır. Filozof ile ressam ve diğerlerinin bu ortak “hakikat”i, duyumsanının, hissedilirin ötesine yer alan “Birlik”e ve “Aşkınlık”a açılma değildir, tam tersine gören ile görünenin kesişmesidir. Yani bu her ikisinin ortak ontik kökteki devinimi, “Varlık”ın kendisiyle, hakikatiyle yüzleşmektir. Onun için bu hakikat, kökensel ten’in hakikatidir; gören ile görünenin kesişmesinin, görünür ile görünmez iç içeliğinin hakikatidir. Kısaca Merleau-Ponty’nin sanat ve beden ilişkisinde yapmak istediği şey, sanatta da felsefede olduğu gibi “Varlık”ı nüfuz edilebileceği, ancak bu nüfuz edilebilirliğe rağmen modern bilim ile doğal algının, insanı bundan nasıl alıkoyarak onu gerçek dünyadan koparıp attığını varoluşsal ontik bir dille göstermek isteğidir.

³⁸² Merleau-Ponty, M., GT, s.79.

³⁸³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.81.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNİN VAROLUŞSAL AÇILIMLARI VE COGİTO ONTOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ

“... Bundan böyle, bedenim başkalarının bedenlerinden alınmış parçalar taşıyabilir; aynı biçimde, benim tözüm onlara geçer; insan, insan için aynadır. ...”
(M. Merleau-Ponty, OE, ss.33–34)

“... Bir bilinç olmak ya da bir deneyim olmak, dünyayla, bedenle ve başkasıyla içeriden bir iletişim kurmak, onların yanında olmanın yerine onlarla birlikte olmaktır. ...”
(M. Merleau-Ponty, PP, s.113)

“... dünya çevremdedir, karşımda değil ...”
(M. Merleau-Ponty, OE, s.59)

3.1. MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNİN VAROLUŞSAL AÇILIMLARI

Merleau-Ponty, beden ekseninde ontolojisini ortaya koyduktan sonra, bedenden dünyaya bir açılım yapar. Daha öncede belirttiğimiz gibi onun ontolojisinde dünyaya açılımı sağlayacak olan nesne, ontik-epistemik gelişimi tamamlamış bir varlık olmalıdır. Beden iç haliyle sürekli bir oluş içerisinde olmasına rağmen böyle bir varlıktır. Çünkü o, sürekli bir oluş içerisinde olsa da sınırları ve tanımı belirlenmiş bir mevcudiyettir. Bu nedenden varoluşsal fenomenolojik bir eksenle dünyaya açılımı gerçekleştirecek olan biricik varlık bedendir. Merleau-Ponty ontolojisinde *Ben/varoluş* bir nesne olmamasına karşın, onun çevresinde olan dünya bir nesnedir. Bu nesnenin varoluşsal-ontolojik açılımı bize “Varlık”ı verir. Böylelikle “Varlık”, bir yandan varoluşsal-ontolojik bir çizgide kendini gösterirken, öbür yandan da bu açılımla ortaya çıkabilecek ya da onun akışı önünde bir engel olarak duran sorunlar da çözümlenmiş olur. Başka bir deyişle aşağıda da ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi Merleleau-Ponty’de bedenden dünyaya geçiş varoluşsal-ontolojik düzlemde gerçekleşen fenomenolojik bir geçiştir. Bu geçiş Husserl’de olduğu gibi transandantal bir bilinçle değil, “öz beden”in yönelmişliğiyle gerçekleşen bir yönelmişliktir. Bedeni (insan), dünya içerisindeki somut yapısından ayrı düşünmek olanaklı olamayacağından, yani beden dünya içinde bir varlık olduğundan, dünyaya açılma onun üzerinden gerçekleşecektir. Bu yüzden Merleau-Ponty’de *varoluş*, ne transandantal bir bilincin, ne de bedenin önsel bir önceliğidir.

3.1.1. Ben–Başkası–Dünya: Kendim–İçin–Varlık, Başkası–İçin–Varlık ve Dünyada Varlık

Merleau-Ponty ontolojisinde beden kendi halinde otonom bir varlık, dünyanın merkezi değildir. Aksine şeylerle birlikte aynı kumaştan yapılmış bir varlık olarak dünyaya açılan bir kapıdır. Tek başına bir anlamı yoktur, öteki bedenler ve dünyayla birlikte anlam kazanır. Beden, “Varlık”ın prototipi olduğundan, “Varlık”a yönelim bilincin değil onun aracılığıyla gerçekleşir. Beden, ancak *Ben*, başkası ve dünya ile birlikte bir varlıktır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da “... Bir bilinç olmak ya da bir deneyim olmak, dünyayla, bedenle ve başkasıyla içeriden bir iletişim kurmak, onların yanında olmanın yerine onlarla birlikte olmaktır. ...” diyerek dile getirir¹. Bu tümcede de açıkça görüldüğü üzere Merleau-Ponty felsefesinde *Ben*, başkası ve dünya biçiminde gerçekleşecek olan üçlü varoluşsal ontolojik açılımlar onun felsefesinin bir sonucu olarak değil, aksine felsefesinin temel eksenini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üçlü varoluş bir anlamda varoluşsal dönüştürme işlemidir. Bu dönüştürme işlemi benden bilince ya da bilinçten bene veya benden doğaya ya da doğadan bene değil de beden, başkalarına, nesnelere ve dünyaya yönelmişliği sayesinde gerçekleşir. Bu yüzden varoluşumuz, önce bedende sonra da dönüştürdüğümüz bu üçlü olgusal bir durum üzerinde temellenip gerçekleşir, anlam ve değer kazanır. Böyle bir varoluşsal ontolojinin bir sonucu olarak yaşamak, yalnızca sınırları önceden çizilmiş olan bir çevrede değil, beden, kendi kurduğu başkalarıyla birlikte bir arada olabileceği “küresel dünya” üzerinde yaşamaktır².

Merleau-Ponty’de varoluş, “kendim-için-varlık” konumu değildir, tam tersine beden, bir dünyada olmasından dolayı, en başından itibaren başkasına ve dünyaya açıktır. Bu yüzden onda varoluş, Sartre gibi varoluşçuların aksine, hem merkezci hem de merkezkaç bir devinimdir. Bu devinimi o, *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Duyum yönelimseldir, çünkü duyulur olanda bana kesin bir varoluş ritmi önerilmiştir – uzaklaşma ya da yakınlaşma, – ve böylece bana esinlenmiş olan varoluş biçimi içinde bana kaygan bu önerme seyrinde verilen, bana önerilen bu varoluş biçimine kendimi bırakarak dışsal bir varlıkla bağ kurarım; kendimi ona açarak ya da kapatarak ...”³ Örneğin fizyolojik gereksinimlerim dışı yönelik devinimlerimi

¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.113.

² Merleau-Ponty, M., Agy, s.102.

³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.247.

hızlandırırken, psikolojik gereksinimlerim bunları yavaşlatabilir ya da “... yeşil renk dışı yönelik hareketleri hızlandırırken, kırmızı renk bunları ...” yavaşlatabilir⁴. Böylelikle beden aracılığıyla varoluşum başkalarınıninkine ve dünyaya determinist ya da mekanik olmayan bir yönelmişlik içerisinde gerçekleşen bir devinimle açılır. O zaman Merleau-Ponty’de varolmak, “öznelerarası” bir konum olarak, *Ben*’in başkaları ve dünyayla birlikte fiziksel, kültürel ve toplumsal dünya ile bir “bağlantı” ve “iletişim” halinde olmaktır. Bu bağlantıdan hareketle o, *Ben*, başkası ve dünya arasındaki ortak noktaları vurgular. Aşağıda ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi ben-başkası-dünya sistemini hem “*Ben*”i hem “Başkası”nı hem de “Dünya”yı ortadan kaldırmayacak ya da birbirlerine indirgemeyecek biçimde varoluşsal ontolojik bir zeminde hep bir olumlama ve karşılıklı sıkı bir bağıntı içerisinde ele alır.

3.1.1.1. Ben ve Kendim-İçin-Varlık

Merleau-Ponty ontolojisinde *Ben*, mutlak fenomenin adıdır. O, “ben, mutlak kaynağım” derken kendisini Husserl’den itibaren gelen geleneğin içerisine bırakır. Ancak onun ontolojisinde *Ben* hiçbir zaman bütünüyle bir *Ben* değildir, tamamlanmamıştır. Zaten Merleau-Ponty’ye göre, bedende bir algı sorunu ortaya çıkıyorsa bu, *Ben*’in tamamlanmamış bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. *Ben*’de kişisel-olmayan ya da kişisel-öncesi bir boyut vardır. Bu boyut *Ben*’in aynı zamanda ontik köküdür. Filozof *Ben*’in bu ontik kökü üzerine davranışçı psikoloji ya da Gestalt psikolojinin algısıyla düşünemez. Örneğin “Göğün mavisini bütünüyle görüyorum” ya da “İki kere iki dört eder” gibi yaşamımı kesin olarak onaylamaya/onaylatmaya karar veremem. Herhangi bir kişi, benim algımda verilmiş olan bir deneyimi, aynı kendi görüşü gibi deneyim eder. “... Mavi rengi görüyorum, çünkü renkleri duyumsuyorum ...” ya da yaratıcı bir matematikçi olarak “Varlık”ı yakalayıp onun hakkında karar veriyorum denilse de bunları tamalgı olarak gerçekleştiremeyiz⁵. İçimde biri algılıyor olmadığından ben, “Varlık”ı her şeyiyle, bütünüyle algılıyorum diyemem. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle anlatır: “... Eğer algı deneyimini tam olarak çevirmeyi isteseydim, bende biri algılıyor demek gerekirdi, ben algılıyorum değil. ...”⁶ Yani algılayan ben değil, her şey bende algılanıyor. Bu

⁴ Gökyaran, E., Agm., s.55.

⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.249.

⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.249.

yüzden *Ben*, öncelikle her deneyiminin öznesi değildir. Örneğin ben, ne kendi doğumumun, ne de kendi ölümümün gerçek öznesiyim. Başka bir deyişle *Ben*, kişinin yaşadığını ileri sürdüğü tüm deneyimleri tam olarak yaşayamaz. *Ben*, her zaman gören, duyumsayan, algılayan, ölümü yaşayan değildir. Ne herhangi bir duyum, ne de ölüm öznesinin *Ben* olduğu kişisel deneyimleridir. Gerçek *Ben*, doğum ve ölüm sınırlarının ortadan kalktığı varlıktır. Doğulduğunu ve öldüğünü bilirim fakat kendi doğum ve ölümümü deneyemem. Doğum da ölüm de ancak kişisel-öncesi bir konum veya ufuk olarak deneyimlenebilir. Duyum yoluyla dünyaya açılırım, verili bir yaşamın varlığını bulgularım. Bu yüzden *Ben*, dünyanın/“Varlık”ın merkezi değildir. Çünkü kişisel varoluşum, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Ancak bu kuşatılma *Ben*’in varlığının dışlanması ya da onun ontik gerçekliğinin üzerinin örtülmesi değildir. Yaşadığım, seçim yaptığım dünyanın ötesinde, dünyada olmakla *Ben*’i önceleyen, dünyaya kendini açmış ve onunla eş zamanlı kılınmış bir başka *Ben* bulunur. Böyle bir bulunmuşluğundan dolayı bedenim, bir organizma, bir canlılık, bir yaşam olarak dünyaya kişisel-öncesi bir katılma, *anonim* ve genel bir varoluştur⁷. Bu varoluşun zorunluluğu içinde *Ben*, kendini, ne duyumlarıyla, ne de dış dünyanın verileri ya da yaptırımlarıyla hiçbir biçimde sınırlamayıp, durmaksızın bir yönelmişlik içerisinde kendini başka *Ben*’lere ve dünyaya açar. Bu açınlamada *Ben* karşısındaki *Ben*’leri engellemeye değil, onlarla birlikte kendini tamamlayarak yapar. Tamamlanmamış bir *Ben*’in karşısında tamamlanmamış bir *Ben* durur. Bunun gibi tamamlanmamış bir öznenin karşısında da “tamamlanmamış bir özne durur”⁸. Böylelikle bedenin dünyaya katılımı ve yönelmişliği bu varoluşluğu ile yaşamda öncelenir ve güçlenir. O halde Sartre’ın ileri sürdüğünün aksine “... ben, katılımım olmadan dünya ile ilkesel bir sözleşme yapmış olan bedenim dolayısıyla, varolmaya mahkumum. ...”⁹ Böylelikle Merleau-Ponty’de *Ben*’in varolması Sartre’da olduğu gibi daha çok politik bir içerik ve söylem ile değil de beden ontolojisinin bir sonucu olarak varoluşsal ontolojik bir zeminde öncelenip temellendirilir.

Merleau-Ponty felsefesinin bir idealizmle suçlanmasının nedeni, tamamlanmamış *Ben* düşüncesine sahip olmasıdır. Onu idealizmle suçlayanlara göre, tamamlanmamış *Ben* de idealizm gizlenmiştir. Tamamlanmamış *Ben*’de görünüşte bir

⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.99.

⁸ Descombes, V., Agy., s.75.

⁹ Gökyaran, E., Agy., s.48.

idealizm saklı olsa da Merleau-Ponty felsefesi, ne idealist bir felsefedir, ne de felsefesinde herhangi bir idealizme varmıştır. Burada tamamlanmamış *Ben*'den kasıt, fenomenolojinin bir gereği olarak, “beden”in dünyaya/“Varlık”a doğru bir yönelmişlik içerisinde olmasıdır. O, felsefesinin hiçbir evresinde hangi koşul ve durumda olursa olsun nesneyi özneye indirgemediği gibi nesne karşısında da özneyi yüceltmez; Husserl gibi bir bilinç felsefesi yapmaz. Aksine Merleau-Ponty özneyi aşabilmek için, özne ile nesneyi *Ben* de özdeşliğe tabi tutmuştur. Bu nedenden dolayı Merleau-Ponty’de *Ben*, kişisel-olmayan bir özne barındırır. Örneğin “ben görüyorum”, “ben başlarım” “ben doğdum” ve “ben ölürüm” değil, “biri görür”, “biri başlar” “biri doğar” ve “biri ölür” gibi. Demek ki, Merleau-Ponty felsefesinde *Ben*/özne, kendini Sartre anlamında mutlak bir bireyselleşme ya da özgürleşme ilkesi olarak değil, varoluşsal ontolojik bir ilke olarak dünyaya açılır. Zaten onda toplumun, kültürün ve tarihin olanaklı kılınması da ancak böyle bir ilkeyle gerçekleşebilmektedir. *Ben* sayesinde tarih, onaylama ve indirgeme makamından anlama/anlamlandırma makamına dönüşür.

Merleau-Ponty ontolojisinde *Ben* daha öncede dile getirdiğimiz gibi tek başına bir iç hal varlığı değildir. Dünya ile sürekli bir alış-veriş içerisinde. Dış dünyaya doğru sayısız yönelişler içerisinde. Bedenin sürekli bir yönelmişlik içerisinde olması onun varoluşunu güçlendirir. Aynı zamanda da içerisinde bulunmuş olduğu mevcut durumu kendi lehine güçlendirir. İşte beden “... içinde bulunduğu “durumlar” mevcut olduğu için vardır. Ama bu durumlar onun kendi müdahalesi neticesinde bir anlam kazanır. ...”¹⁰. Hem *Ben*’in hem de dünyanın anlam kazanmasında bağı *yönelmişlik* sağlar. *Ben* kendisinin dışında olan öteki *Ben*’ler ve diğer nesne ve konularla *yönelmişlik* sayesinde bağıntı kurar. O halde Merleau-Ponty felsefesinde *Ben*, öznenin sürekli bir başka şeye doğru var olduğunu ve onlar gibi kendini varoluşsal ontolojik tamamlama göstergesidir. Başka bir deyişle onda *Ben*, iç dünya ile dış dünya arasındaki kopukluğun öncelikli olarak varoluş zemininde değil de, ontolojik zeminde ortadan kaldırılarak, öteki *Ben*’lere açılan alandır.

Merleau-Ponty’ye göre *Ben*, biyoloji, fizyoloji, zooloji, psikoloji, sosyoloji, tarih gibi bilimlerin alanlarına giren bir canlı varlık, insan ya da bir bilinç değildir. Ontolojik gerçekliğim gibi varoluşum da kendi önceliklerimdendir, fiziksel ve toplumsal çevremden kaynaklanmaz. Geniş bir çevremi, ontik ufku kendim için vareden

¹⁰ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.39.

“ben”imdir. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... ben, zoolojinin, toplumsal anotiminin ya da tümevarımsal psikolojinin, tarih ya da doğa ürünlerinden tanıdığı tüm karakterlerle birlikte, bir “canlı varlık”, hatta bir “insan” ya da “bir bilinç” değilim; ben, mutlak kaynağım, varoluşum kendi öncellerimden, fiziksel ve toplumsal çevremden kaynaklanmamakta, onlara doğru gidip, onlara dayanak olmaktadır; yeniden ele almayı seçtiğim bu geleneği ya da bakışımı kat edebilmek için orada bulunmadığımda, benimle olan mesafesi –bir özellik olarak ona ait olmadığından– yitip gidecek olan bu ufku kendim için var eden (demek ki sözcüğün benim için sahip olabileceği tek anlam da var eden) benim. ...”¹¹ Böylelikle Merleau-Ponty’de fenomenoloji felsefesinde olduğu gibi varlığımın kendim için taşıyabileceği biricik anlam öncelikle *Ben*’den gelmektedir. Ancak *Ben* mutlak bilinçsel bir öge değil, ontolojik bir köktür. Bu yüzden *Ben* kendini sıkı bir yönelmişlik ilkesi içerisinde “kendim-için-varlık” ilkesine dönüşerek dünyaya açılmaktadır.

Merleau-Ponty ontolojisinde *Ben*, dünyanın bir ögesi ya da herhangi bir aşaması değildir. Ona göre bugün insanın dünyadaki konumu anlaşılamıyorsa bunun nedeni, insanı dünyanın bir ögesi ya da herhangi bir aşaması olarak görülmesidir. Merleau-Ponty insanla ilgili böyle bir anlayışın oluşmasını *Phénoménologie de la perception*’da felsefeden önce modern bilime ve onun naif ve ikiyüzlü görüşlerine bağlar: “... Beni dünyanın bir ögesi ve aşaması yapan bilimsel görüşler, her zaman için naif ve ikiyüzlüdürler, çünkü anmaksızın bu başka görüşü, öncelikle dünyanın benim çevremde konumlandığı ve benim için varolmaya başladığını öne süren bilincin görüşünü belli belirsiz dile getirirler. ...”¹²

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty felsefesinde *Ben*, ne iç dünyayı, ne de dış dünyayı yadsır. Aksine *Ben*, her ikisini birbirine indirgemeyerek iç dünya ile dış dünya arasında “öz beden” temelinde kurulan bir bağıntı ve birliktir. İşte “öz beden”in yönelmişliği sayesinde gerçekleşen bu bağıntı ve birlik *Ben* de *varoluş* olarak karşımıza çıkar. *Ben*, kendini bedende temsil edip göstermesinden dolayı, beden, kendi-için-varlık’tır. Kendi-için-varlık, dünyada değildir. Bedenin her yerden ve şeyden önce dünya içinde olması ontolojik bir zorunluluktur. Ancak kendi-için-varlık, dünyada anlam kazansa da, hatta dünyanın merkezi olsa da dünyanın aşılamaz anlamı ve merkezi değildir. Yani *Ben*, dünya-içinde olmakla kendi kendisinin ya da başkasının onun

¹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.III.

¹² Merleau-Ponty, M., Agy., s.III.

ötesine geçilemeyecek bir engel değildir. Başkasının ve dünyanın anlaşılması *Ben*'in anlaşılmasından geçer. Bu açıdan bedenin başkasına ve dünyaya karşı bir önceliği vardır. Bu öncelik varoluşsal ontolojik bir öncelik değil, epistemolojik bir önceliktir. Çünkü dünyaya/“Varlık”a geçiş bedenle olmaktadır. Bu yüzden *Ben*, dünyada “kendini-önceleme”yi varoluşsal olarak barındırır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'da “... Her varoluş, ancak, onun doğal ayırımı üzerine oturmuş ve işsiz güçsüz kaldığı zaman başkalarının kesinliğini aşmaktır. ...”¹³ diyerek dile getirir. Bu varoluşsal aşmayı *Ben*, kendim-için-varlık'a dönüşerek gerçekleştirir. Bu dönüşüm kendisinin de vurguladığı gibi Sartre varoluşçuluğunda olan *başkasını* olumsuzlama ile gerçekleşen bir dönüşüm değil, tam tersine *başkasını* onaylama ile gerçekleşen bir dönüşümdür¹⁴.

Merleau-Ponty'ye göre, kendim-için-varlık, bizi şeyleri görmeye bırakır; bedenimin başka bedenleri bir varoluş olarak fark etmesini sağlar. Onunla bir başkası aynı mekânda karşılaşmadan onun varlığı “saf görme” olarak gerçekleşir¹⁵. Böyle bir görme davranışçı psikolojinin görmesi (algısı) değil, bedenimin görmesidir. Merleau-Ponty'nin, bedeni kendim-için-varlık olarak ele almasıyla ampirik ben ile transandantal ben arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmıştır. Onda bu ontik ilişki mutlak bir karşıtlığa dayalı bir bağıntı değildir. “Varlık” ve hiçlik ilişkisinde olduğu gibi bedenden hareketle olumsuzda olumlamadır. Bunun sonucu olarak düşünen ben bedenli özneye dönüşür. Kişisel varoluş olurum. Ancak kişisel varoluşum kişisel olmayan bir dünya ile kuşatılmıştır. Bu dünya *Ben* değil, benden önce varolan bedenimdir, yani kendim-için-varlık'tır. Varoluşsal ontolojik bir önceliğe sahip olan bedenim, seçtiğim ve eylemde bulunduğum dünyanın berisinde, çoktan dünyada olmayı seçerek beni önceleyen, kendini dünyaya ve şeylere açmış, dünyayla eşzamanlı kılınmış bir başka *Ben*'dir. Bu yüzden bir organizma olarak bedenim, dünyaya kişisel-öncesi bir katılmadır, *anonim* ve genel bir varoluştur¹⁶. O halde ben olmadan bedenimin dünyayla yapmış olduğu ilkesel bir sözleşmeyle dolayısıyla varolmaya mahkûmumdur. Burada Sartre'ın “özgürlüğe mahkûmuz” sözü ilkesel olarak varoluşsal ontolojik bir zeminde öncelenerek “varolmaya mahkûmum”a dönüştürülmüştür.

¹³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.414.

¹⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.99.

¹⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.108–109.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.99.

3.1.1.2. Başkası ve Başkası-İçin-Varlık

İkinci Bölüm’de “Görünürün Görünmezi: Beden” başlığında da tartıştığımız gibi beden, kendi varlığının bilincine yalnızca kendi varlığı ile değil, ancak bir dünya içerisinde başka bedenlerle birlikte varabiliyor. Başkaları bedeni anlamlandıran, onda bir farkındalık duygusu, hatta varoluşsal ontolojik bir ayrıcalık yaratandır. *Ben*’in ontolojik gerçekliği başkalarının ontolojik gerçekliği üzerine dayanırken, başkalarının ontolojik gerçekliği de *Ben*’in ontolojik gerçekliğini desteklemektedir; adeta birbirlerini tamamlayarak varlığa gelip varoluşlarını kazanmaktadırlar. Bu nedenden *Ben* için başkasının fenomeni reddedilemez bir gerçekliktir. *Ben* yalnızca kendi varoluşu ile değil, başkasının varoluşu ile vardır¹⁷. Yalnızca kendisiyle değil, onunla birlikte varlığı okur, anlar ve anlamlandırır. Bir anlamda *Ben*’in varlığı değil, başkasının deneyimi bize *varoluşu* verir. Bu bakış açısının bir sonucu olarak Merleau-Ponty için, kendi deneyimimizle birlikte başkasının deneyimi, her açıdan solipsizme düşmeden varoluşsal ontolojik bir ekseninde solipsizmden kurtulmak demektir.

Merleau-Ponty başkası-için-varlık’tan ne anlaşılması gerektiğini “öteki(lik)” sorunuyla birlikte tartışır. Onun ontolojisinde ötekilik, kendisinin farklılığı içinde kendisini algılayan *Ben*’in yaşanmış zamanında özne ya da nesneye dönüşmeksizin varlığını sürdüren “karşı-ben”dir. *Ben* ile “başkası” arasında varoluşsal ontolojik bir bağıntı vardır. *Ben* anlamını “başkası” ile kazanırken “başkası” da anlamını *Ben* ile kazanır. Özne olan *Ben* hiçbir koşul ve konumda “başkası”nı belirlemez. Yalnızca “başkası”nın gereksinimleri için tepki gösterebilir. Nasıl ki “kendim” olmam bir özne hali ise, “başkası”nın de “kendi” olması bir özne halidir. Yani “kendim olmak” “başkası”yla birlikte “... i halinde bir özne olmaktır ...”¹⁸. “Düşünürüm”, “Görürüm” veya “Algılarım” değil “Buradayım”, “Bir dünyadayım” durumudur. *Ben*, varoluş dünyasının ontik bir gerçekliği olduğuma göre, başkasının varoluşu ve varlığı benim varoluş ve varlığım kadar gerçektir. Merleau-Ponty bu gerçekliği *Phénoménologie de la perception*’da şu sözle dile getirerek sloganlaştırır: “... Bu gerçektir, biri var, bu, bir başkasıdır. ...”¹⁹

Merleau-Ponty, ontolojisinin doğal bir sonucu, hatta zorunluluğu olarak geliştirmiş olduğu “başkası” sözcüğünün kökeninde Husserl’in “Başkasının Beni”

¹⁷ Merleau-Ponty, M., CS, s.38.

¹⁸ Vasseleu, C., Agy., s.148.

¹⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.385.

deyimi yatar. Ona göre “başkası” hakkında sahip olduğumuz bilgi, ne denli görelî ve özgürlükten uzak olursa olsun, öznenin varoluşunda önemli bir unsurdur. “Başkası” benim varlığım kadar her şeyden önce anlamlı bir gerçekliktir. Yani “başkası” da benim kadar anlam yüklüdür. Merleau-Ponty, “başkası” hakkındaki bu bilginin dolayimsız niteliği üzerinde ısrarla durur. Çünkü her ikimiz de aynı gerçekliğin zemininde bir varlığız. Bu yüzden her beden başlı başına bir anlam, anlatım ve söz aracıdır. Her ikisinde de “... bir başkasının davranışının taşıdığı anlamın okunuşu dolayimsız algısal bir düzeyde –düzlemde– gerçekleşir. ...”²⁰. Merleau-Ponty’ye göre nasıl ki fenomenolojik bir refleksiyonla, algısal deneyimimde ben ile nesneyi içsel bir bağla birbirine bağlayan ve bana öncel olan bir varoluş tabanı keşfedip bedeni o zeminde temellendirmişsem, aynı biçimde başkasının algısında da benim bedenimi, yönelimlerimi, davranışlarımı, başkasınınakilere ve dünyaya bağlayan *anonim* bir varoluş bulurum. Çünkü bedenim hem başkalarıyla hem de nesnelerle iç içedir. Algının bedende ve nesnelerde sonlanmasından²¹ dolayı bedenim kadar başkaları da ontik bir gerçekliktir. Bu yüzden Merleau-Ponty, Kendim-İçin-Varlık kadar Başkası-İçin-Varlık’ı da ayrı bir kategori olarak düşünmez. Benim perspektifim ile başkalarınınkini birlikte katıldığımız tek bir dünyanın içinde birbirlerine indirgmeden ve herhangi bir ayırım yaratmadan tek bir dünya içinde toplar. Benim bedenim ile başkasının bedeni tek bir fenomenin ve *anonim* varoluşun tersi ve yüzü gibidir. Bu nedenden insan, yönelim, davranış ve algıyla ayrıcalıkların olduğu bir başka insan değil, başkalarıyla birlikte varolan ve yaşayan bir başkasıdır²². Bedenin böyle bir varlık kategorisi içerisinde olması onun kendine, başkasına ve dünyaya yabancılaşmasının önüne geçer. Böylelikle Merleau-Ponty’de insanın yabancılaşması sorunu Başkası-İçin-Varlık ile birlikte felsefesinin hemen başlangıcında sorun yaratmayacak biçimde varoluşsal ontolojik bir düzlemde çözümlenmiştir. O, bu duruma *Phénoménologie de la perception*’da çarpıcı bir örnek olarak çocukları verir. Ona göre başkasının algısı ve ara nesnel dünya çocuklar için değil, “... ancak yetişkinler için problem oluyor ...”²³. Çocukta başkasını ötekileştiren bir bilinç algısı, kesin sınırlar, bizde olan ötekileştirici bakışlar yoktur. Bu örnekte yaşanan durum yabancılaşmanın ontolojik bir konum olmadığını, aksine sonradan yapılan yapay kategorilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını gösteriyor.

²⁰ Bozkurt, N., Agy., s.82.

²¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.81.

²² Merleau-Ponty, M., Agy., s.406.

²³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.407.

Merleau-Ponty'nin ötekilik sorununu özellikle varoluşsal ontolojik bir zeminde tartışmasının nedeni, benim ve başkasının gerek birbirlerine gerekse dünya/"Varlık"a bakışlarında yapay olarak yaratılan bir ayırımı ontolojik bir düzlemde ortadan kaldırmak isteğidir. Merleau-Ponty'ye göre, Husserl'in de tespit ettiği gibi, Batı ontolojisinde *ötekilik* sorunu vardır ve alter ego bu ontolojide yapay bir aykırılık olarak ortaya çıkmıştır. Merleau-Ponty bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*'un "Ön Söz"ünde şöyle anlatır: "... Eğer başkası, benim için olan varlığımın ötesinde, gerçekten kendi içinse, hepimiz birimiz içinsek ve Tanrı için değilsek, birbirimize görünmemiz gerekiyordu ..." ²⁴ Her insan bir diğerrinin aynası, onunla aynı tözdense, birbirimize görünmez aykırıcı ve ayrılıkçı tözler, varlıklar değiliz. Benim ve *başkasının* aynı bir dışı vardır. Her ikisi de "kendi-için" varlıktır, kendi üzerime olan görüşüm, ötekinin kendisi üzerine olan görüşüyle aynıdır. Bu durumu göremeyen refleksif çözümleme ve ondan beslenen diğerr anlayışlar ya da bilim, ben ve *başkası* arasında görece bir ayrılık yaratmışlardır. Bu ayrılık sonucu "... *başkasının göreceği ben, benim de göreceğim o olmaz ...*" olmuştur. Oysaki "... Benim kendim dışım olmam ve başkasının da kendisi olması gerekir. ..." ²⁵. Çünkü her ikisinde (Ego ve Alter Ego) de yalnızca bireysel farklılık vardır, bu bedensel, özsel bir farklılık değildir. Kendi varoluşumun doğruluğu ve eminliği ancak *başkasının* varoluşunun doğruluğu ve eminliğinden geçer. Ontolojide yapay olarak yaratılan *ötekilik*, kendi kendimde mutlak olarak birey olmamı engeller. Benim bakışım gibi başkalarının da bakışı hem onları hem de beni bir insan olduğumun bilincini sunmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre, *cogito* şimdiye kadar *başkasının* algısının değerini azalttığından bunu sunamamıştır ve "beni, kendi kendimdeki düşünceyle" tanımlamaya kalkışmıştır ²⁶. Hatta beni yalnızca kendi kendine açık olduğunu söyleyerek farkında olmadan metafiziksel bir *ötekilik* yaratmıştır. Bu da insan gerçekliği üzerinde yapay bir ontolojik ayırımı ortaya çıkarmıştır. Oysa *Ben* gibi *başkası* de içi boş bir sözcük değildir. Merleau-Ponty, ontolojisinde "... Ötekinin boş bir sözcük olmaması için varoluşumun asla benim varolma bilincime indirgenmemesi ..." gerektiğini düşünür ²⁷. Ona göre, başkasını *Ben'e* indirgeme gibi durum varsa bunun kökeninde Kartezyen felsefesi yatar. Kartezyen felsefesi, *Ben* ve *başkasını* birer ampirik varlık olarak düşünerek her ikisini de yayalarla

²⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VI.

²⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VII.

²⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VII.

²⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VII.

devinim eden makinelerden başka bir şey olarak düşünmemiştir. *Ben*, her şeyi kuran bir bilinç olarak düşünülerek *Ben*'in karşısında başkası da bu duruma indirgenmişti. Bunun sonucu olarak da *başkası* mutlak bir nesne olamamıştı. Başkaların varlığına varoluş ile değil, duyu organlarına dayalı yargı ile varılmıştı. Descartes *Méditations*'ta bu süreci şöyle anlatır: "... Bir pencereden sokaktan geçene bakacak olsam, tıpkı balmumunu görüyor dediğim gibi sokakta insanlar görüyorum derim mutlaka, fakat o pencereden gördüğüm gerçekte nedir? Birtakım giysiler ve şapkalar. Oysa bunlar pekâlâ yay ve zembereklerle devinim eden yapay makineleri örtüyor da olabilirler. Fakat ben bunların insan oldukları yargısına varıyorum, böylece de gözlerimle gördüğümü sandığım şeyi aslında zihnimde yerleşik olan yargılama gücüyle anlamış, kavramış oluyorum."²⁸ Oysa *başkasının* varoluşu nesnel düşünce ile çözülemeyecek kadar ontolojik bir sorundur²⁹. Benim bedenim gibi *başkasının* bedeni de bilincin önünde bir nesne durumundadır. Her ikisi de aynı varoluş gerçekliğinden beslenirler.

Merleau-Ponty'ye göre refleksif çözümleme, *başkası* sorunundan tıpkı beden ve dünya sorununda olduğu gibi habersizdir. *Başkasını* adeta hiçlik'e indirgeyerek yersiz, bedensiz ve bireyiksiz görmüştür. Oysa ego ve alter ego, her ikisi birlikte "... zihinleri birbirine bağlayan doğru dünyada bir olurlar. ..." ³⁰ *Ben* ve ona bağlı olarak *başkası* birer fenomen olarak vardırırlar, ne bilincin bir ürünü ne de dış dünyanın bir garantisi ya da fenomenolojik bir betimlemeyle de varlığa gelmemişlerdir. Bu yüzden *başkasını* düşünmem için bir üst düzeyde bilince ya da üst düzeyde bilinçsel bir çabaya gereksinim yok. Her ikisi de birbirleri için erişilemez ve anlaşılabilir değildir. Çünkü her ikisinin de ontolojik koşulları aynı varoluşsal zeminden beslenmektedir. *Ben* ile *başkasının* aynı temelde varlık kazanmalarından dolayı ikisi arasında herhangi bir çatışma yoktur. Tam tersine ikisi arasında cezbedici bir girdap vardır: "... Algıladığım başka bedenin çevresinde, benim dünyamı kendine doğru çeken ve hatta cezbeden bir girdap oluşur. ..." ³¹ Benim dünyam *başkası* tarafından altüst edilmiş bir dünya değildir. Aynı biçimde *başkasının* dünyası da benim altüst edeceğim bir dünya değildir. Çevremdeki nesneler nasıl doğal olarak benim için tanıdıksa, *başkasının* bedeni de aynı biçimde bana bir tür aşinalık içinde belirir. Bu doğrultuda ben, *başkasının* özgürlüğünü belirlemediğim gibi *başkası* da benim özgürlüğümü belirlemez. Benim ve *başkasının*

²⁸ Descartes, R., *Méditations*, s.41.

²⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.401.

³⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VI.

³¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.406.

özgürlüğü ikisinin varoluşu ile ortaya çıkar ve anlam kazanır. O zaman her ikisi de birbirlerinin dünyasını altüst eden tehditler olmayıp, ancak, dünya içinde olmakla varoluşlarını yaşarlar ve birbirlerinin varlıklarıyla karşılıklı olarak anlam kazanırlar. Bu anlam da ben ve *başkası*nda bir fark yaratır. İşte ben ile *başkası*nı ayıran da bu anlam farkıdır, yoksa kökensel olarak ontolojik bir ayrıcalık içerisinde olmak değildir. Başkalarının varoluşu ve sözlerinin benim için bir anlam taşıması ben ile *başkası* arasındaki bu ontolojik anlamın yarattığı fark sayesinde. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l'invisible*'de şu tümceyle dile getirir: "... başkasının söyledikleri bana anlam dolu gelir, çünkü onun *boşlukları* ile benimkiler aynı yerde değildir. ..."³² Eğer *başkası*nın sözleri bende bir anlamsızlık yaratıyorsa bu, bilimin kültürel ve sosyal temelde yaratmış olduğu yapay belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu belirsizlik zamanla söz ve düşüncede de bir belirsizliğe neden olmaktadır. Tüm bunların sonucu olarak da *Ben* ile *başkası* arasında bir iletişim mücadelesi ve bir iletişim kesikliği yaşanmaktadır.

Merleau-Ponty'ye göre *başkası*, *Ben*'e eşzamanlılık içerisinde verilmiştir. Tıpkı şeyler gibi başkaları da *Ben* ve başkalarıyla iç içelik içerisinde *Ben*'e verilmiştir. *Ben*'in başkalarının oluşturduğu zemin üzerinde anlam kazanması gibi, başkaları da tüm başkalarının oluşturduğu zeminde belirir ve anlam kazanır. Ancak *Ben* gibi başkalarının varlığı da mutlak değildir. Her ikisinden birisi lehine ya da aleyhine bozulacak denge varlığın derinliği ve çok boyutluluğunu ortadan kaldırır: "... Başkası ne beni yargılayan bir yargıdır, ne de benim mutlak bir olumsuzlamamdır. Başkası, bana tümüyle yabancı, içinde kendimi yitireceğim bir evrene sahip olmaktan çok, beni başkalarına açabilecek, onlara katılımımı sağlayabilecek bir kapıdır."³³ Böylelikle Merleau-Ponty *başkası*nı mutlak bedensel bir varoluş olarak ele almış olur. *Başkası*nı benden ayırmaz, onu benden ayrı bir *varoluş* olarak düşünmez. Çünkü aşkınlığın alanı kişisel olamayan bir alandır, tamamıyla *anonim*dir. Onun için bu alanda ontik ya da varoluş olarak ayrıcalık yaratacak biçimde bir bireyselliğe, öznelliğe ya da *başkası*na yer yoktur. Ben ile *başkası* aynı deneyim dünyasında yer alır. Bu yüzden benim bedenim *başkası* için bir başkalık, *başkası*nın bedeninin de benim için bir başkalık taşır. Hiçbir koşul ve durumda hem beni *başkası*na hem de *başkası*nı bene indirgenmez. Her ikisi de birbirlerinin varlığını yakından hisseder. Filozofumuz bu görüşünü *Le visible et l'invisible*'de şöyle anlatır:

³² Merleau-Ponty, M., VI, s.241.

³³ Gökyaran, E., Agm., s.76, 14 Nu'lu dipnot.

“... başkası konuşurken, soluğunu duymak, canlılığını ve yorgunluğunu hissetmek için ona iyice yaklaştığımda, onda da hemen hemen bende olduğu gibi, seslenmenin o ürkütücü doğuşuna tanıklık ederim. ...”³⁴ Benin bedenim karşımdaki beden için bir başkalık barındırdığı gibi başkasının bedeni de benim bedenim için bir başkalık taşır. O zaman Merleau-Ponty’de *Ben* ile *başkası* diyalektiği varoluşsal bir çatışma değil, aksine birbirlerinin ontolojik koruması, güvencesi ve doğrulaması olmak demektir. Çünkü Merleau-Ponty’de *Ben*, Sartre’da olduğu gibi “Varlık” karşısında bir boşluk, bir hiçlik değildir. Merleau-Ponty bu durumu *Signes*’teki bir yazısında “... *bir zihin için bir zihnin kurması yok, ama bir insan için bir insanı kurması var. ...*”³⁵ diyerek *Ben*’in *başkasına*, *başkasının* da *Ben*’e karşı olan ontolojik gereksinimini ve gerekliliğini yüksek sesle vurgular. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty felsefesinde *Ben* gibi *başkası* da ontik bir nesne demektir. *Başkası*, *Ben* ile varoluşsal ontolojik bir nesne olarak yüzleşir. Kendi algımızla değil de ancak başkasının algısıyla nasıl var olduğumuzu kavrarız. Merleau-Ponty bu düşüncesini bir vesile ile *Cours de Sorbonne 1949–1952*’de şöyle anlatır: “... Nesne, hâlâ bir başkası olarak bizim karşımızda olmaktır, o, bize başkasının algısında var olabilmeyi nasıl kavranılacağına onunla yardım eder.”³⁶ O zaman başkasının algısı, varoluşsal ontolojik bir zeminde bir dil şifresini, yani bedenini dilini çözmek demektir³⁷.

Merleau-Ponty’de *Başkası-İçin-Varlık*’ın yitimi *Kendisi-İçin*’in ölümüdür. *Kendisi-İçin*’in dünyada tek başına varoluşsal ontolojik bir anlamı yoktur. *Kendisi-İçin*, *Başkası-İçin-Varlık* ile, *Başkası-İçin-Varlık* da *Kendisi-İçin* ile varoluşsal ontolojik anlam kazanır. Bu nedenden Merleau-Ponty varoluşçuluğunda *Kendisi-İçin* ve *Başkası-İçin* dört terimli bir sistemdir: “... benim ben için varolmak, benim başkası için varolmak, başkasının kendisi için ve onun benim için varolmak ...”³⁸ Bu dördü terim sisteminde *Kendisi-İçin*, *Kendinden* ile bir mücadele içerisinde değildir, ikisi arasında herhangi bir çatışma yoktur. Genel olarak her ikisi de birbirlerini *Başkası-İçin* ile birlikte destekler. Varolmaklığın *Kendisi-İçin* her olanaklılığı, yabancı bir bakışla *Kendinden*’e katar. İlk bakışta benim, *Ben* için ve benim başkası için varolmasında fiilen bir örneklik göze çarpmaz. Ancak “... benim ben için varolmak ile karşı karşıya

³⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.190.

³⁵ Merleau-Ponty, M., S, s.275.

³⁶ Merleau-Ponty, M., CS, s.543.

³⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.553.

³⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.111.

varız, bu aynısı benim için varolmak başkasına gösteri olarak sunuyor, kendisi için bir varlığın dağıtıcısı olarak başkasının bakışı benimkine karşılık verir ...”³⁹. Başkasının bakışı altında ben adeta varlık tarafına atılırım. Bu atılış bir anlamda olumlamada olumsuzlama, olumsuzlamada da olumlamadır, yani varlıkta hiçlik’tir. O halde bedenim aracılığıyla “Varlık” ile aramda kurulan sıkı doku ve bağlantı başkasının oyuna dâhil oluşuyla bozulur. Ancak bu durum olumsuzluk değildir, tam tersine başkasını da “Varlık” a dâhil etmek olduğu için olumlu bir anlamı ve konumu taşımaktadır. Merleau-Ponty bu oyunu ontolojisinde geliştirmiş olduğu “bedenlerarasılık” deyimini ile anlatır. “Bedenlerarasılık” ile o, *Ben*’i ve “Başkası” nı bu deyim içerisinde varoluşsal ontolojik bir zeminde güçlendirir. Bu zeminde her beden kendi bireyselliğini yitirerek genel bir bedenselliğe katılır. Bir bedenler bütünlüğü yapısı kurar. Ne içte ne de dışta bu bütünlüğü kıracak ya da kesintiye uğratacak bir aşkınlık yoktur. Çünkü *ten* hepsini kuşatarak “Varlık” ın bir “prototip” i haline gelmiştir. Bunun sayesinde hiçlik, “Varlık” ta açılmış olan bir oyukta *Ben* ile *başkası* diyalektiği ile olumlanır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de “... Herkes başkalarına karışmış olarak deneyimler kendini ...”⁴⁰ diye yazar.

3.1.1.3. Dünya ve Dünyada Varlık

Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojisinde insanı, açık ve seçik olarak dünya içinde yer alan bir varlık olarak betimler. İkinci Bölüm’de de ele aldığımız gibi Husserl’in mutlak içsel insan kavramını yadsır. Çünkü ona göre insan, varoluşu mutlak olarak kavranamayan, tanımlanamayan bir içsel gerçeklik değil, tam tersine bedenden dünyaya doğru bir yönelmişlik içerisinde olan bir bilinç varlığıdır. Böyle bir bilinçli varlıkta, bedenle dünya, psişik süreçler ve toplumsal düzen biçimlenmiştir. Bu biçimlemenin bir sonucu olarak Merleau-Ponty felsefesinde her türlü dogmatikten, kurgulanmalardan ya da indirgemelerden uzak, bu öğelerin anlambirliğinde toplandığı bir insan anlayışı, yani beden felsefesi ortaya çıkmıştır. Onun açısından bunların hepsini bir başlık altında topladığımızda insan, “dünyada olmak”, başka bir deyişle “dünya-olan-bir-varlık” demektir. Merleau-Ponty, beden ile dünya arasındaki bağıntı sorununu öncelikle *Phénoménologie de la perception*’da ele alarak, bedeni dünya içinde yer alan bir varlık olarak betimler: “... bir bedenim var ve bir dünya üzerine alınmış olarak bu bedenle

³⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.112.

⁴⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.91.

varım. ...”⁴¹ Filozofumuz daha önce de vurguladığımız gibi beden ile dünya arasındaki bağı, yani sübjektif alan ile dış dünya arasındaki bağı ise “algı” ile sağlamıştı. Bu da “... transandantal bir bilincin, soyut olarak ele alınmasıyla, yani refleksif bir tavırla değil; fakat yine bu bilincin, genel anlamda, tabiatla, dış dünyayla ...” karşılaşmasından itibaren gerçekleşebilmektedir⁴². Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde dünya, Kant’ın transandantal felsefesinde gündeme getirip de analitik felsefesinde unuttuğu gibi, karşımıza öncelikle benim içerisinde oturduğum ya da yerleştirmiş olduğum sınırsız ve açık bir birlik olarak çıkar: “... Dünya, Kant’ın Transandantal Diyalektiğinde belirttiği gibi benim yerleştirmiş olduğum sınırsız ve açık bir birliktir, ama o, Analitikte unutuluyor gibi görünüyor.”⁴³ Böylece onun ontolojisinde dünya ve şeyler, ancak benim tarafımdan ya da benimle aynı öznelere tarafından bir yaşantı olarak varoluyorlar. Çünkü “... onlar algılarımızın art arda gelişidirler, ama onlar algıların tümüne aşkındırlar, çünkü bu art arda geliş, zamansal ve bitmemiştir. ...”⁴⁴.

Merleau-Ponty’nin sözünü ettiği dünya, insana duyularla ve gündelik yaşamdaki tutumuyla açılan dünya değildir, yani beş duyunun konusuna giren doğal algının dünyası, olgusal dünya değildir. Onda gerçek dünya, beş duyu algısını aşabilen bir dünyadır. Bu dünyaya girmek için gözlerimizi açıp kendimizi yaşamaya bırakmak yeterli değildir. Çünkü dünya düşüncenin bir ürünü değildir. Başka bir deyişle dünya öznellik felsefesinde olduğu gibi düşüncemin bir ürünü değildir, düşüncem dünyayı kurmaz. Gerçek dünya, onları aşan bir kesişmenin, derinliğin, iletişimin, bir çaba ve kültürün olduğu dünyadır. Merleau-Ponty bu dünyayı *Algılanan Dünya* adlı metninde şu tümceyle açıklar: “... bu ışıklar ve bu renkler değil, gözlerimin sunduğu bu ete tene bürülü görüntü değil; gerçek dünya bilimin bize bu duyu yanılsamalarının ardında olduğunu söylediği dalgalar ve parçacıklar”dır⁴⁵. Yani gerçek dünya, iki nesnenin asla aynı anda görülmediği, bakışın uzamın bir parçasından öbürüne geçmesi için gerekli sürenin uzamın parçaları arasına girdiği, varlığın verili olmayarak zaman prizması içinde görüldüğü ya da sızdığı dünyadır. İşte ancak bu sızıntı şey ile dünya arasında gerçek bir iletişim sağlar: “... Şey ile dünya, hemen anlaşılmış olan deneyimin tanıdık

⁴¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.349.

⁴² Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.75.

⁴³ Merleau-Ponty, M., PP, s.351.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.384–385.

⁴⁵ Merleau-Ponty, M., AD, ss.12–13.

bir yüz olarak kendini algısal iletişimle karşı karşıya bırakıyor, dedik. ...”⁴⁶ O zaman Merleau-Ponty’de gerçek dünya, hem varoluşumuzu bulduğumuz hem de ona varoluşumuzu yerleştirmeye çalıştığımız bir varoluş dünyasıdır. Varoluşun anlamı ancak böyle bir dünya ile ortaya çıkar ve kendini gösterir⁴⁷. Bu bağlamda gerçek dünya ve varoluş, hâkim özgürlüğümüzün ve bilincimizin tiyatro sahnesi değildir⁴⁸. Dünyanın kendisi dâhil onda varolan beden ve her şey birer figüran oyuncu değildir.

Merleau-Ponty’de beden, kendi içine kapalı değil, dünyaya açılan bir varoluş olmasından dolayı, insanın dünya ile bağıntısını sağlayan temel varlıktır. Dünyaya açılma bedeninin temel deneyimlerinden birisidir. Beden dünya içerisinde yer almakla bir varoluşa sahip olur. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle dile getirir: “... Sonuç olarak bedenim yalnızca diğer bütün objeler arasında bir obje, diğerleri arasında duyulabilir özellikler karmaşası değildir; o bütün diğer objelere hassas, bütün seslerin kendisinden aksettği, bütün renkler için titreşen ve onları kabul ediş tarzıyla da kelimelere ilk anlamlarını veren *duyulabilir* bir objedir. ...”⁴⁹ Bedenin bir dünya içerisinde olması onun yaşanılan bir beden olması demektir. Ona göre, beden bir dünya içinde olduğundan yaşanılan bedendir. Beden, insanın yaşam içerisindeki durumunun ne olduğunu belirler, *Ben*’i çevresiyle birlikte doğrudan doğruya dünya ile karşı karşıya getirir, günlük deneyimleri içerisinde yaşamış olduğu kendine özgü farklı olguları algılar. Bu açıdan beden adeta bir duyu organıdır, duyu organlarının yaptığı işlemi epistemolojik olarak o yapar. Duymaya gerçek anlamda yaşamsal bir değer olma özelliğini o kazandırır. Bedenimizin oluşturduğu anlama göre bir yönelmişlik içerisinde dünyayı kavrarız. Bu da gösteriyor ki, beden sürekli olarak dünya ile ilgili belli bir oranı kapsadığı gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden hissetmek (sentir), dünya ile yaşamsal bir temastır, başka bir deyişle yaşamımızın üzerine aktığı samimi ve yaşamsal bir iletişimdir: “... Hissetmek, yaşamımızın tanıdık yeri gibi onu bize mevcut kılan dünya ile yaşamsal iletişimdir. ...”⁵⁰ O halde hissetmek, görmek gibi, dünya ile bedensel bir temas ve iletişim kurmaktır. Beden onlar sayesinde dünyayla doğrudan ontik bir bağıntı kurar. Dünya ile yaşamın birliğinin ya da sentezinin güvencesi ancak böyle bir düşüncenin ya da aktın arabuluculuğuyla gerçekleşmektedir. Görmek ve

⁴⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.372.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.374.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M., S, s.253.

⁴⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.273.

⁵⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.64-65.

hissetmenin kurmuş olduğu bu ontik temas ve iletişim, “... algılanabilirin kendisi üzerine bir dönüş ...”tür.⁵¹

Merleau-Ponty, ontolojisinde varlık denilen şey öncelikle somut dünyanın kendisi olduğundan *Le visible et l'invisible*'de “Dünya nedir?” sorusunu “Varlık nedir?” sorusuna dönüştürerek “Varlık”–Dünya bağıntısı aynı ontolojik zeminde tartışıp sorgular. Ancak bu felsefi sorgulama aynı doğrulama testleriyle doldurulup temellendirilen bir anlamı bekleyen basit bir sorgulama değildir. Çünkü Merleau-Ponty, “... Varlıkta anlamın yeri ve anlamın varlığı[nı] ...”, “Varlık”ın anlam doğasının birliğinde arar. Bu varoluşsal ontolojik birliğin bir sonucu olarak “Dünya nedir?” sorusunu “Varlık nedir?” sorusuna dönüştürerek, dünya aracılığıyla “Varlık”ın kendisine uzanır⁵². İşte o, bu ontolojik bakış açısının gereği olarak adeta Parmenides gibi “Varlık vardır” ilkesini hatırlatacak biçimde, “Ancak Varlık vardır” der⁵³. Merleau-Ponty'nin dünya ile “Varlık”ı *tenden* hareketle aynı ontik düzleme çekmesi, dünya ile “Varlık” arasında bir “eşzamanlaştırma” (synchronisation) yapmak isteğinden kaynaklanmaktadır. Eşzamanlaştırma, dünyayı “Varlık”a ya da “Varlık”ı dünyaya eklemek değildir. Tam tersine eşzamanlaştırma, dünyada onun konumuna bağlı olan aynı “Varlık” olarak karşılaşmanın zemindir, bir başkasına eklenmiş olma değildir⁵⁴. Bu zemin “Dünyada Varlık”ın ontolojik dayanağıdır. Bu durumda dünya, beden hariç öteki şeylerin varolmasından önce dünyanın görmesidir: “... Dünya, dünyanın görmesidir ve başka [bir] şey olamaz. Varlık, varlık-olmayan olan, varlık olmayan varlığın bir görmesi onun bütün uzamı üzerine sınırlanır. ...”⁵⁵ Böylelikle Merleau-Ponty, dünya ile varlık ilişkisinde “Varlık”ı dünyanın dışında transandantal bir konum olarak düşünmemiş olur. Ayrıca varlık sorununda hem “Varlık” ile hiçlik gibi ikili bir ayırma gitmemiştir, hem de “Varlık”ı hiçlik’e indirgememiştir. Onun ontolojisinde bu ikili ayırım hiçbir biçimde yer almadığı gibi tartışma konusu bile edilmez. Çünkü “Varlık”ı hiçlik gibi belirsiz ve soyut bir şey üzerine inşa edip kurgulamaz. “Varlık”ın olduğu yerde hiçlik yoktur. Bu yüzden Merleau-Ponty’de “Varlık” idealize edilen bir

⁵¹ Tréguier, Jean-Marie, *Le corps selon la chair: Phénoméologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Éditions Kimé, Paris 1996, s.151.

⁵² Merleau-Ponty, M., VI, s.160.

⁵³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.91. Parmenides’in “Varlık vardır” ilkesi Merleau-Ponty’yi çağırırsa da her ikisinin Varlık anlayışı aynı ontolojik ilkeleri içermez. Parmenides’in “Bir olan” olarak tanımladığı Varlık, bir birlik olmasına rağmen kendi içine kapalı, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez, doğmamış ve yok olmayan bir varlıktır. Geniş bilgi için bk.: Kranz, Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, (Çeviren: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, ss.81–84.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.91.

⁵⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.106.

hiçlik değildir. Dünyanın teni gibi varlığın da teni bu hiçlik'te değil, dünya gibi ortak bir zeminde bulunur. “Varlık”ın, dünyanın ve bir şeyin varolması bu ortak noktadır⁵⁶. “Varlık”, hiçlik'te açıklığa serilmez. “Varlık”, Dasein'de ya da Sartre'da olduğu gibi kendini hiçliğe teslim etmez, kendini onun içine bırakmaz. Yani Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde dünya ile “Varlık” kendilerini, ne yokluğun içinde bulmuşlardır, ne de yokluğun içine bırakmışlardır. “Varlık”ta böyle bir terk edilmemişlik ya da fırlatılmamışlık olmadığından dünya bizi metafiziğin kendisiyle baş başa bırakır. Dünyayla ilgili tesadüfî olmayan bu karşılaşma, varlığın aslı ve gerçekliği ile bir karşılaşma ve yüzleşmedir. Hiçlik varlığın değilmesi olmadığından metafizikte sorunsal bir hale gelmez. Bu yüzden Merleau-Ponty felsefesinde “Varlık” ile Hiçlik arasında hiçlik bir varlık kimliği kazanmadığından ikisi arasında bir karşıtlık yoktur. Bu durumda varolmak demek “Varlık”ın varolması demek, “Varlık”ın varolması demek dünyanın varolması, dünyanın varolması da bir şeyin varolması demektir. Dünyanın ya da bir şeyin varolması onların “Varlık” ile bağlantısını koparmak değildir, çünkü “Varlık” üzerine saf bir olumsuzluk yoktur. Sartre varoluşçuluğunu bir kenara koyarsak, Hiçlik ile ilgili tartışmalarda, örneğin negatif bir felsefede ya da refleksif felsefede “... saf olumsuzluk yoktur...”⁵⁷.

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde öz ile varoluş hiçbir biçimde birbirlerine indirgenmediği gibi birbirlerine de öncelenmez. Bu yüzden felsefesinin hemen başlangıcında “Varlık”ı somut dünyanın kendisi olarak görmesinden dolayı geleneksel olarak varoluşçulukta tartışılan “varoluş mu özden önce gelir, yoksa öz mü varoluştan önce gelir” sorusu önemini kaybetmiştir. Bu soru karşısında o, beden ontolojisinin bir sonucu olarak herhangi birisinin yanında yer almaz. Merleau-Ponty'ye göre, beden ve dünyanın ortaklaşa ontik bir yüzü olan “ten”de hakikat bir öz ve varoluş olarak oturmaktadır. Öz kendini yalnızca bedende değil dünyada da gösterir ve “dünyanın teni” dolayısıyla da hepsini kapsayıcı biçimde “varlığın ten”i adını alır. Daha öncede dile getirdiğimiz gibi onun ontolojisi töz düşüncesine kapalı olmasına karşın, öz düşüncesi kaçınılmaz bir sonuç olarak ön plana çıkar. Merleau-Ponty'nin öz ile varoluşu birbirinden ayrı düşünmemesinin nedeni, her ikisini de aynı zamansallığın ürünü olarak görmesidir. O, bu düşüncesini *Le visible et l'invisible*'de “... Öz, kuşkusuz

⁵⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.120–121.

⁵⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.121.

bağlıdır ...”⁵⁸ diyerek, onun varoluştan ayrı düşünölmeyeceğinin gerekçesini söyler. Her ikisi birbirlerine karşı öncelemeyerek aynı hakikatin bir sonucu olarak “dünyanın teni”nde yansıtır. Merleau-Ponty aynı yapıtında bu tartışmanın devamında “... Özün gerekliliğı, sarsılmaz bağlantıları, karşı konulmaz içermeleri, dirençlerin yapıları ve dayanakları [olmak]sızın, ne dünya, ne genel olarak bir şey, ne de Varlık olmayacaktı; ama onların özlerinin yetkisi, onları doğrulayan güç, onların ilkelerinin özsaygısını kendinde görmüyor. ...”⁵⁹ diyerek, öz ile varoluşun birbirlerinin öncelemeyeceğinin bir başka ontolojik gerekçesini dile getirir. Ona göre şey, dünya ve “Varlık”ı doğrulayan güç, özle birlikte varoluştur. Özde hakikatin bilgisi saklıdır: “... Bilgi özün altındadır, bu, özün bir parçası olan deneyimdir ...”⁶⁰ Özler sonradan varlığa gelmez, çünkü onları varlıkta buluyoruz, onlar kendinde olanaklıdır. Özler aracılığıyla “Varlık” ve dünyayı inceliyoruz, onları felsefenin konusu, sorunu ve yanıt arayışları yapıyoruz. Ancak özler birer töz olarak değil, tarz ya da biçim olarak vardır. Bu yüzden şey, dünya ya da “Varlık” önce “... Öz (Sosein)’dürler ve Varolmak (Sein) değil ...”⁶¹ Böylelikle Merleau-Ponty felsefesinin başlangıcındaki öz ile varoluş dengesini ikinci döneminde de sürdürür. Ancak felsefesinin son döneminde aşırı olarak tene vurgu yapmasından dolayı öz lehine bozuluyor gibi görünüyor. Fakat bu durum hiçbir biçimde “varolmak”ı öze indirgeme veya onun önemini görmezlikten gelme ya da yadsıma anlamında değildir. Çünkü tenin özünde varoluş olarak dünyaya açılma vardır. Tenin bu konumundan dolayı beden dünyaya bir yönelmişlik içerisinde açılır. Bu bağlamda Merleau-Ponty’nin varoluşçulukta öz ile varoluşu birbirlerinden öncelemeyerek herhangi bir tarafta yer almamasının nedenin temelinde Kartezyen felsefe yatmaktadır. Ona göre Descartes’in *Méditations* adlı yapıtının 5. ve 6. meditasyonlarında dünyayı Tanrı’dan dolayı anlamlı kılmasına karşılık, modern Kartezyen felsefe ise Descartes’ın dünya ile Tanrı arasında kurduğu bağı keserek dünyaya anlamsız kılmıştır. Bu durum dünyanın temellendirilmesi sorununda ontolojide olduğu kadar varoluşçulukta da bir sorun yaratmıştır, dünyayı askıda bırakmıştır⁶².

Merleau-Ponty’de “Varlık”, “kendinde-şey” (en-soi)’dir, bilinç ise “kendi-için-olan” (pour-soi)’dir. “Varlık” tam bir doluluğı, bilinç ise tam bir boşluğu temsil eder.

⁵⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.147.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.147.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.147.

⁶¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.148.

⁶² Merleau-Ponty, M., CS, s.541.

Bu bağlamda dünya da “kendi-için-olan”dır; o, tam bir boşluğu temsil etse de olumsuzluluğu değil olumluluğu anlatır. Merleau-Ponty’ye göre, dünya ve “Varlık”ı ten özünden ayrı düşünmek, kibir ve öznellik saçmalığıdır. Özsellik benim için vardır. *Ben*, varlık karşısında bir boşluk, bir hiçlik değildir. *Ben*, “Varlık”ta bir bölge, bir oyuk ya da çukurdur. Bu oyukta *Ben*, dünya, “Varlık”a katılır, onunla bütünleşir. Yine bu “bölge” ya da “oyuk”un varolması olanaklı olmayan ve özseliği olmayanların orada toplanmasını sağlar. Böylelikle Merleau-Ponty başkasıyla birlikte *Ben* ile dünyayı da “Varlık”a içkinleştirir. Bir anlamda bilinci ve öznelliği “Varlık”tan çıkarır. Ancak bu çıkışın nasıl gerçekleştiği noktasında “... özün özseliğini kesin olarak bana veren pozitif bir görüş yok”⁶³ tur. Dünya ve “Varlık” bölünmez idealiteye sahip olmasına karşın her ikisi de özce “bir” değildir. Buna rağmen her ikisi de bölünmez duyumlarında aynı duyum içinde varolan varlıklar olarak “gizemli” de değildirler. Merleau-Ponty’ye göre, bölünmez bir duyuma sahip olan “Varlık”ta “... bizim söylediklerimiz, yaşamımız, bilimimiz ve felsefemiz” oturuyor⁶⁴. Böylelikle Merleau-Ponty, Sartre’ın aksine “Varlık”ta hiçlik’e de bir yer açmaktadır. Sartre’da hiçlik, “Varlık”ın karşıtı değildir. Onun açısından hiçlik’i “Varlık”ın karşıtı bir töz olarak düşünmek, ona varlıktan bir şeyler atfetmek demektir. Merleau-Ponty’ye göre ise, hiçlik de “Varlık”ın bir boyutudur, “Varlık”tan ayrı düşünülemez. “Varlık” ve hiçlik bu yapıyla “... aynı düşüncenin yüzü ve tersi ...” gibidirler⁶⁵. Hiçlik’in varolmadığını söylemek, “varlık vardır” demekle aynı şeydir. “Varlık”ta bir boşluk, oyuk olmasından dolayı hiçlik Varlık’a karışmaz. Dünya ile “Varlık”ın “bir” olmaması gibi onlar da “bir” olmazlar. Hiçlik boşluğundan kurtulmak, boşluğunu doldurmak için “Varlık”a yönelir, “Varlık” ise bir yandan anlamlandırılmak, olumlanmak için, öte yandan ise hiçliği anlamlandırmak ve olumlamak için hiçliği çağırır. “Varlık”ın hiçliği bu davet edişi ontik çatlağı doldurmaktır. “... Çatlağı doldurmak ...” ise “... gerçekte onu oymaktır ...”⁶⁶. Hiçlik’te kendisi için olanın eksikliği, kendinde-şey ile giderilebilecek bir eksiklik değildir. Hiçlik bir şeyin eksikliği değildir, kendi kendisini bir eksiklik olarak ortaya koyar. Bu eksiklik kendisi olacağı şeyin eksikliğidir⁶⁷. Hiçlik’te olumsuzlama olumsuzladığı şeyi kendi içinde taşır. Böylece Merleau-Ponty’de hiçliğin

⁶³ Merleau-Ponty, M., VI, s.151.

⁶⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.157.

⁶⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.78.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M., Agy, s.80.

⁶⁷ Merleau-Ponty, M., Agy, s.80.

olumsuzlanması (kendi-için-olan) kendinde-şey'i yani tam bir olumluluğu verir. Oysa Sartre'da hiçlik hiçbir koşulda olumlamayı vermez, çünkü hiçlik, "Varlık" değildir; "Varlık" ve hiçlik mutlak karşıtlardır. Buna karşılık Merleau-Ponty'de hiçlik "Varlık"tır, bedenim, düşüncelerim, yanılgılarım, olumlamalar ya da olumsuzluklar "Varlık"ın parçalarıdır, ona aittirler. O zaman "Varlık" ya da varlık-olmayan, hiçlik, yokluk ya da bir olumsuzlama değildir, bir bütün olarak "Varlık"ın kendisidir. Yalnızca varlık vardır. "... Varlıktan beni hiçbir şey ayıramaz. Ondan beni ayıran tek şey yine kendisi olduğum "hiç"tir. Bu sayededir ki kendisi-için-olan hem şeylerin kendisine gider hem de onlardan başkadır. ..." ⁶⁸ Görüldüğü gibi Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde "Varlık ile dünyanın karşılığı olan kendinde-şey ile kendisi-için-olan kapalı bir sistem oluşturmaya karşın birbirlerini olumsuzlamaz ya da birbirlerini indirgemede bulunmazlar. Her ikisi de bedenimde kendi konumum dolayısıyla yaşadığım bir deneyimdir. Bedenin oluş hakkı önce kendinde gerçekleşir, kendinden de başkalarına ve dünyaya bir yönelmişlik içerisinde açılır. Bu açılmanın bir gereği olarak Merleau-Ponty, dünyayı tam bir doluluk değil, beden karşısında yassı ve derinliksiz bir yapı olarak betimler. Bu yüzden dünyayı bir eksiklik olarak algılarım. Ancak Merleau-Ponty, dünyayı bir eksiklik olarak algılamasına karşılık hiçbir açıdan dünyaya, bir üst bakış, kuşbakışı seyreden ve kuran transandantal bir bilincin alanı olarak görmez.

Merleau-Ponty felsefesinde dünya ile "Varlık" bir anlamda iç içe geçmiş olmasından dolayı, o, "Varlık"ı "işlenmemiş varlık" (l'être brut), "ilkel varlık" (l'être sauvage), "düşey varlık" (l'être vertical) gibi deyimlerle birlikte tartışır. Aynı biçimde dünyayı da "yaşanmış dünya" (monde vécu), "algılanan dünya" (monde perçu) ve "objektif dünya" (monde objectif) gibi deyimlerle birlikte yorumlar. İşlenmemiş varlık, şeylerin kendisine dönmektir, yani, "... bilgisinin daima kendisinden söz ettiği, bilgiden önceki bu dünyaya dönmektir ..." ⁶⁹. Bu dünya Descartes'in, Kant'ın, Hegel'in hatta Bergson'un birbirlerinden farklı biçimlerde anlattıkları ve temellendirdikleri dünyadır. İlkel varlık ise, "... dünyanın ve bizim karışımı ..." ⁷⁰ mızdır. İşlenmemiş varlığın betimlenmesi, objektif dünyanın ya da bilginin evrenselliğini bilincimize esinleyemiyor. Çünkü filozof modern bilimin algısıyla hareket etmesinden dolayı onun öngördüğü algıyla varlığa yaklaşarak onu açıklıyor. Oysa bilim ne kadar tez ve iddialarda

⁶⁸ Savaşçın, Z., Agm., s.129.

⁶⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.III ve Aynı Yazar, VI, s.223.

⁷⁰ Merleau-Ponty, M., VI, s.138.

bulunursa bulunsun ileri sürdüklerinin aksine işlenmemiş varlığı da açıklayamamıştır. Çünkü “... bilim algısal yasayı varsayıyor ve onu açıklayamıyor ...”⁷¹ Felsefe de bilimin tesirinde kalması sonucu “Varlık”ı bilimin nesneye yaklaşması gibi aynı algısal kategori ile yaklaşılarak aydınlatıyor. Bu tavırla her ikisi de işlenmemiş varlığa bir mikroskobun altındaki nesne gibi yaklaşmışlardır. O zaman ilkel varlık ile düşey varlık bir anlamda işlenmemiş varlık olup o, refleksif felsefe, objektif felsefe⁷² ve bilim tarafından düşey varlık olarak tasarlanmıştır. Merleau-Ponty’ye göre bilim ile felsefenin “Varlık”ta yaratmış olduğu boşluk, yani olumsuzlama ve hiçlik, etkileyici bir dil ile aşılabilir. Başka bir deyişle işlenmemiş varlık, ilkel varlık ya da düşey varlığın yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan yeni felsefi bilgi ile bilimsel bilgisinin yaratmış olduğu sorun, ancak etkileyici dil araçlarıyla sona erdirilebilir⁷³. Refleksif felsefe ile bilimin nesnesi işlenmiş varlık olmasına karşın felsefenin gerçek nesnesi işlenmemiş varlık değildir: “Eğer gerçekten işlenmemiş varlık, felsefenin nesnesi olsaydı, o, klasik düşünceye yabancı olmazdı. ...”⁷⁴ Merleau-Ponty ontolojisinde “Varlık”, bilimin varlığı karşısında mesafeli duran varlık değildir. Zaten ona göre, bilimin varlığı karşısında onun mesafesi apaçıklık olarak koyulmamıştır. Varlık ile bilimin varlığı arasında apaçık bir mesafe varsa bu, bilimin kendi algısından kaynaklanmaktadır. Merleau-Ponty, bilimin neden olmuş olduğu bu yapay mesafeyi beden aracılığıyla ortadan kaldırır. Buna karşılık “Varlık”ta olduğu gibi dünya ile ilgili de tüm yapay sorgulama ve kurgulamalara rağmen yaşanmış dünya, mevcut dünyadır, “... yaşamımızın portrelerine bakılan ...” dünyadır⁷⁵. Yaşanmış dünya ile objektif dünya işlenmemiş dünya ile ilkel dünyada da olduğu gibi algılanan varlık, yani algılanan dünyadır. Objektif varlık dolayısıyla objektif dünya, “... yaşanmışın ya da fenomenal [olanın] düzenidir ...”⁷⁶. “Görünmez dünya” diye tasarlanan dünya varlığın görünmezliğinde olduğu gibi

⁷¹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.131.

⁷² Merleau-Ponty, *objektif felsefe* ile entelektüel ile kültürel çevrenin bütünü ile “Varlık”ı yayılmış olan huzursuzluğu anlar. O, bu huzursuzluğu refleksif felsefe ile objektif felsefe karşıtlığı ile dışa vurur. Merleau-Ponty fenomenolojik ontolojisinin bir sonucu olarak geliştirmiş olduğu varoluşsal ontolojisiyle objektivizmin yaratmaya çalıştığı ontolojik ve epistemolojik karşıtlığı aşmaya çalışır. Objektivizm, ampirist-pozitivist felsefe geleneği olup, özne ile nesne arasında Merleau-Ponty felsefesinin tam tersine ontolojik ve epistemolojik bir eksende temel bir ayırım yapar. Bu doğrultuda objektivizm, ben, akıl, bilgi, gerçeklik, hakikat, iyilik ve doğruluğun doğasının belirlenmesinde tarihe ve kültüre değil, fizikî doğaya başvurularak çözümlenebileceğini savunur. Bunula birlikte objektivizm dil, bilgi ve felsefeyi kesin bir biçimde temellendiremediğimiz zaman radikal kuşkuculuktan kurtulamayacağımız iddiasında bulunur. Objektif felsefenin ve temel argümanlarının neler olduğu üzerine geniş bir inceleme ve tartışma için bk.: Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, (Çeviren: Feridun Yılmaz), Paradigma Yay., İstanbul 2009, ss.3–70.

⁷³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.139.

⁷⁴ Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, s.23.

⁷⁵ Merleau-Ponty, M., VI, s.209.

⁷⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.263.

fenomenal beden, yani öz beden, nesnel beden ya da özne-bedenin metafizik yapısıyla ortadan kaldırılır⁷⁷.

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinin temel ilkesi bölünmez varlıktır. Bölünmez varlık (l'être d'indivision) kendini bir dünya içinde beden gibi bir tabloda temsil eder. Zaman ve uzamın kendine biçim vermelerinin kesinliğinde parça almalarının kesinliği, bu "Varlık"ın bölünmezliği üzerinde gerçekleşir. Hatta beyaz ve siyahın orantısının kesinliği, varlık ve hiçliğin kesin bir aydınlığı, ancak bu bölünmez varlık ile anlaşılabilir⁷⁸. Bu durumda dünya ve "Varlık"ın birbirleriyle bağıntısı, "... görünür ve görünmez bağıntısıdır ...". Bu bağıntıda "... görünmez, yalnızca mevcut olmayan pozitif (mantık duyusunda "olanak"lı) başka bir görünen değildir"⁷⁹. Aksine bu görünmez dünyanın bilime konu olmayıp da yalnızca ontolojiye konu olan boyutudur, "Varlık"ın varoluşsal ontolojik zemini ve derinliğidir. Bedenimin ve dünyanın metafiziğe konu olmasının nedeni de bu zemindir. Hatta Merleau-Ponty için metafiziğin varolmasının nedeni, beden ile dünyanın Varlık'ın *ten* gibi ontik bir kökte kesişmesi yüzündendir. Çünkü "bedenin teni" (la chair du corps) ile "dünyanın teni" (la chair du monde) "Varlık"ta birleşir. Merleau-Ponty felsefesindeki bu durum, onun fenomenolojiden ontolojiye, ontolojiden varoluşsal ontolojiye, hatta metafiziğe geçişinin bir başka göstergesidir. Ancak onda metafizik Antik Çağ Yunan felsefesinde ya da skolastik felsefede olduğu gibi olgunun sonluluğu içinde sonsuz, sınırsız, uçsuz bucaksız değildir⁸⁰. Bu bağlamda onun ontolojisinde *Phénoménologie de la perception*'da dediği gibi "... Varlık, ancak, tamamıyla varlığın dışında kendinde olabilen ve onun bakışına geri gitmeyi [göze] almaya yetenekli olabilen biri içindir. ..."⁸¹ Buna da yetenekli olan dünya içinde varlık olan bedendir. O zaman "Varlık"ın deneyimi, algı ve beden üzerine bir refleksiyon içinde açılması gibi tarihe açılmaz⁸².

Merleau-Ponty'de "dünyanın teni" dolayısıyla da "bedenin teni", olumsuzluk ya da kendinde oturan ile açıklanamaz: "Dünyanın teni, benim benim olarak hissedilmek değildir. O, algılanabilir ve hissedilen olmayandır ..."⁸³ Aynı zamanda dünyanın teni, öz beden kavranılmasının hesap edilebilmesidir. O zaman dünyanın teni, percipere

⁷⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.234 ve Aynı Yazar, PP, s.231

⁷⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.262.

⁷⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.305.

⁸⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.305.

⁸¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.246.

⁸² Lefort, C., Agy., s.40.

⁸³ Merleau-Ponty, M., VI, s.304.

(algılamak) ve percipi (algılanmış olmak) varoluş olarak gören “Varlık”tır. Yani dünyanın teni, düşünme eylemi ile düşünülme eylemidir. Bundan dolayı “Varlık”, hem düşünme faaliyeti hem de düşünülme faaliyeti olmaktadır⁸⁴. Dünyanın teni, benim de varolduğum duyumsanabilir “Varlık”ın bölünmezidir. Onda oturan herkes, onun bölünmezliğini ve beni ondan dolayı duyumsamaktadır. Bedenin teni ya da dünyanın teni deyimlerinden hareketle diyebiliriz ki varoluş, ya percipi (algılanmış olmak) ya da percipere (algılamak)’dır. Benim benim başkasının teni olduğundan dünyanın teni de benim benimdir. Dünyanın, benim ve başkasının ontolojik garantisi olması da “ten”in varoluşsal ontolojik gerçekliği sayesinde gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşme de ontolojik bir kesişmedir. Dünyanın teninin benim ve başkasının teniyle kesişmesi dünyanın dışında değil, dünyanın ufkunda aşkınlığın varolduğunun bir göstergesidir. Bu yüzden “dünya, bütün aşkınlığın garantisidir”⁸⁵. Merleau-Ponty tam bu noktada Kartezyenci dünya ile solipsizmi aşar. Benim benim, başkasının teni ve dünyanın teni “ortak ten”e (chair commune) dönüşür. Bu ortak ontik kök sayesinde dünya başkasını, başkası dünyayı verir. Başkası beni dünyada keşfederken başkası da ben de dünyayı keşfeder. O zaman dünya benim dünyam değildir, dünyanın teni bizim ortak iletişim için paylaşılan yerdir. Böylelikle Merleau-Ponty varoluşsal ontolojisinde “ten”, *Ben*, başkası ve dünyayı aynı ontik zeminde temellendirerek, *Ben*, öteki, dünya ve dünyanın içkinliğinde aşkınlık, dünyada benim deneyimime açıklığın bir garantisi olmaktadır⁸⁶. Böyle bir ontolojide de Tanrı’yı dünyanın bir ögesi olarak düşünmemektedir. Bu da Merleau-Ponty ontolojisi açısından herhangi bir sorun oluşturmaz. Zaten onun ontolojisinde Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu hiçbir açıdan felsefi bir sorun değildir. Tanrı’nın dünyanın mevcudiyeti üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etkisi yoktur.

Merleau-Ponty’de bedenin teni ile dünyanın teninin “ortak ten”e dönüşmesi onun ontolojisini *hyloizme* (hylozoïsme) götürür mü? Merleau-Ponty yorumcularından Tréguier’in de dediği gibi burada başlangıçta ilkel bir antropomorfizmin (anthropomorphisme) formunun sürdürüldüğü görünse⁸⁷ de temelde *hyloizmi* çağrıştıracak herhangi bir paradoks (paradoxe) yoktur. Bizlerden önce Merleau-Ponty de varoluşsal ontolojisi üzerine böyle bir sorunun gelebileceğini önceden kestirerek *Le visible et l’invisible*’de gündeme getirmiştir. Ona göre dünyanın teninden bahsetmek,

⁸⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.304.

⁸⁵ Zielinski, A., Agy., s.214.

⁸⁶ Zielinski, A., Agy., ss.214–215.

⁸⁷ Tréguier, J.-M., Agy., s.190

antropoloji yapmaya götürmez. Burada varolduğu düşünülen paradoks kökensel bir paradoks değil, kurulmuş bir paradokstur⁸⁸. Bu nedenden tenin “ortak ten”e dönüşmesi onun ontolojisini *hyloizme* götürmemiştir. Çünkü dünyanın teni bedeninin de olduğu gibi hissedilmek (se sentir) değildir. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*’de yazmaya tasarladığı kitabı için tutmuş olduğu bir çalışma notunda da bu tartışmayı sürdürerek bu durumu şöyle açıklığa kavuşturur: “Dünyanın teni benim bedenim olarak hissedilmek değildir. –O, hisseden olmayan ve algılanabilirdir– Ben ona tenle birlikte adını veriyorum ... Bu hyloizm değildir: buna karşılık, hyloizm kavramlaştırmadır ...”⁸⁹ Çünkü ten canlılığını dünyadan almadığı gibi dünya da canlılığını tenden almaz.

Merleau-Ponty’ye göre ben, bir beden olarak ancak dünyada varım. Kendinin bilgisi ve dünyanın bilgisi olarak, yani bir bütün beden olarak dünyada varım. Beden, herhangi bir şeyin herhangi bir şeye kuvvetli bir yapıstırıcıyla tutturulması gibi, o da kendi algısıyla dünyaya tutturulmuştur. Bedenin dünyaya tutturulduğu temel algısı duyumlar değil “düşünüyorum”dur. Duyumların yanında ancak “düşünüyorum” ile bir dünya içinde aralıksız olarak “varım”. Bu biçimde varolmama karşılık dünya benim değildir; dünya bedenime sahip olmadığı gibi ben de tamamıyla her yönüyle özgün bir bedenim olsam da dünyaya hiçbir biçimde ve koşulda sahip değilimdir: “... benim olmayan bu dünya, ben de orada kendime sıkı sıkıya tutunuyorum, benim bedenimin uzantısı ancak bir duyum olmaktadır; dünyada varımı söylemekte haklı oluyorum. ...”⁹⁰ O halde ben dünyanın bir tanıklığı olsam da ben, “dünya” değilim. Ayrıca ben dünyada yalnızca duyumlarla birlikte değil, aksine öncelikle bedenimin “düşünüyorum” algısıyla birlikte ontik bir dayanak ve kök olarak varım. Böylelikle Merleau-Ponty algılayan özne ile algılanan nesneyi, birbirinden tamamen kopuk iki ayrı alan haline getirmek yerine, her ikisini varoluş düzleminde bir araya getirerek, bu nesnel-öncesi varlık “Dünyada Varlık” adını alır. “Dünyada Varlık”, başka bir deyişle dünyada olma, ne bir bilinç edimidir, ne refleksler toplamıdır, ne de bilinç ya da refleksler toplamına indirgenebilir bir durumdur. Dünyada Varlık, hem bütün bilinç süreçlerinden hem *res extensa* hem de *cogitatio* düzleminden ayrı bir varoluştur⁹¹.

Merleau-Ponty, doğal dünya ve yaşanan dünya diye iki dünya ayrımı yapar. Doğal dünya bilinen bir dünyadır. Fizik ve matematik yasaların bir sonucu olarak

⁸⁸ Merleau-Ponty, M., VI, s.179.

⁸⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.304.

⁹⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.83.

⁹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.95.

Copernicus gibi gökbilimcilerin tanımladığı dönen dünyadır. Gökbilimcilere göre güneş her gün bilinen bir yörünge içerisinde kendisi ve güneş çevresinde dönmektedir. Buna karşılık yaşanan dünya, Husserl’de olduğu gibi Merleau-Ponty’de de dönmeyen dünyadır⁹². Yaşanan dünya ile bilinen dünya aynı şey değildir. İkisi arasında “Düşünüyorum” ve “Algılıyorum”da olduğu gibi bir ayrılık, hatta bir çatışma vardır. Merleau-Ponty bu çatışmayı fenomenolojiyi kullanarak, olgusal olanı nesnel olanla, yaşananı görünürde olan ile özdeşleştirmeye son vererek aşamaya çalışır. Bilinen dünyanın (doğal dünya) aksine yaşanan dünya gerçektir. Bu gerçeklik de transandantal bir ilkede değil, dünyanın ontik kökeninde yatmaktadır. Dünya işlenmemiş, kaba (ham) bir yığın da değildir. O, bu düşüncesini *Le visible et l’invisible*’de şu tümceyle anlatır: “... İşlenmemiş, kaba bir dünya yok, hazırlanan bir dünya var, aradünya (intermonde) yok, ancak bir “dünya” anlamı var ...”⁹³ Bu tespiti ve tavrıyla Merleau-Ponty, dünyayı bilimsel bir söylemle ele almaz. Çünkü dünya Kartezyen felsefenin ileri sürdüğünün aksine, ontolojik ve epistemolojik olarak bir “dünya” anlamı var olsa da insan ve Tanrı gibi tamamlanmamış bir varlıktır⁹⁴. Dünyanın tamamlanmamış bir varlık olmasının en önemli göstergesi onun araduyumsal (intersensorille) bağların varoluşsal ontolojik zeminde benzersiz bir alanı olmasıdır: “Doğal dünya, intersensorille [araduyumsal] bağların benzersizidir. ...”⁹⁵ O halde doğal dünya, tarihsel ve kişisel yaşamın her kasıtlı olmayan kırılması altında verilmiş bir birliği benim deneyimlerime garanti eden bütün biçimlerin biçimi, bütün ufukların ufkudur. Bana verilmiş bir varoluş varsa bu, onun bedenle olan bağlantısından, bedenin ona doğru olan yönelmişliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bedenin doğal dünyayla olan bağlantısında ve bedenin tanımlanmasında bulmuş olduğumuz duyuşsal fonksiyonlar kişisel-öncesi (prépersonnelle)’dir⁹⁶. Yaşanılan dünya ise, bu doğal dünyada (olgusal dünya) kökleri olan varoluşsal eylem alanıdır. Yaşanılan dünya birlik hareketinin özüdür ve zamanın çekirdeğidir. Bilinç ve yasaların düzenlenmesi ile mevcudiyetin varlığının birbirlerinden ayrılmaz alanıdır. Ayrıca yaşanılan dünya her türlü ikircil (l’équivoque) düşüncelerin ve karşıtlığın kendiliğinden ortadan kalktığı saydamlıktır⁹⁷.

⁹² Merleau-Ponty, M., Agy., s.491.

⁹³ Merleau-Ponty, M., VI, s.73.

⁹⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.465.

⁹⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.377.

⁹⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.381.

⁹⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.383.

Yukarıda da vurguladığımız gibi Merleau-Ponty ontolojisinde doğal dünya ile yaşanılan dünya arasında Sartre ve bazı filozofların dedikleri gibi bir ara dünya yoktur. Ona göre birçok filozof gibi Sartre da bu durumun farkına varamayarak ontolojide yaratacağı sorunları düşünmeden ara dünya arayışlarına girişmişlerdir: “Sorun, Sartre’ın dediği gibi, yalnızca insanların ve şeylerin olup olmadığını değil, fakat bir de tarih, simgecilik ve erişilecek hakikat (vérité) dediğimiz bu ara dünyanın (intermonde) olmadığını bilme sorunudur. ...”⁹⁸ Merleau-Ponty’nin doğal dünya ile yaşanılan dünya arasında bir ara dünyanın olamayacağını savunmasının kökeninde, yaşanılan dünyayı ideolojik bir temel ve algı ile değil de ontolojik bir zemin üzerinde temellendirme isteği yatmaktadır. Onunla Sartre arasında yaşanılan bu tartışma yalnızca varoluşsal ontolojiye bakış açılarını değil, birçok alanda olduğu gibi Marksizme ve hümanizme bakış açılarını da yansıtmaktadır.

Merleau-Ponty’ye göre gerçek dünya, idealistlerin ileri sürdükleri gibi düşündüğüm dünya değil, yaşadığım dünyadır. Her yönüyle bütün bir beden olarak dünyaya açığım, onunla iletişim içerisindeyim, fakat dünya bir tükenmez olsa da idealistlerin de belirttiği gibi ona sahip değilim. Dünyanın fenomenliği onun dünya olmasının nedenidir. Tıpkı, *cogito*’nun kendine bir eksiklik olmadan bana varoluşumun inancını veren olması gibi bir şeydir. Merleau-Ponty bu görüşünü *Le visible et l’invisible*’de şu tümceyle anlatır: “... Dünya, algıladığım şeydir, fakat onun bu mutlak yakınlığı, onu incelediğim ve ifade ettiğim anda önüne geçilmez bir uzaklığa dönüşür. ...”⁹⁹ Gördüklerim başkalarının da gördükleridir; benim gördüklerim, başkalarının gördükleriyle yakın bir bağ içerisinde. Gerçekten de dünyada her şey apaçık ortadadır. Bu nedenle ben ve başkaları aynı nesneyi ve nesnenin ta kendisini görüyoruz. Buna rağmen başkalarının yaşantılarına ulaşamam, çünkü her yaşantı kendinedir, kendine özgüdür. Bu bağlamda dünya, bir araya geldiğimiz mekândır. Yanılsamaya neden olmayan fenomenolojik algı olmadığına göre, yalnızca “algılanan var”dır¹⁰⁰. Fenomenolojik bir algılamayla kavranılan bu varlık da *Ben*’im hükümdarlığımı ve çevremi oluşturmaktadır. O zaman yaşadığım dünya, yalnızca şeylerden ve uzamdan oluşmuyor. Canlılar dâhil bütün bir nesneler dünyasıdır¹⁰¹. Ancak dünyayı bilinç kurmadığı gibi ben de kurmam. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la*

⁹⁸ Merleau-Ponty, M., LAD, s.269.

⁹⁹ Merleau-Ponty, M., VI, s.23.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.25.

¹⁰¹ Merleau-Ponty, M., AD, ss.41–42.

perception'da şu sözlerle dile getirir: "... Öyleyse nesnel düşüncede başkasına ve bilinçlerin çokluğuna yer yoktur. Eğer dünyayı ben kuruyor isem, bir başka bilincin varlığını düşünmem olanaksızdır, çünkü o zaman o da bir kuran olurdu ve kurduğu dünya karşısında ben bir kuran olma özelliğini yitirirdim ..."¹⁰² Bedenimin ve dünyanın karşılıklı olarak birden başkasına doğru koordineli nesneler topluluğu içerisinde devinim etmeleri dünyanın böyle bir varoluş içinde olmasından dolayıdır.

Merleau-Ponty'ye göre dünyanın gerçekliği algıladığım dünya üzerine otursa da beden nesnelerin toplamı ya da zamanın "şimdi"lerin toplamı olmamamsı gibi dünya da nesnelerin toplamı değildir: "... Ne dünyayı nesnelerin toplamı olarak tasarlarım, ne de zamanı da noktasal "şimdi"lerden oluşan bir toplam olarak tasarlarım ..." Çünkü bir nesnenin kendisini bütün kesinlikleri içinde sunabilmesi için, diğer nesneler, mesafenin belirsizliğine doğru uzaklaşmak durumunda kalırlar. Bir mevcudiyetin gerçek biçimiyle görünebilmesi için, geçmiş ve gelecek zamandaki mevcudiyetlerin, eş zamanlı olarak varolmaları gerekir. Dolayısıyla nesnelerin veya mevcudiyetlerin bütünselliğini, onların birer bütünselliği olarak görmek saçmalıktan başka bir şey değildir¹⁰³.

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojik bir gerçeklikle ele aldığı dünya, ona her şeyiyle her yönüyle hükmedilen, ya da yine her şeyiyle yüceltilip içerisine gömülen bir dünya değildir, aksine yalnızca sorgulanan ve bu sorgulamaya ait olarak kurgulanıp indirgenmeyen, yalnızca betimlenen, fenomenolojinin nesnesi yapılan bir dünyadır. Dünya, bilim adamının bir tasarım alanı değildir. Bilim adamı, farklı biçimlerde dünyayı görmek için nesneleştirir, ona müdahale eder, yönünü değiştirmeye kalkışır. Oysa fenomenoloji dünyayı varolduğu gibi kabul ederek, yalnızca "... görmek için dünyaya güvende ara verir ..." ¹⁰⁴, onun üzerinde herhangi bir kurgu, indirgeme ve müdahalede bulunmaz. Dünyayı bir yaşantı olarak görüp, yalnızca betimlemeye dayalı eylemlerde bulunur.

Merleau-Ponty'ye göre dünya, bilim adamının ileri sürdüklerinin aksine "... tıpkı koparılıp alınmayacak bir şimdiki varoluş gibi, refleksiyondan önce, her zaman için "zaten orada" olandır ..." ¹⁰⁵ Ancak modern bilim adamı indirgeyici bir algıya sahip olmasından dolayı bu naif teması kuramamıştır. Buna karşılık fenomenoloji, dünya ile olan bu naif teması yeniden kurabilmiştir. Böylelikle de modern bilimin algıda yaratmış

¹⁰² Merleau-Ponty, M., PP, s.402.

¹⁰³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.384.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.61.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, M., PP, s.I.

olduğu tahribatı da giderebilmiştir. Ancak bu durumda “... dünya, işte bu algıladığımızdır ...” diyebiliriz¹⁰⁶. Bu algılamaya konu olan şey ise bilimin bana bildirdikleri değildir. Bu bilmede bilimin simgeleri bana dünyanın gerçekliğini, onun ontik köklerini veremez. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*’da bu görüşünü şu biçimde anlatır: “... Dünya hakkında bildiğim hatta bilim dolayısıyla bildiğim her şeyi, benim olan bir bakış açısından yola çıkarak ya da kendisi olmaksızın, bilimin simgelerinin hiçbir şey ifade etmeyeceği bir dünya deneyiminden yola çıkarak biliyorum. ...”¹⁰⁷ Bilim görmemekte ısrar etmesine karşın fenomenolojinin gördüğü gibi yaşanan dünya üzerine kurulmuştur.

Merleau-Ponty ontolojisinde, dünya hakkında herhangi bir çözümleme yapmaya gereksinim yoktur. Çünkü dünya ile ilgili herhangi bir çözümleme yapmaksızın dünya karşımızdadır. Eğer dünyayı onun görüntüsünden hareketle birbirine bağlayan bir dizi sentezden çıkarmaya kalkışırsam, bu dünya yapay bir dünya olacaktır¹⁰⁸. Çünkü dünya, kuruluşunun yasasını kendimde ya da dış dünyada taşıdığım bir nesne değildir, aksine o, “... tüm düşüncelerimin ve açık algılarımın alanı ve doğal ortamıdır. ...”¹⁰⁹. Bir dünya içinde bulunduğumuzdan tüm kavramsal saptamalarımızı kendisinde toplayan odur, bilim değildir. Bu dünya sayesinde varoluşumuz da onun içinde bulunur. Ancak bu insan, yalnızca ve yalnızca bir “iç insan”¹¹⁰, değildir. Merleau-Ponty’ye göre hakikat (la vérité), sadece “iç insan”da oturmaz. Zaten “iç insan” diye bir şey yoktur, çünkü insan ruh ve beden olarak iki ayrı varlık değildir, insanın iç ve dış boyutu diye iki ayrı yapısı yoktur. İnsan, bölünemez ontik bir kök olarak dünyadadır. O, bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*’da şöyle anlatır: “... Hakikat, yalnızca “iç insan”da “oturmaz” ya da, –daha da yerinde olarak– “iç insan” diye bir şey yoktur, insan dünyadadır, dünyanın içinde kendini bilmektedir. ...”¹¹¹. İnsanda “iç insan” ve “beden” ayırımı yapamayacağımız gibi “iç dünya” ve “dış dünya” ayırımı da yapamayız. Dünya her boyutu ve derinliğiyle bütün bir gerçekliktir. Bu yüzden insan, bir iç doğrunun

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XI.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.II.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.IV.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.V.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, “iç insan” deyimi ile Saint Augustinus’un “In te redi: ininteriore homine habitat veritas (Kendi içine dön; doğru insanın içindedir) sözüne gönderme yaparak eleştirir. Saint Augustinus, hakikat (doğruluğun), ne bedende ne de dış dünyada olmadığını, onun “iç insan”da saklı olduğunu ileri sürerek, hakikati olgusal dünyada aramamıştı. Onun bu düşüncesi *İtiraflar* adlı yapıtında da açıkça görülmektedir. Saint Augustinus, bu yapıtta Merleau-Ponty’nin de alıntılanmış olduğu sözü destekleyecek biçimde “... Sen benim içindeydin, ben ise kendimin dışındaydım! Seni dışarıda arıyordum. ...” der. Saint Augustinus, *İtiraflar*, (Çeviren: Dominik Pamir), Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.242.

¹¹¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.V.

barınağı değil, bedenden dünyaya doğru olan bir yönelmişlik içerisinde, herhangi bir şeye değil, yalnızca dünyaya adanmış bir öznedir. Böylelikle Merleau-Ponty beden gibi dünyanın da mistik bir unsurla açıklanıp temellendirilebileceğinin önünü kesmiş olur.

Merleau-Ponty'ye göre dünyanın özü, ne idede, ne transandantal bir öz de, ne de bilimin indirgeyici tezlerinde aranmalıdır: “Dünyanın özünü aramak, idede bulunanı aramak değildir, çünkü ide zaten bir söylem konusuna indirgenmiştir, dünyanın özünü aramak; her türlü konulaştırmadan önce, olduğu gibi olanı aramaktır. ...”¹¹² Dünyayla ilgili farklı düşünsel tarzlarda öz aramak, dünyayı ona indirgemek demektir. Bilim kadar ampirist ve sensualist yaklaşımlar ile transandantal idealizm de dünyayı indirgemıştır. Oysa *Ben*, dünyayla ilgili bir varlıktır. Bu yüzden dünyayı ne farklı özler olarak, ne de uzakta bir varlık olarak algılama zorunluluğu yoktur. Çünkü “... Ben dünyayla ilgilim ve onu algılıyorum. ...”¹¹³. O halde Merleau-Ponty'de dünya, *Phénoménologie de la perception*'da dediği gibi, “... düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir, dünyaya açığımdır, kuşkusuz onunla iletişim içindeyim, fakat ona sahip değilim, o tüketilmez olandır. ...”¹¹⁴ Bu yüzden dünya başlı başına ontik bir gerçeklik olarak vardır. O zaman kendimin içinde olduğum “bir dünya vardır” demek “dünya vardır” demektir. İşte dünyanın bu olgusalılığı dünyanın gerçekliğini ortaya çıkarandır, dünyayı dünya yapandır. Bu dünya “yaşanan dünya”dır, Merleau-Ponty'nin başka bir deyişiyle “fenomenolojik dünya”dır. “... Fenomenolojik dünya, önceden biçimlenmiş bir varlığın açıklanması olmayıp varlığın temellendirilmesidir ...”¹¹⁵ Merleau-Ponty felsefesinde fenomenoloji, olgusal bir gerçeklik olan bu yaşanan dünyaya dayanır. Bu olgusal gerçeklikten hareketle o, fenomenolojiyi yine aynı yapıtının “Ön Söz”ünde bir başka açıdan şöyle anlatır: “Fenomenoloji, dünyanın kendi kendini belli etmesi olarak kendi kendine dayanır ya da kendi kendini temellendirir. Tüm bilgiler, bir postulatlar “tabanı”na ve sonuçta akılsallığın ilk temelini atılması olarak bizim dünya ile olan iletişimize dayanır. ...”¹¹⁶ Onun fenomenolojiyi bu anlatış tarzı aynı zamanda fenomenolojinin Merleau-Pontyci tanımını bize vermektedir. Bu tanımın ışığında o, fenomenolojik ontolojiye varır. İşte Merleau-Ponty felsefesinde bu iletişimin yaşandığı ve sorgulandığı alan beden sorgulamasında olduğu gibi fenomenolojik ontolojidir. Ona

¹¹² Merleau-Ponty, M., Agy., s.X.

¹¹³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XI.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XII.

¹¹⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XV.

¹¹⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.XVI.

göre felsefe uzun bir süre bu dayanaktan yoksun kaldığı için karşımıza hep kurgulayıcı ve indirgeyici dünya tasarımlarıyla çıkmıştır. Bu tasarımlar yüzünden hakikatin kökünü bir bütün olarak kavrayamadığımızdan, onlar akıl ile bilinci bir çıkmazın içerisine sokmuştur.

Merleau-Ponty ontolojisinde dünya ve dünya deneyimimiz Platon ve Kant felsefelerinde olduğu gibi kavramlarla örülü değildir. Ona göre kavramlarla yüklü bir dünya, ne anlamlıdır, ne de anlamlandırılabilir. Onların ileri sürdükleri görüşlerin aksine dünyanın kendisi başlı başına bir anlamdır. Dünyanın ancak belli kavramlarla anlamlandırılabilceğini kabul etmek, bu kabülü dogmatizme sürüklemek demektir. Dünya önceden kavramsallaştırılmış bir anlam olmadığı gibi dogmatik bir sürecin ürünü de değildir. Dünya zaman ve mekân kategorileri ile varlığa gelen bir şey değildir. Böyle bir düşünce içerisinde olmak, “Varlık” üzerinde bir çelişkiye neden olur. Merleau-Ponty’ye göre bu sorunda Platon’la birlikte Kartezyen felsefe ve Kant, Zenon ile Hume’un kaçınmaya çalıştıkları çelişkinin içerisine düşmüşlerdir¹¹⁷. Bu çelişkiler, yaşanılan dünyadan değil, doğal dünyadan kaynaklanmaktadır. Doğal dünya, doğal algı ile algılanan dünyadır. Algılanan dünyanın algısıyla yaşanan dünyayı anlamlandırılmaya kalkınca ontolojik olduğu kadar epistemolojik çelişkilerin de yaşanılması kaçınılmazdır. Merleau-Ponty’de algılanan dünya, biçimiyle ve renkleriyle evrenin bütünü değildir. İdeal ve kültürel dünyayı da bu dünya içerisinde değerlendirir. Ancak ona göre, algılanan dünya gibi ideal ve kültürel dünya da fiziki dünyaya (yeryüzüne) indirgendiğinden ontik kökle yüzleşebilecek biçimde yeni bir anlam olarak yaratılamamışlardır, varlığa gelememişlerdir¹¹⁸.

Merleau-Ponty’de kültürel dünyaya geçiş doğal dünya ile gerçekleşir. Bedenden dünyaya olan yönelmişliğin bir sonu olarak davranış, verili olanı kültüre dönüştürür. Kişisel varoluşa ait tüm algılarım doğa zemini üzerinde belirir. Algıladığım sürece algımın organik koşullarıyla ilgili bir bilgiye sahip olmasam da algılarımla ilgili bir bilince sahibim. Bu algı sayesinde doğal nesne kültüre dönüşür. Merleau-Ponty bu dönüşümü *Phénoménologie de la perception*’da şu sözlerle anlatır: “... Çünkü kişisel varoluşa, benim kurmadığım bir zaman tarafından taşınmış olduğumdan, tüm algılarım bir doğa zemini üzerinde belirir. Algıladığım süre içinde, algımın organik koşullarının bir bilgisine sahip olmadan da görmenin, duymanın, dokunmanın bir bilincine sahibim.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, M., AÖ, s.54.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.82.

Bunların her biri bana öncel ve benim kişisel yaşamıma yabancı kılan birer alana sahiptir. Doğal nesne, bu genelleşmiş varoluşun bir izidir. Ve her nesnenin, yaşamıma girebilmesi için, öncelikle bir doğal nesne olması, görsel, dokunsal ve işitsel niteliklerle kurulu olması gerekir.”¹¹⁹

Merleau-Ponty’de doğal nesne, genelleşmiş varoluşun bir izi iken, kültür de bu izin dönüşümüdür. Ancak bu dönüşüm bir anlık süreç değildir, zamansallıktır. Zamansallık ve tarih bu dönüşümü tehdit etmez. Ancak kişisel-öncesi duyumlar ve algılar önlerinde doğal dünyayı hazır bulmalarına karşılık insan kültürü hazır bulmaz. İnsan davranışları aracılığıyla bu hazır dünyayı dönüştürerek kültür dünyasını meydana getirir. Bu bağlamda Merleau-Ponty’nin varoluşçu ontolojisinde kültür, bir “tortulaşma”dır. İnsanın kendi yaşamına bir biçim verdiği eylemleri dış dünyada tortulaşırlar. Bu tortulaşma insanın sosyalleşmesi sürecinde, zaman ve tarih tüneline ürettiği ve kullandığı aletlerle gerçekleşir. “... Bu aletler artık bir doğal nesne değil, birer kültür nesnesidirler. ...”¹²⁰ Her biri üzerlerinde icat ettikleri, kullandıkları, işe yaradıkları insan eyleminin izini taşırlar. Yine her bir doğal dünyanın aksine çevresini bir insanlık atmosferini, kültürünü yayar. İnsan durmaksızın kültür nesnesi ürettiğine göre, insanın varoluşunu ancak bu kültürel dünyada yakalanabilir. Kültürel dünya eskimez varlığını ve anlamını ontolojik bir ekseninde sürdürür. Çünkü kültürü yaratan daima bilmek arzusunda olan toplumdur. İşte böyle bir toplumda bir başkasının varlığını *anonimlik* örtüsü altında deneyimlerim. Merleau-Ponty bu deneyimi *Phénoménologie de la perception*’da şu tümcelerle anlatır: “... O halde kültürel dünya anlamdır, ama hâlâ mevcut olandır. Orada bilmekte olan bir toplum var. ... Kültür nesnesinde, bir başkasının yakın varlığını bir anonimlik örtüsü altında saptarım. ...”¹²¹ Merleau-Ponty’de kültürel dünya, “anlam”ın kendisi ya da bir anlam dünyası olduğundan, o yaşanan dünyanın kendisidir. Objektif Ruh da ancak böyle bir kültürel dünyada ortaya çıkar.

Merleau-Ponty, doğal dünyanın kültürel dünyaya dönüşmesine birer örnek olarak aletleri verir. Örneğin yemek yemek için kaşık kullanmam ya da tütün içmek için pipo kullanmam gibi. Bu örnektekiler gibi ben başkasıyla birlikte doğal nesneleri birer alete, birer araca dönüştürür, onlarla birlikte kendini de bir kültür nesnesi olarak ortama

¹¹⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.399.

¹²⁰ Gökyaran, E., Agm., s.53.

¹²¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.400.

yansıtır. Bu sayede *Ben* ve başkası, hem bir kültür dünyasını, bir uygarlığı üretir hem de onları algılayabilir. Ona göre, kültür nesnesinin ilki, bir davranışın taşıyıcısı olarak başkasının bedenidir. Öteki tüm kültür nesneleri varlıklarını bilince değil bedene borçludurlar. Husserl'in dediği gibi bilinçte değil, bedende temelini bulan bir yönelme, bir düşünce, bir proje, bir birlik kişisel öznenen koparak kendi kurduğu ortamda ve kullandığı araçlarda, dolayısıyla da kendi dışında görülür hale gelir. Bilinç beden gibi tek başına doğal nesneyi kültüre dönüştüremiyor, bir medeniyet üretmiyor: "... Bilinç, orijinal bir geçmişin saydamsızlığını, her alanın alanı gibi dünyayla ve duyuşsal alanla birlikte kendi olarak keşfediyor. Şayet onun dünyasında ve onun bedeninde benim bilincimin bu ayrılmazını deniyorsam, başkasının algısı ve bilincin çoklukları artık güçlülükleri sunuyorlar. ..." ¹²². Merleau-Ponty, bilincin aşamadığı bu güçlülükleri beden sayesinde aşar. Bu yüzden beden bir kültürel dönüşüm nesnesi olup, kültürel nesne de insan varoluşunun konuşan bir izi olmaktadır. Doğal nesnenin kültürel nesneye dönüşmesinde ise bedende temel rol oynayan unsur dildir: "... Özellikle başkasının algısında temel bir rol oynayan bir kültürel obje var: bu dildir. ..." ¹²³

Merleau-Ponty'nin bahsetmiş olduğu dünya, birbirlerine nedensellik ilişkileriyle bağlı olan bir dünya olmadığı gibi şeylerin ve süreçlerin de bir toplamı değildir. Dünya "kendimde" bütün düşüncelerimin değişmez bir ufku ve bir yaşantıdır. Dünyanın varolması *cogito* ile anlatılamaz ve betimlenemez, dünyanın kesinliği düşüncenin kesinliği ile aynı şey değildir. Çünkü dünyanın gerçek anlamı yerine hiçbir anlam koyulamaz. Bu nedenden ben, dünyayı, "Dünyada Varlık" (*l'être au monde*) olarak bulurum. Düşünen bir *Ben* olarak dünyayı ve şeyleri birbirlerinden ayırt ederim. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*'da şöyle anlatır: "... Düşünen bir Ego olarak, dünyayı ve şeyleri kendi kendimden pekâlâ ayırt edebilirim, çünkü kesin olan bir şey varsa, o da şeylerin tarzında varolmadığımdır. ...Şeylerin ya da nedensellik bağlantılarıyla birbirine bağlı süreçlerin toplamı olarak kendi kendimden ayırdığım dünyayı, tüm *cogitatio*'larımın sürekli ufku karşısında kendimi durumlandırmaktan vazgeçmeyeceğim bir boyut olarak "kendi kendime" yeniden bulguluyorum. ..." ¹²⁴ Merleau-Ponty dünyanın kesinliğini dünya hakkındaki düşüncesinin kesinliğine dönüştürmediğinden dünyayı bir imlem dünya olarak görmemiştir. Böylelikle *Ben*'i,

¹²² Merleau-Ponty, M., Agy., s.403.

¹²³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.407.

¹²⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.VII-VIII.

“dünya-içinde-varlık” olarak görmekle hem idealizme düşmemiştir hem de sonradan ortaya çıkabilecek her türlü idealizmi ortadan kaldıracıdır¹²⁵.

Merleau-Ponty varoluşçuluğunda “Dünyada Varlık”, öncelikle Heidegger ya da Sartre’da olduğu gibi dünyaya atılmışlığı, terkedilmişliği ya da fırlatılmışlığı değil, “dünyaya bir biçim vermek”i¹²⁶, yani “dünyada olmak”ı anlatır. İnsan dünyada terk edilen bir varlık değildir, o dünyayla birlikte vardır. İnsan bu süreç içerisinde her şeyini; kendisiyle, annesi ve babasıyla, ya da ötekilerle olan çatışmalarını, başarısızlıklarını ve başarılarını yeniden yaratır. Bu yüzden dünya ile nesne, ontolojik olarak birbirleri açısından öncelik ve sonralık bağıntısına tabi olmaksızın birbirlerinden ayrılamayacak biçimde vardırırlar. O, bu görüşünü *Phénoménologie de la perception*’da şöyle açıklar: “... Dünya, nesneden ayrılamazdır, ama, ancak dünyanın hiçbir yansıması olmayan bir nesne değil, ve nesne dünyadan ayrılamazdır, ama kendisinin yansıması olan bir dünyadır. Nesne, Dünyada Varlık’tır ve dünya “özel” (subjectif) kalıyor, çünkü onun dokusu ve eklemleri nesnenin aşkınlığı hareketiyle resmini çizdi. ...”¹²⁷ Bu da gösteriyor ki dünya, her anlamda anlamın beşiğidir. Merleau-Ponty’nin, dünyayı böyle bir ontik yapıda ele almasıyla dünya üzerinde farklı öngörülerde bulunan realizm ile idealizmin, mutlak aklın ve tesadüfün, anlam ve anlam olmayanın önüne geçmiş olur. Onun için dünya, deneyimlerin, “birlik” ve “Düşünce”nin varoluşsal ontolojik alanıdır. Artık inşa eden bir “Düşünce”nin görünürlüğü bu alanda yayılır. İşte bu alan, “Varoluş” dünyasıdır. Bu yüzden “... ondan yapıyı taşıyan “Varoluş”suz dünya yoktur ...”¹²⁸, düşünülemez de. “Varoluş”un dünyadan ayrı olarak düşünülememesi evrenselliğin ve dünyanın, nesnenin ve bireyselliğin merkezinde bulunmasının bir başka göstergesidir: “... Evrensellik ve dünya, nesnenin ve bireyselliğin merkezinde bulunuyor. ...”¹²⁹ Bu yüzden Merleau-Ponty’ye göre dünya, Malebranche’ın dediği gibi bir “bitirilmemiş yapıt” değildir, aynı zamanda Husserl’in dediği gibi “asla tamamıyla kurulmuş” da değildir. Çünkü dünya ontik olarak kuran bir nesneyi reddeder ve böyle bir nesne olarak varolmaz. Dünyayı kurulan bir sistem olarak düşünmek, onun zamansallığını ve uzaysallığını yadsımaktır¹³⁰.

¹²⁵ Gürsoy, K., *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, s.68.

¹²⁶ Merleau-Ponty, M., AD, s.42.

¹²⁷ Merleau-Ponty, M., PP, ss.491–492.

¹²⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., s.494.

¹²⁹ Merleau-Ponty, M., Agy., s.465.

¹³⁰ Merleau-Ponty, M., Agy., s.465.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojisinde fenomenolojiden hareketle “Kendinde Varlık” ile “Dünyada Varlık”ı birbirlerinden ayırır. Ne gözlemlediği dünyayı *Ben*’e, ne de *Ben*’i gözlemlediği dünyaya indirger; ikisi arasında ontolojik bir uçurum yaratmaz. Dünyayı anlamdan hareketle ortaya koyar. Ayrıca “Dünyada Varlık” deyiimi ile dünyanın karşısına bilinci koymaz, bilinç ve zihni de cisimleştirmez¹³¹. Böylelikle *Ben*’den hareketle *Ben* ile başkası arasındaki ortak noktaları vurguladığı gibi *Ben* ile dünya arasındaki ortak noktaları da vurgular.

3.1.2. Kendisi-İçin-Varlık ve Dünyada Varlık Sentezi

Sartre “kendinde” ve “kendi-için” kavramlarının çözümünde aralarında bir karşı tez, hatta çatışma yaratarak ikiciliğe düşmüştü. Merleau-Ponty bu ikiciliği “kendisi için varlık” ve “dünyada varlık” senteziyle, yani beden-özne ile aşmaya çalışır. Başka bir deyişle “kendisi için varlık” ve “dünyada varlık” ayırımının yaratmış olduğu idealist ve materyalist çatışmayı “öz beden” (*la corps propre*) senteziyle aşmak ister. Merleau-Ponty’nin varoluşsal ontolojisine göre insan, ne “kendinde varlık”tır, ne de “kendisi-için-varlık”tır. Tam tersine insan, ontolojik gerçekliğiyle birlikte dil, kültür ve özgürlük gibi hiçbir özelliğini öncelenip dışlanmayacağı biçimde varoluşsal bir hakikattir. Böylelikle o, Sartre’ın “insan özgürlüğe mahkûmdur”, yani insanın egemen mutlak özgür bir varlık olarak görülmesi düşüncesine, dolayısıyla da insanı mutlak özgürlük olarak görülüp tanımlamasına karşı çıkmış olur. İnsan mutlak otonom bir varlık değildir; aynı ontolojik gerçekliğe sahip olmalarından dolayı kendine, başkasına ve dünyaya karşı varoluşsal bağı ve sorumlulukları vardır.

Merleau-Ponty’nin varoluşsal ontolojisinde dünya ile özne birbirlerinden ayrılmaz biçimdedir. Öyle ki her ikisi de öz, varoluş, değer ve renk gibi hiçbir ayırt özellik olmaksızın birbirlerinden ayrılmayacak biçimde aynı kumaştan yapılmıştır¹³². Bu nedenden özne, dünya-içinde-varolmak’tadır. Merleau-Ponty bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da Heidegger’e de gönderme yapacak biçimde şu sözlerle dile getirir: “... Dünya öznenen ayrılamazdır, ama ancak dünyanın hiçbir projesi olmayan bir öznedir, ve özne dünyadan ayrılamazdır, ama bizzat kendini tasarlayan bir dünyadır. Özne dünya-içinde-varolmaktır ve dünyayı “sübjektif” kılar,

¹³¹ Merleau-Ponty, M., SNS, s.92.

¹³² Merleau-Ponty, M., GT, ss.34–35.

çünkü onun dokusu ve eklemleri öznenin aşkın devinimiyle resmedilmiştir. ...”¹³³ Dünya hakkında ne kadar proje olursa olsun, bu projelerin hiçbirisi özne ile dünyayı birbirinden ayıramaz. Çünkü insan, şeyler ve dünya aynı doku ve kumaşın ürünleridir. Demek ki Merleau-Ponty’nin felsefesinde onlar aynı doku ve kumaşın ürünü olduklarından dünya öznenen, özne de dünyadan ayrılmayacak biçimde varoluşsal ontolojik bir bütünlük oluştururlar.

Kendisi-İçin-Varlık ve Dünyada Varlık sentezi bir anlamda beden üzerine özne-nesne ayırımının ortadan kaldırılarak ilkesel olarak birleştirilmesidir. Bu durum bedenin kendi içine giden yolu bulabilmektir, kendisiyle örtüşmektir. Merleau-Ponty bu ilkesel örtüşmeyi ya da sentezi, “... Algılayan var. ...” diyerek adeta benim hükümdarlığımı ima etmektedir¹³⁴. Algılayan beden ve şeyler bu ontolojik zeminde bir araya gelirler. İşte Merleau-Ponty algılanan özne ile nesne, “... cogito ile varoluş ve dünyaya ait olan diğer varlıklar arasındaki örtüşmeye yönelik, anlam biçimlerini ele alır.”¹³⁵ Benim bedenim kendimi sunmak için bir varlıksa (özne), *başkası* beden de kendini sunmak için bir varlık (özne)’tır. Merleau-Ponty burada açıkça şunu demek istiyor: Nasıl ki benim varlığım dünyada bir dokunulmazsa, *başkasının* da farklılığı dokunulmaz olarak kalmalı. Bu zorunlu bir kabul etme değil ya da bir tahammül olarak değil, aksine ontik-epistemik gerçekliğinden dolayı olmalı. Görüldüğü gibi burada Merleau-Ponty, sorunu ahlâkla değil varoluşsal ontolojiye dayandırarak çözümler. Çünkü sorun “kendi-başkası” ilişkisinin etiğinde çözümlenemeyecek kadar sorunsaldır.

Merleau-Ponty varoluşçuluğunda insan, varoluşçulukta olduğu gibi hem bu dünyada hem de bu dünyanın dışında bir varlık olarak betimlenmez. İnsan hem “kendisi-için” hem de “başkası-için” bir durum ve özgürlüktür. Yani insan bir kişi olarak, hem bedenle hem başkasıyla hem de dünyayla içeriden bir iletişim kurar. Bu iletişimi o, *Phénoménologie de la perception*’da şöyle dile getirir: “... Bir bilinç olmak ya da dahası bir *deneyim olmak*, dünyayla, bedenle ve başkasıyla içerden iletişim kurmaktır, onların kısıyında varolmak yerine onlarla birlikte varolmak ...”tır¹³⁶. Her üçünün de arasındaki içsel iletişim dış dünyada, transandantal bir ilkede ya da boşlukta değil, bedenin aktif bir akt görevi gördüğü varoluşsal ontolojik bir zeminde kurulur.

¹³³ Merleau-Ponty, M., PP, ss.491–492.

¹³⁴ Merleau-Ponty, M., VI, s.26.

¹³⁵ Fleischer, M., Agy., s.266.

¹³⁶ Merleau-Ponty, M., PP, s.113.

Böylelikle Merleau-Ponty, Kendisi-İçin-Varlık ve Dünyada Varlık sentezinin gerekçesini de varoluşsal bir zeminde dile getirmiş olur.

Kendisi-İçin-Varlık ve Dünyada Varlık sentezi bir anlamda “Varlık”ta iletişim merkezli olarak ortaya çıkabilecek sorunları ortadan kaldırmaktır, yani ontolojik olduğu kadar epistemolojik yalnızlığı da yenmektedir. Gerçi Merleau-Ponty’ye göre, “Varlık”ta iletişim bütünsel ve tam olamaz. İnsan her zaman bir yalnızlık içindedir. Ancak insanda olduğu gibi “Varlık”ın yaşadığı bu yalnızlık, tekbenciliğin (solipsisme) yalnızlığı değildir. Çünkü beden, hiçbir şey olmayan ve hiçbir şey yapmayan değildir. Eğer beden bunların aksi bir durum olmuş olsaydı, o zaman beden için tekbencilik söz konusu olabilirdi. Fakat Merleau-Ponty’ye göre tekbencilığe kaymayan bir yalnızlık son noktada beden için kaçınılmazdır. Bunun için yalnızlık (la solitude) ve iletişim (la communication) bir almasığın iki terimi değil, tek bir fenomenin iki kapısıdır. O, bu düşüncesini *Phénoménologie de la perception*’da şu tümceyle altını çizerek: “... Yalnızlık ve iletişim bir seçimin iki terimi olarak değil, fakat tek bir fenomenin anıdır [yani tek bir fenomenin iki kapısı olarak görülmelidir], çünkü gerçekte başka insanlar benim için vardır. ...”¹³⁷ O zaman varolmak, toplumsal bir boyut içeren bir dünyada varolmaktır. Bir taraftan kendimize ilişkin bilgimizi yaşarken, öte yandan da başkalarına ilişkin bilgiyi yaşamalıyız. Demek ki, kendisi için varlık ve dünyada varlık sentezi zorunlu olarak *Ben* ve *Başkası*’nın içerisinde olduğu bir diyalogu öngerektirmektedir.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, Sartre varoluşçuluğunda “kendisi-için-varlık” ve “dünyada varlık” ya da “kendi-için” ile “kendinde” ayırımının yaratmış olduğu uçurumu “ten”den hareketle ikisi arasında bir senteze giderek kapatmaya çalışır. Tıpkı ruh ile beden ya da şeyler ile bilinç arasında Kartezyen felsefenin neden olmuş olduğu uçurumu yine “ten” ile kapatıp her ikisinin birliğini sağlaması gibi.

3.2. MAURICE MERLEAU-PONTY ONTOLOJİSİNDE COGİTO ONTOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Buraya kadar farklı biçimlerde vurguladığımız gibi Merleau-Ponty, Batı felsefesinde ontolojik temelli ortaya çıkan varlık tasavvurlarını öncelikle Descartes ontolojisine sonra da bu ontoloji merkezinde gelişen Kartezyen felsefeye bağlamıştı. Bu sorunun yalnızca fenomenoloji ile aşılamayacağının da farkına vardı. Çünkü Husserlci

¹³⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.412.

fenomenoloji başlangıcı ve sonucu itibarıyla temelde bir bilinç felsefesi idi. Bunun üzerine Merleau-Ponty beden üzerinde geliştirmiş olduğu kuramla varoluşsal ontolojiye yöneldi. Onun bu ontolojisi Kartezyen ontolojiyi aşma çabası olduğundan, bazı yönleriyle ondan etkilenip beslense de, vardıkları sonuçlar açısından farklılık göstermektedirler. Bu açıdan o, Kartezyen ontolojiye felsefenin hoşgörüsü sınırları içerisinde yapıcı eleştiriler yapar. Yapmış olduğu bu özel eleştirilerini, Kartezyen Ontolojide Özne-Nesne Karşıtlığının Eleştirisi ile Maurice Merleau-Ponty Ontolojisinde İkircil Kavramların Yadsınması başlıklarında toplayabiliriz.

3.2.1. “Düşünüyorum” ile “Algılıyorum” Arasındaki Fark: Kartezyen Ontolojide Özne-Nesne Karşıtlığının Eleştirisi

Merleau-Ponty, kendine özgü geliştirmiş olduğu fenomenolojik algı tasavvuru ile özne-nesne karşıtlığını aşar. Bunu bir anlamda *cogito* düşüncesini aşmakla gerçekleştirir. Kartezyen felsefede saf bilinç *cogito*’ya indirgenmişti. Bu yüzden bilinç *cogito* eksinde tanımlanmıştı. Buna karşılık Merleau-Ponty, bilinci idealizme saplanmamak için algı bilincinden hareketle tanımlamaya gitti, hem *cogito*’nun hem de fenomenolojik bilincin ontolojide doğuracağı sorunlara dikkat çekti. *Cogito* ile “algılıyorum” arasındaki en temel fark, “*cogito*”da son noktasına kadar soyutlama “düşünce”nin kendisine bırakılmışken, “algılıyorum” da ise zorunlu olarak “tensel”dir ve “olguyu göz ardı edemez”¹³⁸. Böylelikle Merleau-Ponty, “düşünüyorum”u “algılıyorum” üzerine dayandırmış olur. Bir anlamda ruh ile beden birliğinde sergilemiş olduğu tutumu *cogito* ile “algılıyorum” arasında da sergileyerek özne-nesne karşıtlığını hatta “tin” ile “doğa” karşıtlığını ortadan kaldırarak her ikisinin de ontolojik bir zeminde birliğini sağlamıştır. “Düşünüyorum”u “algılıyorum” üzerine temellendirmiştir.

Merleau-Ponty felsefesinde “düşünüyorum”un “ego”su *cogito*’nun “ego”su gibi saf tin olarak maskelenmez. Karşımıza zorunlu bir “tenselleşmiş özne” olarak çıkar. Filozofumuz “tenselleşmiş özne” ile karşıtlığı güçlüğü “öz beden” ile felsefesinin başlangıcında yenmiştir. Algılayan kişi için “tenselleşmiş özne” olmak, algılanan algılayan karşıtlığının özsel bir zeminde yenilmesi demektir. Böylelikle Merleau-Ponty, *cogito*’yu somuta dönüştürmüş olur. Çünkü algının öznesi bireyleşmiştir, buraya aittir, bugündür, bakmak gibi sürekli bir eylem içerisindedir. Her insan algılama

¹³⁸ Descombes, V., Agy., s.64.

içerisindedir, ancak hiçbir zaman iki kişi aynı şeyleri algılamazlar. Merleau-Ponty “düşünüyorum” ile “algılıyorum” arasındaki farkı *Phénoménologie de la perception*’da küp örneği ile şöyle açıklar: “... Altı yüzlü küp yalnızca görülmez değil, fakat tasarlanamazdır da; bu kendi için olacağı küptür; fakat küp kendi için değildir, çünkü bir nesnedir. ...”¹³⁹ Küp örneği yalnızca onun değil, tüm fenomenologların gözde örneklerindendir. Geometrik tanım gereği bir küpün altı yüzü vardır. Hiç kimse ilk bakışta hangi açıdan bakarsa baksın bu yüzlerin tümünü birden göremez. Altı yüz hiçbir zaman eşzamanlı olarak gözlerin önünde bulunmaz. “Bu bir küptür” denildiği zaman ona görebildiğinden daha çoğu yüklenerek tanımlanır. Benim için bulunan ve bana bir anlam sunan şey, hiçbir zaman tam olarak açığa serilemez. Ancak “algının önceliği”nden hareketle bir gerçeklik deneyimi yaşanılarak “küp altı yüzlüdür” sonucuna varırım. Küp örneği bize *cogito* ile “algılıyorum” “... arasındaki uzaklığı ölçme olanağı verir. Altı yüzlü küp yüklemleyici bildirimlerin bir nesnesi olarak küptür. Algılanan küpe gelince, hiçbir zaman tüm altı yanı birden olamaz. ... Tıpkı dünyanın bir anlamda dönmesi gibi, olgusal küpün de altı yüzü yoktur, çünkü olgusal küp bulunan küptür, ve küp hiçbir zaman tüm altı yüzünü birden sunmayacaktır”¹⁴⁰.

Merleau-Ponty, küp örneği ile açıkça şunu demek istiyor: Nesnenin bize verililişinin edimselliğini onun tanımına katmak zorundayız. Yani nesne onun bize sunulduğu ile değil, nesnenin kendisinin bir özelliği olarak anlam kazanır. Örneğin tatil-dinlenme bağıntısında yolculuğun dinlenmenin bir parçası olması gibi, nesneye götüren yol da nesnenin bir parçasıdır. Fenomenolojinin nesneyle ilişkisi böyle bir yoldur. Küp örneğindeki perspektife dönecek olursak, perspektif, algılayan öznenin algılayan nesne üzerine bakış açısı olarak değil, daha çok nesnenin kendisinin bir özelliği, özsel özellikleri olarak görülür. Perspektif, şeylerin öznel bir biçimsizleşmeleri olarak değil, fakat tersine özelliklerden biri, belki de özsel özellikleri olarak görünür. Tam olarak onunla nesne algılanır ve algılanan kendinde gizli ve tükenmez bir “şey” olarak karşımıza çıkar. Sırasıyla farklı durumlarda görülebilen cisimleşmiş her nesnenin bilgisinin konumu perspektiften kaynaklanır. Alışılmış her perspektifin bu biçimde anlaşılması ve anlatılması küp örneğinde de görüldüğü gibi bu yüzdendir¹⁴¹.

¹³⁹ Merleau-Ponty, M., PP, s.236.

¹⁴⁰ Descombes, M., Agy., s.68.

¹⁴¹ Merleau-Ponty, M., PP, s.235.

Farklı profillerden küpe baktığımızda onun için önceden varsayılan anlam birliği yoktur. Onunla ilgili anlamı ancak onu deneyimin konusu yaptığım zaman, onunla ilgili farklı doğrulama çabalarında bulunduğum zaman onu anlayabilirim. Deneyim ya da doğrulamanın konusu olan küp, dışarıda içerisinde herhangi bir yiyeceğin ya da eşyanın satıldığı bir kutu değil, bilincimin konusu olan fenomendir. Merleau-Ponty sorunu “varlık benim için varlıktır” ilkesini “fenomen, benim için varlıktır” ilkesine dönüştürerek çözümler. Onun böyle bir değişimi desteklemesinin nedeni *cogito*’nun “var”ımı aşamamasıdır. Yani Merleau-Ponty’ye göre “düşünüyorum” üzerine “varlık” inşa edilemez. Çünkü “düşünüyorum” önermesi “varım” anlatımını ne kapsar, ne de destekler. Bu nedenden *cogito*, ontolojik olarak “Varlık”ı doğrulamaz. *Cogito* varoluşla birleşmez, buna karşılık “algılıyorum” varoluşla birleşir. Demek ki, *cogito* ile “algılıyorum” varlık karşısında aynı eşdeğere sahip değildir. Bu da “algılıyorum”un *cogito* karşısındaki önceliğini desteklemektedir: “... Cogito bundan dolayı temel incelemedir. “Düşünüyorum, varım” önerisinde, iki doğrulama hemen hemen eşdeğerdirler, aksi halde orada Cogito olmayacaktı. Fakat hâlâ bu eşdeğerlikte anlam üzerinde anlaşmaya varmak gerekir mi? Bu, “Varım”ı çok yüksek düzeyde kapsayan “Düşünüyorum” değildir, bu, onda var olduğum bilinçte sağlanmış olan varoluşum değildir, bu, buna karşılık, varoluşa bilinç ve “Varım”ın aşkınlığının (transcendence) hareketini yeniden göreve almış olan “Düşünüyorum”dur.”¹⁴² Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi *cogito*’da “Düşünüyorum” anlatımı “Varım” anlatımını ne kapsar, ne de destekler. Oysa Merleau-Ponty varoluşsal fenomenolojinin temellendirmesini ve sınırlarını anlatılabileceği “Varlık” ile “varoluş” a gereksinim duymaktadır. Bundan dolayı “Varım”ı “Düşünüyorum” üzerine temellendirir. Çünkü “Varım”ın “Düşünüyorum” üzerinde algısal bir önceliği vardır. Böylelikle Merleau-Ponty, öznenin yitirmiş olduğu eski saygınlığını tekrar ona kazandırmış olur.

Merleau-Ponty’ye göre “düşünüyorum”, *Ben*’den hareketle dış dünyaya yönelmesinde doğru bir eylem başlatsa da öznenin varoluşunu, yalnızca öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşünce ile tanımlamaya kalkmasından dolayı idealizme saplanmışır. Özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak ele almak yerine, dünyayı özne için kılmıştır. Öznenin dünya ile olan bağlantısını tek yanlı kurmuştur. Oysa *Phénoménologie de la perception*’da da uzunca anlattığı gibi “... Gerçek *Cogito*,

¹⁴² Merleau-Ponty, M., Agy., s.439.

öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlanamaz; dünyanın kesinliğini, dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da, dünyanın kendisini anlam dünyanın yerine koyamaz. Tam tersine düşüncemin kendisini, yabancı olamayacağım bir olgu olarak tanır ve beni “dünyadaki varlık” olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışlar.”¹⁴³ Böylelikle Merleau-Ponty, Kartezyen *cogito*’nun aşamadığı idealizmi, bir yandan bedenden dünyaya doğru olan bir yönelmişlik içerisinde bulunarak aşar, öte yandan da onun yaratmış olduğu veya yaratabileceği sorunları ontolojik bir zeminde ortadan kaldırarak, bedenin yeniden yorumlaması gerektiğinin yolunu açabilmiştir.

Merleau-Ponty’nin Kartezyen *cogito*’ya yöneltmiş olduğu bir başka eleştiri de onu ontik-epistemik olarak yetersiz görmesidir. Merleau-Ponty, felsefesinde, Ego’yu *cogito* gibi düşünen bir *Ben* olarak görür. Ona göre düşünen Ego sayesinde beden, dünyayı ve nesneleri birbirlerinden ayırt eder. Ancak buna rağmen benim varlığım (bedenim), dünya ve şeylerle aynı kumaştan olsa da o şeylerin tarzında varolmaz: “... Düşünen bir Ego olarak, dünyayı ve şeyleri kendi kendimden pekâlâ ayırt edebilirim, çünkü kesin olan bir şey varsa, o da şeylerin tarzında varolmadığımdır. ...”¹⁴⁴ Buna karşılık *cogito* da düşünen bir *Ben* olmasına karşın, onunla, *Ben*, dünya ve şeyleri birbirlerinden ayırt edemeyiz. Çünkü Kartezyen *cogito*’da *Ben* idealist bir yapıdan kurtulamaz. Merleau-Ponty’ye göre Kartezyen *cogito*’nun ontik-epistemik olarak yetersiz olmasının bir başka boyutu da bedeni şeyler arasında bir şey ve psikolojik süreçlerin bir toplamı olarak görmesidir. Daha önce de vurguladığımız gibi onun varoluşsal ontolojisinde dünya nesnelerin bir toplamı olmadığı gibi, beden de şeyler arasında bir şey ve psikolojik süreçlerin bir toplamı değildir. Bedeni psikolojik süreçlerin bir toplamı olarak gören Kartezyen görüşler bedeni, kendi kendimden dışlamama neden olmuşlardır. Bu biçimde açığa çıkarılmaya çalışılan *cogito* “nesnel uzam ve zamanda bir yere sahip” değildir. Merleau-Ponty’ye göre, *cogito*’yu içerisinde bulunmuş olduğu bu köksüz durumlardan fenomenoloji kurtarmıştır. Fenomenoloji *cogito*’ya uzam ve zamanda bir yere, varoluşsal ontik bir köke sahip olmasını sağlamıştır¹⁴⁵.

¹⁴³ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VIII.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VII.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, M., Agy., s.VII.

Merleau-Ponty'ye göre Descartes, *cogito*'yu tüm dünya ile en azından bir deneyim olarak birleştirmeye kalkışsa da, bu birleştirme deneyiminde özne ile dünyanın ilişkileri iki yönlü değildir. Descartes, dünyanın kesinliğini *cogito*'nun kesinliği ile veremediğinden dünyada özne ile nesne ya da özne ile bilinç arasında kesin bir ayırma gidememiştir. O, bu eleştirisini *Phénoménologie de la perception*'ün "Ön Söz"ün de şu sözle dile getirir: "... Fakat öznenin ve dünyanın ilişkileri, dar anlamda iki yönlü değildir: böyle olsaydı eğer, Descartes'ta dünyanın kesinliği, *Cogito*'nun kesinliği ile zaten verilmiş olurdu ..." ¹⁴⁶ Bu yüzden Descartes nesnedeki temel birliği ontik bir kök üzerinde türetememiştir.

3.2.2. Maurice Merleau-Ponty Ontolojisinde İkircil Kavramların Yadsınması

Merleau-Ponty ikircil kavramların yaygınlaşmasını Kartezyen felsefeye bağlar. O, hemen hemen tüm yapıtlarında ve yazılarında ikircil (= çift anlamlı, *équivoque*) kavramların genelde felsefede özelde ise varoluşsal ontolojide doğuracağı sorunlara dikkat çekerek ikircil bir geleneğe sahip felsefeleri eleştirir. Merleau-Ponty, Kartezyen felsefe gibi ikircil felsefelerin yaratmış olduğu sorunları felsefe gündemine taşıyarak, ikircil felsefelere karşı, ikircil olmayan bir dünya-beden algısı ile karşı çıkar. Bu algıyla dünyanın daha da saydamlaşacağını düşünür. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*'de bu eleştirisini şöyle dile getirir: "BU HAYALETLERİ kovsak; onları, ikircil olmayan bir dünyanın kıyısında, yanılısamamalar ya da nesnesiz algılar haline getirsek, her şey ne kadar da saydam olurdu felsefemizde ..." ¹⁴⁷ Merleau-Ponty, Descartes'in *Dioptrique*'isinin ikircil bir deneme olduğunu söyler. Ona göre Descartes, görmede ışığın etkisini tartışırken, ikircil açıklamalara düşmüştür. Descartes bir yandan "gördüğümüz ışıktan çok, dışarıdan gözlerimize girip görüşü yöneten ışık üzerine akıl" yürütürken, öte yandan da onu tasarlamaya yönelik karşılaştırmalarda bulunmuştur. Bu karşılaştırmalarından birinde görmeyi, dokunma olarak açıklar. Merleau-Ponty'ye göre, Descartes'in özellikle körler açısından söylediği görmeyle ilgili bu ikinci yaklaşımı doğrudur. Çünkü görmenin temelinde "dokunma" yatmaktadır ¹⁴⁸. Bu yüzden

¹⁴⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.III-IV.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, M., GT, s.45.

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.45-46.

Descartes'in "görme" ile ilgili ikircil yaklaşımından dolayı, Descartesçi aynada herkes kendisini göremez.

Merleau-Ponty'nin ikircil kavramların yadsınmasında eleştirdiği önemli bir felsefe de Sartre'ın özgürlük anlayışıdır. Daha önce de farklı biçimlerde vurguladığımız gibi ona göre, Sartre'ın varoluşçuluğunda özne-nesne karşıtlığının bir sonucu olarak geliştirmiş olduğu "kendi-için" ve "kendinde" karşıtlığı, "Varlık"ın tarihsel derinliğini ve gelişiminin anlaşılmasını olanaksız kılmıştır. Sartre'da "özgür olmak" bir anlamda "hayır diyebilmek" olduğundan, özgürlük doğa dışı kılındığından şeylerle karşıtlık içindedir¹⁴⁹. Yani "Varlık" ile "özgürlük" birbirlerine karşıt iki durum olarak algılanmıştır. İnsanla birlikte var olduğu ileri sürülen özgürlük, ya dünyaya karşıt bir tasarı olarak değerlendirilecektir, ya da bir olgusal olarak görülecektir. Sartre'da özgürlük bir olgusal olarak görülmemiştir, çünkü eğer o, bir olgusal olarak görülecek olursa o zaman "kendinde" varlığın alanını geçerek insansal bir edim olmaktan çok dünyanın bir edimi olmuş olur. Bu da Sartre'ın "insan özgürlüğe mahkûmdur" ilkesine ters düşmektedir. Yani özgürlüğü ikircilli bir felsefe içerisinde ele alma dolaylı olarak "kendinde" ve "kendisi-için"de bir özne-nesne ayırımı meydana getirmiştir. Merleau-Ponty bu sorun karşısında yukarıda da tartışmış olduğumuz gibi "kendinde" ve "kendisi-için" arasında bir sentez geliştirerek "varoluş"u bu sentezde aramıştır: "Kendinde'nin ve Kendisi-için'in Hegelci özgürlüğü varlığa getiren birleşiminin gene de kendi gerçekliği vardır. Bir anlamda bu aynı varoluşun tanımının kendisidir, [çünkü] o, bulunuş fenomeninde her kapıda gözlerimizin önünde yer alır, yalnızca o, çabucak yeniden başlar ve sonluğumuzu ortadan kaldırmaz. ..." ¹⁵⁰ Burada Sartre, "kendilik"ın sınırlarını çizemediğinden, başka bir deyişle özgürlüğün nerede başlayıp nerede biteceğinin sınırlarını çizemediğinden "Varlık"ta özne-nesne ayırımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu da Merleau-Ponty'nin de tespitiyle Sartre felsefesinde özgürlük açısından ikircil bir durumun ortaya çıkmasının temelini oluşturmuştur.

Merleau-Ponty'nin Sartre varoluşçuluğunda ikircil bulduğu için eleştirmiş olduğu bir başka sorun durum da ben-başkası sorunudur. Sartre'a göre başkası ontolojik olarak bağımsız bir *Ben* değil, aksine *Ben*'in özgürlüğüne göz koyan ve onu yıkmaya çalışandır. *Başkası*, diğer *Ben*'ler içerisinde varoluşsal ontolojik bir gerçeklik, bir *Ben*

¹⁴⁹ Descombes, V., Agy., s.61.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, M., PP, s.519.

değil, adeta bir “cehennem” olarak görülür. Yani başkası benimle sürekli yarışmakta ve boğuşmaktadır. *Ben*, onu nesne kılarak kendini özne yapma savaşı verirken, o da aynı biçimde kendi payına kendisini özne yapmak adına beni nesne kılmanın arayışı ve mücadelesi içerisinde. Sartre’ın “başkasının varlığı konusunda olumsuz tutum”¹⁵¹ takınmasına karşılık Merleau-Ponty’de “öteki” bir cehennem değil, başka bir bedene sahip olan başlı başına varoluşsal ontolojik bir gerçekliği olan bir *Ben*’dir. Böylelikle Sartre’ın aksine o, başkasının bedenini *Ben*’in kendi bedeni gibi bir özne-nesne olarak düşünür. *Ben*’i, ne ontolojik, ne de epistemolojik ikircil bir anlam doğurabilecek biçimde yorumlar. Bu nedenden Merleau-Ponty bedende zorunlu ontolojik bir durum olarak bir nesne-özne ayırımına gitmemiştir.

Merleau-Ponty’ye göre, modern düşünce algının gerçek doğasına müdahale edip yönlendirmesinden dolayı, insanla şeyler arasındaki bağlar egemen bir bilinçle ikircil bir durum yaratılacak biçimde kurulmuştur. Ayrıca insanla şeyler arasında kurulmaya çalışılan bağlar her ikisinin arasında doğal bir sonuç olarak var olan “saf bağlar”ı da ortadan kaldırmıştır. Fenomenolojik bir tavırla algının dünyasına geri dönünce, yani fenomenolojik bir durum olarak algıyı önceleyince bunu açıkça görebiliyoruz: “... modern düşünceyle birlikte algının dünyasına geri dönünce, insanla şeyler arasındaki bağlar egemen bir zihinle önüne halı gibi serilmiş bir nesne ya da uzamın arasındaki saf bağlar ortadan kalkar. Bunların yerine, ete tene bürünmüş sınırlı bir varlıkla bilmeceli bir dünya arasında ikircili bir bağ ortaya çıkar: insan dünyayı belli belirsiz görse bile sürekli ona dadanır – dünyayı açtığı kadar saklayan açılımlardan, bir insan bakınca her şeyi bürüyen insanca halin merceğinden geçerek yapar ama bunu hep”¹⁵² Merleau-Ponty’ye göre bu durumun en güzel örneğini Descartes’in ruh-beden ilişkisinde görebilmekteyiz. Descartes, ruh ile beden ilişkisinde her ikisi de ikircil bir yalnızlığa itilmiştir. Bu yüzden hem ruh hem de beden dünyada bir dinginlik bulamamıştır. Ruh ile beden arasında ontolojik bir birliktelik yaratılmaya çalışılırken, bunun tam tersi olarak ontik-epistemik bir ayrılık yaratılmıştır. O, bu eleştirisini *Algılanan Dünya* adlı metninde şöyle anlatır: “... Hem bireysel hem toplu bir geçmişimiz ve vücudumuz olduğundan dolayı düştüğümüz bu ikircikli durumda asla kesin bir dinginlik bulamayız, ayrılıklarımızı hep azaltmaya çalışmamız gerekir, anlaşılmamış sözlerimizi açıklamamız gerekir. Akıl ve uzlaşma geride bıraktığımız bir yol değil, önümüzde kendisini üstlenip

¹⁵¹ Karakaya, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yay., Ankara 2004, s.126.

¹⁵² Merleau-Ponty, M., AD, s.36, 1 Nu’lu dipnot.

yürümemizi bekleyen bir yol; bunlara kesin olarak ulaşamadığımız gibi onlardan vazgeçmek de elimizde değil.”¹⁵³

Merleau-Ponty hem bilim üstüne düşünceyi hem de onu yüceltme bağlamında yapılan her felsefeyi ikircil görür. Ona göre, bilim üstüne düşünce ve felsefe, kurucu öznenin tinselliği ile determinizmi bir arada tutarak yapay ama zorunlu olan bir ikircil yaratmışlardır. Bu ikircil yaklaşımla ampirik ben’i bir yere koyamamışlardır, ona otonom bir konum kazandıramamışlardır. Bu süreçte ampirik ben bir deneyim içinde ele alındığından özneliliğini kaybetmiştir. Özne olduğunda ise içi boşalıp aşkın ben’e dönüşmüştür. Refleksif felsefe onun doğasını bozarak ondan karma bir ben yaratmaya kalkışmasından dolayı, onun ontolojik statüsünü verememiştir: “... Ampirik ben, kendi içinin ve kendindenin bir karması, bozulmuş bir kavramdır, refleksif felsefe onun statüsünü veremiyor. ...”¹⁵⁴ Bu durumda modern öznenin kendinden önce suçlanmış olduğu öznenin işlevsel olarak hiçbir farkı kalmamıştır. Onun da ontolojik temeli ve dayanakları askıda kalmıştır.

Merleau-Ponty’ye göre, modern düşüncenin ikircil durumu yalnızca kendine özgü değildir, sanattan politika ve bilime kadar her alana yayılmıştır. Modern düşüncenin, sanatın, hatta bilimin bile hep bir tamamlanmamışlık içerisinde olmasının temel nedenlerden biri onlara egemen olan bu ikircilliktir. Modern felsefede bir gerilemeden söz edilmesinin nedeni de bu tamamlanmamışlıkta yatmaktadır¹⁵⁵. Modern düşüncenin ikircilliği yüzünden modern insan yaşamının her basamağında ve iletişim içerisinde olduğu her alanda ikircil eylem dünyasına sürüklenmiştir. Modern insan, Antik Çağ insanı gibi “hayran gönüllü” değil “ayran gönüllü” bir insan olarak içine düşmüş olduğu ontik döngüden kendini kurtaramamıştır. Eleştirdiği Ortaçağ insanı kadar kısır bir döngü içinde olan modern insan, bir yandan kendi kendini iddia ettiklerinin aksine tanımadığından, öte yandan da yeniden inşa edemediğinden, hem kendi kendini dünya/“Varlık”tan soyutlayamamıştır hem de varoluş koşullarını gerçekleştirememiştir. Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya* adlı metninde modern felsefeyle ilgili bu eleştirisini ampirist-pozitivist bir kesinliği hatırlatabilecek biçimde şöyle anlatır: “... içine düştüğü bu döngüde insan varoluşu, kendi kendini soyutlayıp

¹⁵³ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.54–55.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, M., PP, s.68.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, M., AD, s.70.

çırılçıplak doğruya erişemez asla; nesneleştirmede ilerleme kaydedilebilir ama tam bir nesnelliğe ulaşamaz.”¹⁵⁶

Merleau-Ponty, modern düşünce kadar Avrupa politik durumunun da ikircil bir yapı sergilediği düşüncesindedir. Toplumsal yapımızın dokusunu, 1815 rejimini (Fransa) restore etmekle yönetsel merkezli sorunların çözülemeyeceğini savunur. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi yüce değerleri her siyasal sistem kendi sistemlerinin merkezi haline getirmelerine karşın, hem liberalizm hem de sosyalizm uygulamada ikircil bir durum yaratmalarından dolayı bunu gerçekleştirmemişlerdir. Bu ikircil dizgelerin aşılması sağlanmadıkça bu kavramlar, daha doğrusu insanlık hep bu sallantılı zeminde kalacaktır. Merleau-Ponty modern düşüncenin, modern insanın, sosyal, kültürel ve siyasal yaşamın içinde bulunmuş olduğu bu durumu *Algılanan Dünya* adlı metninde şu sözlerle özetler: “... Aslında biz Hegel’in diplomatik durum adını verdiği bir noktadayız, yani sözcüklerin (en az) iki anlama geldiği, şeylerin tek sözcükle söylenemediği bir noktada.”¹⁵⁷ Görüldüğü gibi Merleau-Ponty felsefesinde ikircilik, ontolojik ve epistemolojik maskeciliktir. Bu bağlamda o, Rönesans’ın önemli akımlarından biri olan romantizmin akıl anlayışını yadsır. Ona göre Rönesans’la birlikte gerçekten hakikati ortaya çıkaran bir akıl değil, gerçekmiş görüntüsüne bürünerek hakikati örtbas eden bir akıl(cılık) ortaya çıkmıştır: “... Akıllı Julien Benda’nın sevdiği gibi sevmek, bilgilerimiz sayesinde çağımızın gerçekliğini günden güne daha iyi kavrarken sonsuzluğu istemek, şeyin kendisi belirsizken en açık seçik kavramı istemek, işte bu romantizmin en sinsi biçimidir, akıl sözcüğünü akıllı kullanmaya yeğlemektir. Restore etmek asla yeniden kurmak değildir, restore etmek maskelemektir.”¹⁵⁸ Merleau-Ponty’ye göre, akıllı ve hakikati (la vérité) maskelemek, yalnızca romantizme özgü değildir, bu çizgiyi devam ettiren modern bilim ile felsefenin, yani her yönü ve şeyiyle çağımızın en temel hastalıklarından biridir.

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, M., Agy., s.72.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, M., Agy., s.73.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, M., Agy., ss.74–75.

SONUÇ

Felsefede tarihsel geçmişi olan sorunlara getirmiş olduğu kendine özgü yeni yaklaşımıyla yeni bir felsefenin ortaya çıkmasına öncülük eden Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisi, “varoluşçu ontoloji” ya da “beden ontolojisi” olarak adlandırılır. Fenomenolojiyi ve fenomenolojinin ortaya çıkmasına neden olan durumu yakından görmeden Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisini anlamak neredeyse olanaksızdır. Bu güçlüğün kaynağında öncelikle bilimler krizi bulunmaktadır. Bu kriz, yalnızca bilim, insan bilimleri ve felsefede değil, insanın ilişki içerisinde olduğu bütün bir varlık alanında farklı sorunları beraberinde getirmiştir. Bilimler krizinin neden olduğu kaos ve bunalımlar özellikle “Varlık”ta daha derin çatlak ve kırılmalar yaratmıştır. Bu büyük yıkımın “Varlık”ta yaratmış olduğu çatlak ve kırılmalar birçok çağdaş filozof farklı biçimlerde dikkat çekmişlerdir. Ele almış olduğumuz bu filozofların hemen hepsinde; Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Paul Ricœur, Gaston Bachelard, Paul Valéry, Michel Henry, Paul Feyerabend hatta Nietzsche de bile varmış olduğumuz ortak sonuç, bilimler krizini, bilimin yetki alanını aşması olarak görüp tanımlamalarıdır. Ayrıca onların, bu krizi, Avrupa'nın tarihselliğinde öznenin yıkılıp sökülmesi ve nesneye indirgenip değillenmesi olarak değerlendirmelerinden dolayı yapmış oldukları eleştiriler aynı zamanda birer modernizm eleştirisidir.

Bilimler krizinin temel aktörü ve de kültürün bir parçası olan bilim, “Varlık”ı açıklamak yerine onun doğasını nesneleştirerek kendine özgü bir doğa inşa eder. Bir yandan şeyleri nesneleştirip karşısına koyarken, öte yandan da “Varlık”ı kurgulayıp yaratmış olduğu bu doğaya indirger. Bununla da kalmayıp felsefeyi bu duruma itaat etmeye zorlayarak bilgi bilimsel bilgiyle özdeşleştirdi. Bu durum Avrupa’da zamanla “tinsel Avrupa” ile “ampirik Avrupa” ayırımını yarattı. Her alanda olumlu ya da olumsuz köklü değişimleri beraberinde sürükledi, krizin radikal bir boyut kazanmasına yol açtı. Öyle ki, bu kriz, krizin aşılması noktasında zamanla felsefi düşünme tarzının geleneksel araçlarıyla tanımlanamaz ve çözümlenemez bir şey olduğu sonucunun da ortaya çıkmasına yol açtı. Bilim, felsefe ve insanlıkta adeta şizfrenik bir çöküntüye yol açan bu durumdan kurtarmak için yeni bir felsefeye gereksinim duyuldu. Husserl kadar Merleau-Ponty için de bu felsefe, fenomenoloji felsefesi ile onun yönteminden başkası

olamazdı. Fenomenoloji, aklı, kuramsal aklın unutturduğu dünyayla yeniden barışmasını ve kucaklaşmasını sağladı. Ayrıca o, “tinsel Avrupa” ve “ampirik Avrupa” ayrımını aşarak “Varlık” a ulaşmada her türlü aracıyı ortadan kaldırdı. Yaşam ile “Varlık” arasında araçsız bağ kurarak Avrupa felsefesine yeni bir dönüşüm yaşattı.

Fenomenoloji, yaşam ile “Varlık” ya da beden-insan ile “Varlık” arasında gerçek bağ kuran olmasına karşın, onun ne olduğu hâlâ başlı başına bir sorundur. Fenomenoloji farklı uygulama biçimleriyle karşımıza çıkıyor. Her fenomenologta “Varlık” karşısındaki tavır ortak olduğu halde herkesce geçerli olabilen ortak bir uygulama yoktur. Bu farklılık Merleau-Ponty fenomenolojisinde de görülmektedir. Husserl ile Merleau-Ponty arasında yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda fenomenolojinin bu durumunu yakından gözlemleyebildik. Bu incelemelerimizde hem fenomenoloji üzerine düşünebilme olanağında hem de fenomenolojinin işleyiş safhalarında farklılıkların olduğunu gördük. Bu farklılıkların neler olduğunu düşünmeksizin fenomenoloji felsefesi kadar Merleau-Ponty felsefesinin de anlaşılması güçtür. Bu yüzden Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisinin ne olduğu, öncelikle fenomenolojinin ne olduğunun açığa kavuşturulmasından geçmektedir. Bunun üzerine çalışmamızda Merleau-Ponty felsefesinin hangi ontik-epistemik zemine oturduğunu ve nasıl temellendirildiğini daha yakından görmek için, fenomenolojinin ne olduğu, amaçları, bu amaçların dayandığı bilim ve felsefe eleştirisi gözden geçirildi, sistematik bir dille incelendi. Metin okumalarına dayalı bu incelemeler gösterdi ki, Merleau-Ponty’nin hem fenomenolojik ontolojisinin hem de varoluşçu ontolojisinin anlaşılabilmesi, öncelikle fenomenoloji ve onun arşivinden geçmektedir. Zaten Merleau-Ponty’nin de felsefesinin hemen başında yapmış olduğu araştırmalarda bu durumu fark ederek, önceliği fenomenolojiye vermesi bunun bir sonucudur.

Fenomenolojik yöntem, nesnenin üzerine dönen bir yöntem olarak “öz bilimi” biçiminde tanımlanmasına karşılık, kuralları ve yolları önceden belirlenmiş, olmuş bitmiş, hatta evrimini tamamlamış bir yöntem değildir, her defasında hedefe adım adım erişilir. Fenomenolojinin “bilinç”, “nesne”, “öz”, “epokhé”, “indirgeme”, “refleksiyon”, “eydetik sezgi” ve “betimleme” gibi geniş bir kavram ve evrelerden oluşması onun kendini durmadan yenilemesine neden olmuştur. Bu nedenden fenomenoloji olmuş bitmiş bir yöntem değil, bir süreçtir. Fenomenolojinin her evresi her fenomenologca kullanılmasına rağmen, her evre her fenomenologca farklı farklı işlenilmiştir. Bu da

bazı olumsuzlukları doğurmaktadır. Bu olumsuzluklar dışarıdan değil, fenomenolojik yöntemin kendi doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Özellikle fenomenolojik araştırmada araştırmacı gözlem yapmada yeterince eğitilmiş değilse veya eğitilmiş olsa bile dikkatini önünde duran şeye yeterince veremiyorsa öznel öğeler, kuramlar, geleneksel görüşler gibi şeyleri nesneye yansıtması kaçınılmazdır. Fenomenolojik yöntemde bu tür olumsuzlukların ortaya çıkmasına karşın fenomenoloji, ne dedüktif, ne de anolojik bir yöntemdir. Yalnızca bilincin özgün olarak verdiğiinden hareketle onun üzerinde bir işlem, bir betimlemedir.

Varoluşçu felsefeler, pozitif analitik felsefelerin aksine kesin sonuçlara ulaşmayan felsefelerdir. Bu bağlamda her varoluşçu felsefe gibi Merleau-Ponty'nin felsefesi de her açıdan bitmiş, tamamlanmış bir felsefe dizgesi olmadığı için kendi içine kapalı bir felsefe de değildir. Onun felsefesinin de kesin sonuçlar vermemesi fenomenolojinin yapısından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen Merleau-Ponty yapmış olduğu güçlü fenomenolojik betimlemeler ve getirmiş olduğu eleştirilerle objektivizmin sarsılmasına neden olabilmektedir. Bu sarsılmada Husserl'in fenomenolojisi kadar, Merleau-Ponty fenomenolojisi de büyük bir katkı sağlamıştır, zamanla onun katkılarını da aşabilmektedir. Örneğin Husserl'in fenomenolojisini bir bilinç felsefesi olarak görmesinden dolayı geleneksel fenomenolojinin dışına çıkabilmektedir. Yönelmişliği bilinçten bedene taşıyarak, Bergson'un "élan vital"ini hatırlatırcasına bedenden dünyaya, dünyadan da bedene doğru olacak biçimde "Varlık"a varoluşsal ontolojik bir akış kazandırabilmiştir. Ayrıca Husserl'in bilince aşırı vurgu yaparak özneyi oturmuş olduğu varlık alanından koparması Kartezyen felsefenin farklı bir biçimde tekrar canlandırılmasına neden olabileceğinden, Merleau-Ponty bu durumu özne açısından tehlikeli bularak özneyi koparılmış olduğu varlık alanına tekrar oturtmak için, fenomenolojiden ziyade ontolojik bir zemine bağlama gereksinimi duymuştur. Bu da bilince varoluşçu ontolojik bir açınısama sağlamıştır. İşte onun fenomenolojiye yapmış olduğu bu tür katkılardan ve de fenomenolojiyi felsefenin her alanında ustalıkla taşıyıp kullanabilmesinden dolayı o, bir post-fenomenologtur. Yani Merleau-Ponty fenomenolojisi, Husserl fenomenolojisini aşma noktasında özellikle bilinç, yönelmişlik, fenomenolojik indirgeme ve paranteze alma gibi deyim ya da evrelere getirmiş olduğu yeni görüş ve yorumlarından dolayı post-fenomenoloji felsefesidir. Bu bakımdan onun bu felsefesi post-fenomenoloji olarak okunabilir. Ayrıca her fenomenoloji felsefesi

gibi Merleau-Ponty fenomenolojisi de bir modernite eleştirisidir, eleştirel modernite okunmasıdır.

Merleau-Ponty, fenomenolojiyi masa başı soyut olarak tanımlamaya çalışmak ya da bilinci temel töz ve araç haline getirmek yerine onunla karşılıklı bir pratiğe girilerek fenomenolojiyi yaşamın içinden anlamaya çalışmıştır. Fenomenolojiyi soyut tanımlardan kurtararak yaşamın içine çekebilmiştir. Onun açısından fenomenolojinin en ayırt edici özelliği, bizi şeyleri çarpıtmadan betimlemeye davet etmesidir. Yukarıda da vurguladığımız gibi Merleau-Ponty'nin, hem şeyleri bilince verili bir şey olarak kabul etmemesi, hem bilinçten dünyaya değil de bedenden dünyaya ve de dünyadan bedene doğru bir yönelmişliğin olduğunu kabul etmesi, hem de varoluşu paranteze almaması bunun en güzel örneklerindendir. Onun fenomenolojisinde fenomenleri kuran transandantal ben değildir. Merleau-Ponty'de fenomen, bilincin bir hali ya da psişik bir olgu da değildir. Fenomen, *anonim* olarak bulunmuşluktur. Bu yüzden fenomenin bu tür deneyimi, Merleau-Ponty'ye özgü bir deneyim olup, içgörü ya da Bergsoncu bir sezgi yoluyla gerçekleşmez. Fenomenleri kuran transandantal ben olmadığından tam bir indirgeme de olanaksızdır. O zaman fenomenal alan dış dünyanın iç dünyada yansıması gibi bir şey değildir. Bu düşünceden dolayı Merleau-Ponty, varoluşu, bedeni ve dünyayı paranteze almaz. Bunun sonucu olarak bir pozitivist olmamasına karşın, Husserl'in devre dışı bırakmaya çalıştığı olgusalığa fenomenolojisinde yer açabilmiştir.

Merleau-Ponty'nin hem fenomenolog hem varoluşçu hem de son dönemini dikkate alırsak bir varlık bilimcidir. Birbirinden oldukça zor olan bu üç felsefeyi aynı potada eritmesi, onu, Heidegger ve Jean P. Sartre gibi varoluşçulardan ayırmaktadır. Ancak Husserl anlamında da mutlak fenomenolog değildir. Fenomenolojisiyle Husserl'e değil de daha çok Heidegger'e yaklaşmıştır, varlığa yönelmesi açısından da Heidegger ve Sartre'dan uzaklaşmıştır. Felsefeye fenomenolojik ontoloji temelinde varoluşsal ontolojik yeni bakışlar ve yorumlar kazandırabilmiştir. Varoluşçu ontolojisinin oluşumunu fenomenoloji içerisinde geliştirmiştir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi ontolojiye ustalıkla uyarlaması onun bağımsız ve özgün bir filozof olduğunun göstergesidir. İdealizme kaydıgı iddia edilse de üçüncü bir felsefe, yani ne idealist, ne realist, ne de materyalist olmayan bir felsefe yapmıştır. Filozof açısından oldukça genç sayılabilecek bir yaşta ölmesinden dolayı felsefesini tam olarak

sonuçlandırmamış olsa da “beden”den hareketle tamamıyla kendine özgü fenomenolojik ontoloji denemesi yapabilmıştır.

Merleau-Ponty, feneomenolojiyi varoluşsal bir yolda derinleştirirken kullanmış olduğu temel terim “beden”dir. O, varlık denildiği zaman spekülasyonlara yol açmayacak biçimde insanı yani, onun metafizik ile ontolojik görünürü ve görünmezi olan somut “beden”ini anlamıştır. O, bu düşünceye fenomenolojinin “fenomen, benim için varlıktır” ilkesini “varlık benim için varlıktır” ilkesine dönüştürerek varmıştır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, bedenden hareketle öz ile *varoluş* ilişkisinde vurguyu, ne Husserl gibi öz üzerine, ne de Heidegger ve Sartre gibi *varoluş* üzerine yapar. Tam tersine fenomenolojik ontolojisinin bir sonucu olarak vurguyu “öz-varoluş” (beden) üzerine yapmıştır. Merleau-Ponty, insanın varoluşunu tarihsel ve kültürel çevresinden değil, “bir” olan “beden”den çıkarmıştır. Bunun bir sonucu olarak onda özne, bedenden ayrı bir şey değildir, aksine bedenin kendisidir. Yani Merleau-Ponty’de özne, bedendir. Bu nedenden onun ontolojisi özelde bir hakikat arayışı olarak beden ontolojisidir. O, bedeni hakikatin kökeni olarak görmesinden dolayı, onda hakikat somuttur, gizli-olmayandır. Onun için hakikatin kökeni arayışında da bütün bir felsefesinde olduğu gibi, ne idealist, ne materyalist, ne de irrasyonel bir tavır gösterir.

Merleau-Ponty ontolojisinde beden, fizyolojik ve antropolojik bir kütle değil, varoluşsal ontolojik derinliği olan cinsiyetsiz aşkın bir varlıktır. Ancak mutlak aşkın bir varlık da değildir, dünyaya içkindir. Beden, varlığın prototipidir. İnsan bedenleşmiş bir olgusalıktır ve algılanabilir bir varlık olarak dünyaya aittir. İnsanın dünyada varoluşu beden aracılığıyla gerçekleşir. Merleau-Ponty, bedeni, yalnızca algıların arasında bir algı değil, hepsinin ölçüneni, dünyanın dolayısıyla da “Varlık”ın “sıfır noktası” olarak görmüştür. “Varlık”ın görünmez boyutunu bedenle görünür hale getirmiştir. Merleau-Ponty’nin, bedeni, mutlak öznelciliği doğurmamıştır. Çünkü bedenin *anonim* bir verilmişlik olması “kendindelik” olmasının işareti olsa da “Varlık”ta ötekililik değildir. Benim bedenim, başkasının bedeni ve dünyayla bir bütünlük ve birlik gösterir, anlam kazanır. Merleau-Ponty ontolojisinde beden, hem algılayan hem de algılanabilen bir varlıktır, nesneleştirilebilen bir deneyim değildir. İnsan bedeni, başkasını ve dünyayı “ten” içerisinde algılar. Beden öteki bedenleri birer öz olarak kendi çekirdeğinde taşıdığından duyumsanan duyumsayan bağıntısı içerisinde dünyayı algılar. Duyumsayan beden ile duyumsanır beden arasında ontolojik bir boşluk, hiçlik yoktur. İki arasındaki

fark tenin kalınlılığı, çokkatmanlılığı ile doluluğudur. Beden, duyumsananı ve duyumsayanı kendi üzerinde odak olarak toplamasından dolayı ayna görevi görür, gören ve yansıtıcı beden ayırımına dönüşür. Bu ayrımla Merleau-Ponty, Kartezyen ontolojinin ikici ayırımını dikkate alarak, insanın kendi bedeninin kendisine nesne olmaması gibi başkasınıninkine de nesne olmadığını göstermek istemiştir. Böylelikle yansıtıcı beden, bir kültür ve toplumsallaşma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde Merleau-Ponty felsefesinde beden, “Varlık”ı anlamada bir vasıta olsa da, beden, töz değildir; *Ben*’e, başkasına ve dünyaya töz olarak açılmaz.

Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisinde ön plana çıkan ikinci sözcük de “ten”dir. O, teni ontolojik zeminde özne-nesne ilişkisine ait yapının başlangıç noktası yapmak için kullanmıştır. Bu yüzden onun varoluşsal ontolojisinde ten, özne-nesne ilişkisinin bütün aşamalarında hem özne hem de nesne olan bir konumu yansıtır. Merleau-Ponty ten sözcüğünü, Husserlci beden (*leib*) sözcüğünün ontolojik bir ekseninde yeniden yorumlanmasıyla geliştirmiştir. Bu terim sayesinde beden, algılayan, devinen, karar veren, sunan ve yansıtan olarak özne-beden ile nesne-beden arasındaki farklılığı ortadan kaldırmıştır. Ten, gören beden ile görünür dünyanın ya da kendisi ve başkasının “Bir” olarak duyumsanmasıdır. Bu açıdan ten, görünmezi gören ve görünür kılandır. Ten sayesinde beden ile dünya bir kesişme, birbirlerine giriş içerisinde olmuşlardır. Merleau-Ponty’de ten, bedeni çepeçevre saran bir “et” kütlesi değil, “Varlık”ın, beden, dünyanın ve zamanın tenidir. Aynı zamanda ten, tinsel, maddesel ve tözsel bir şey değildir, “Varlık”ın varoluşsal ontolojik anlam ögesidir. Başka bir deyişle ten, görmek ve görüşün, dokunmak ve dokunulmanın, duyumsama ve duyumsanmanın vb. farklılıklarını aynalı bir yapıda kapalı-ağ sistemi içinde biçimlendirilmesidir. Aynı zamanda ten, bir kaos ya da olasılık değildir, kendine doğru yönelen ontik bir dokudur, çokkatmanlılık ve derinliktir. Bu yüzden Merleau-Ponty ontolojisinde ten bir yandan ontik bir kök olarak yaşayan ve yaşatanı, öte yandan ise, hem kendindeliği (*en-soi*) hem de ötekiliği temsil eder. Ten, varoluşunu canlı bir yaşam, kültür olarak yaşam içerisinde gerçekleştirir.

Merleau-Ponty ontolojisinde ten, tersinebilirlik (*réversibilité*) ve kesişme (*chiasme*) ilkeleriyle yaşama, dünyaya ve “Varlık”a yayılır. Tersinebilirlik ilkesi, bedenler arasında bağ kurup onların kendilerinden hareketle dünyaya açılmasını sağlayan ve de gören ile görünenin iç içeliğinden söz etmemize olanak tanıyan ilkedir.

Bu ilkeyle varoluş, kültür ve toplum kurumsallaşır. Merleau-Ponty, bedenin kesintisiz hareketini anlatmak için de kesişme ilkesini kullanmıştır. Kesişme, tenin derinliği ve içselliğidir. Kesişmeyle ortaya çıkan derinlik, benim bedenimi bir başkasına bağlamak, her an tene katılmamdır. Bu açıdan derinlik ortak dünyadır, “Varlık”ta kökleşen görüntüyü dile getirir.

Merleau-Ponty, bedenin görünür (visibilité) ve görünmez (invisibilité) olarak iki farklı boyutunun olduğunu söyler. Bunlar birbirlerini hiçbir açıdan ne olumsuzlar, ne de yadsırlar. Onun görünürün görünmezi diye tanımladığı bedende, görünür olan duyumsanır olandır, görünmez olan ise ideal olandır. Başka bir deyişle bedende görünür olan doğal algıyla duyumsanandır, görünmezlik ise, tenin ve düşüncenin kendilik bilinci olmadan önceki durumudur ya da varoluşun duyarlılığa gereksinim duymadığı önceki durumudur. Merleau-Ponty’de görünürlük ve görünmezlik arasındaki ayırım, yani dokunulur olan görünmezlik tenin içindeki nesnesiz farklılıktır. Bu ayırma rağmen Merleau-Ponty, “Varlık”ta mutlak bir görünmezliğin olmadığını kabul eder.

Merleau-Ponty’nin fenomenolojik ontolojisinin okunması ve anlaşılmasında üçüncü temel terim de “algı”dır. Algının doğrudan verilerini hakiki bir gerçeklik olarak kabul etmesinden dolayı, bilinç ile dünya ya da insan ile dış dünya arasındaki bağlantıyı algı ile kurar. Onda algı (la perception) epistemolojik bir sözcük olmaktan çok ontolojik bir sözcüktür, beden gibi *anonim*dir. Merleau-Ponty’nin beden ontolojisinde algılayan ben değilimdir, ben de algılayan olduğu için ben bir şeyi algılıyorum. Ben, doğumumun ve ölümümün öznesi olmadığım kadar duyumumun da öznesi değilim. Algım dünyayı bana, ontik bir zorunluluk olarak, dünyada varolmaya mahkûm olmamdan dolayı, tanıdık, güvenilir bir yer olarak sunar. Felsefesinin ikinci döneminde geliştirmiş olduğu “algısal inanç” deyişiyle algının klasik özne-nesne ilişkisini altüst etmiştir. O, algılayan özne ile algılayan nesneyi bir birinden koparmamıştır, varoluş ekseninde onları bir araya getirmeyi başarabilmiştir. Böylelikle refleksif felsefe ile deneysel psikolojiyi algı konusunda farklı düşünülmesinin nedenlerini belirleyip varoluşsal ontolojik sınırları çizebilmiştir. Merleau-Ponty, algıyı doğuştan “logos” olarak görmesinden dolayı algının önceliğine çokça vurgu yapmıştır. Onun algının önceliğine dair vurgusunun nedeni, Kartezyen felsefenin temel almış olduğu “Varlık”ta görülebilen ve görünmeyen biçiminde ikiye ayrılmış olan bölünmez mantığı aşmak isteğidir. Merleau-Ponty, algının önceliğine yapmış olduğu bu varoluşsal ontolojik vurgusuyla, “Varlık”ın doğasına

yapay olmayan saf bir bakış gerçekleştirebilmiştir. Bakış ve ufuksallığın da bedenselliğe katılmasıyla iç yaşam, dünya içinde dünyaya dönüşür.

Merleau-Ponty, fenomenolojik ontolojisini temellendirirken kullanmış olduğu beden, bilinç ve algı gibi sözcükler yalnızca varoluşsal ve ontolojik yönleri olan terimler değil, aynı zamanda psikolojik yönleri de olan terimlerdir. Psikolojinin onlarla ilgili verilerini felsefeye aktararak ustalıklı kullanmasından dolayı bir psikoloji felsefesi yapmıştır. Onun psikoloji ağırlıklı bir felsefeye yönelmesinin nedeni ise, hem modern bilimin bilinç ve algıda yaratmış olduğu tahribata dikkat çekmek hem de fenomenolojik ontolojiyi mutlak bir bilinç felsefesine kaymaktan kurtarmak içindir.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ontolojisinin hem başlangıcında hem de sonunda bilinç-beden ikiliği yoktur. Aksine beden, akıl ile beden, algı ile beden, ruh ile beden, zaman ile beden, politika ile beden, dil ile beden ve sanat ile beden gibi birçok alanda “birlik” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedenin tüm bu alanlarla olan birliğinin görüleceği ve aranacağı yer bizlere hakikatin kökenini verecek olan yerdir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojisinde insanı bir bütün olarak ele almıştır. İnsanın bir yanı beden iken diğer yanı da ruhtur; insan ikisiyle bütün bir varlıktır. O, bedeni bir nesne olarak görmediği gibi ruhu da saf tin olarak görmez. Ontolojisinde ruh, cisimselleşmiş tözdür. Kartezyen düşünceyi aşabilecek biçimde ruh ile bedenin birlikteliğini “ten” de gerçekleştirmiştir.

Beden ruh ile ontik bir bağıntı içerisinde olduğu kadar zaman ve tarihle de ontik bir bağıntı içerisinde. Düşüncenin kendini üç boyutlu zaman içerisinde ortaya koyması gibi beden de kendini zaman içerisinde dünyaya açar. Zaman anlayışında Bergson'un izleri vardır. Bergson'un etkisinde kalması sonucu, dünyayı nesnelerin toplamı olarak görmemesi gibi, zamanı da “şimdi”lerin toplamı olarak görmemiştir. Buna karşılık Merleau-Ponty, Aristoteles, Saint Augustinus ve Heidegger'in zaman anlayışlarından da ayrılır. Felsefesinde kendine özgü geliştirmiş olduğu zaman anlayışının bir sonucu olarak, tarihi, idealist ya da realist açıdan yorumlamayarak, onu varoluşun ontolojik bir alanı olarak görmüştür. Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojik bir derinlikle tarihi, art arda gelen olguların bir toplamı olmaktan kurtararak, insanı kültürel ve tarihsel bir dünya içinde ele alması sonucu “öz beden” (la propre corps) düşüncesine ulaşır; “Bir” olan varlığı, “birlik”i onunla kavrar. Bu “birlik”in bir sonucu olarak onun

felsefesinde tüm eylem ve düşüncelerimiz “ten”in ontik bir kök olmasından dolayı tarih içerisinde anlam kazanmaktadır.

Merleau-Ponty’nin, bedeni dünya içinde bir varlık olarak görmesi, insanın beden vasıtasıyla çevresiyle bir diyalogu var demektir. Bu diyalog, politik bedeni gündeme getirmiştir. Bedenin varolma mücadelesinin yapıldığı bir alanın varlığı bedenin politikleşmesini kaçınılmaz kılmıştır. Politik beden, başkası tarafından fark edilebilen bedendir, bedenin farkındalığıdır. Başka bedenler üzerinde egemenlik kurma arzusu değil, kendini başkasıyla birlikte gerçekleştirme arzusudur. Merleau-Ponty, politik felsefesini beden üzerinden temellendirirken ve de politik bedenin bir sonucu olarak ortaya çıkan özgürlüğü tartışırken, Sartre’ın özgürlük anlayışını kurgucu, kuran, totolojik ve politize bularak eleştirmiştir. Onda özgürlük mutlak ve sınırsız değildir. Böyle bir görüş özgürlüğü güçlendirmez, tam tersine onunla birlikte bedeni ontolojik dayanaklarından kopararak varoluşsal zeminini ve anlamsal derinliğini zayıflatır. Özgürlüğü mutlak görmemesine rağmen, ona bir yer ve konum da biçmez. Özgürlüğü de beden ve zaman gibi zamansallık eksenine çekmiştir. Bedenin zaman salgılaması gibi durmaksızın özgürlük de salgıladığını kabul etmiştir. Merleau-Ponty için özgürlük, kurgulanmanın ve indirgenmenin olmadığı bir dünyada olmaktır ya da böyle bir dünyada doğmaktır. Özgürlük, bedenle birlikte bir sorumluluk temelinde dünyanın seçimidir.

Merleau-Ponty, beden üzerinde özne-nesne ayırımına gidilmesinin bir nedenini de dile bağlar. Yapmış olduğu araştırmalarda bu duruma da “düşünen dil”in değil, “konuşan dil”in neden olduğu sonucuna varmıştır. Konuşan dil, dış dünyanın verileri üzerinde kendini yapılandığından “Varlık”ta yapay olan ikici bir ayırım meydana getirmiştir. Merleau-Ponty, dilin varoluşsal ontolojik yapısını anlam, anlam belirsizliği (ambigüite), söz, konuşan söz, konuşulan söz gibi deyimlerden hareketle belirlemiştir. O, anlam ve ambigüite sözcükleriyle hem düşünen hem de eylemde bulunan ve onun bütün yükünü sırtlayan insan bedenine gönderme yapar. Merleau-Ponty’nin ontolojisinde dil, dünyanın anlamını çözmek için beden gibi bir köke gereksinim duyar. Bu ontolojide sözü söyleyen dil değil, bedendir. Dil ve söz fenomenleri bedende bir araya gelir. Konuşan söz, tortulaşan anlamların dünyasını aşan sözdür. Aynı zamanda o, başkasının, şeylerin ve dünyanın gerçekten dile getirilmesi, gerçek bir diyalog olarak bedende varoluşsal anlamın yakalanmasıdır. Bu yapıyla konuşan söz, fetheden sözdür.

Konuşulan söz ise, şimdiden değil, önceden oluşmuş olan bir dildir, öznenin toplumsal yanlarıdır. Konuşulan söz “Varlık”ta boşluğa neden olmasından dolayı varoluştan yoksun dildir. İşte konuşulan söz “Varlık”ta boşluk yaratırken, konuşan söz beden ile kurmuş olduğu doğrudan bağıntı sonucu bu boşluğu doldurur. Bu ayrıntılı tartışmalar bize gösteriyor ki, Merleau Ponty’nin ontolojisinde, düşüncenin demir atıldığı yer öncelikle bedendir, sonra da dildir. Dilin Merleau-Ponty ontolojisinde oynadığı rol dikkate alındığında dil, “Varlık” üzerine bir maske ve maskeleme değildir. “Varlık” üzerine dilden kaynaklanan bir maskelemenin var olduğu düşünülüyorsa bu konuşulan sözden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda onun ontolojisinde beden, başka bir tanımla “yaşantı-söz”dür.

Merleau-Ponty, bedeni her alanıyla yaşayan ve yaşatan bir canlı varlık olarak görmesinden dolayı sanat ile beden arasından doğal olduğu kadar zorunlu bir bağıntı ve “birlik” kurmuştur. Onda sanat, beden gibi bizi şeylerin kendisine götürür, onlarla yüzleştirir. Merleau-Ponty’nin sanatla vurgulamak istediği, nesnenin başkasıyla anlam kazanması gibi bedenin de varoluş ve başkalarıyla birlikte anlam kazandığını göstermek düşüncesidir. Bedenin bir bedenden diğerine durmadan oluşması gibi sanatçının, örneğin ressamın görüşü de durmadan oluşur. Nasıl ki herhangi bir tablo işlemiş olduğu nesnenin aynası ise insan/beden de insan/beden için aynadır. Bu yüzden Merleau-Ponty için sanat, bir uzayla dış dünyanın bileşimi ve bağlantısı değildir. Aksine sanat, ressamın yaptığı gibi bir derinlik, uzay, renk ve biçim adları altında aranan içsel canlılıktır. Bir içsel canlılık olan tablo gibi beden de görünüşün ya da görünür de görünmez parıldayıdır. Sanat vasıtasıyla bir yandan “Varlık” kendini, anlamını açığa vururken, öte yandan da beden, kendisinin, zamanın ve dünyanın “ten”i olarak yüceleşmektedir. Sanat, adeta bir ten ontolojisi olduğundan asla beden gibi zamanın dışında değildir, o da bir zamansallıktır. Merleau-Ponty’nin sanat ile bedenin birbirleriyle olan varoluşsal ontolojik bağlılığında kendine özgü düşünceleri olduğu kadar Bergson’un sanat ontolojisinin de izleri olduğu açıkça görülmektedir.

Merleau-Ponty’nin varoluşsal ontolojisinde beden, kendi halinde otonom bir varlık, dünyanın merkezi değildir. Şeylerle birlikte aynı kumaştan yapılmış bir varlık olarak dünyaya açılan bir kapıdır. Bedenin tek başına varoluşsal bir anlamı yoktur, o ancak *Ben*, “başkası” ve “dünya” ile bir varlıktır, onlarla birlikte varoluşunu kazanır. Merleau-Ponty’nin felsefesinde *Ben*, “başkası” ve “dünya” biçiminde gerçekleşecek

olan üçlü varoluşsal ontolojik açılımlar felsefesinin sonunda değil, hemen başlangıcında karşımıza çıkıyor. Bu üçlü varoluş, bir anlamda bir varoluşsal dönüştürme işlemidir. Bu varoluşsal açınmanın bir sonucu olarak Merleau-Ponty’de varoluş, “kendim-için-varlık”ın konusu değildir. Bu yüzden onda varoluş, Sartre gibi varoluşçuların aksine hem merkezci hem de merkezkaç bir devinimdir. Bu doğrultuda Merleau-Ponty’de varolmak, öznelerarası bir konum olarak, *Ben*’in başkaları ve dünyayla birlikte fiziksel, kültürel ve toplumsal dünya ile bir bağlantı ve iletişim içinde olmaktır.

Merleau-Ponty’de *Ben*, mutlak fenomenin adıdır. *Ben*, iç dünya ile dış dünya arasında öz beden temelinde kurulan bir bağıntıdır. Aynı zamanda o, mutlak bilinçsel bir öge değil, ontolojik bir köktür. Bu açıdan *Ben*, biyoloji, fizyoloji, psikoloji, sosyoloji ve tarih gibi bilimlerin alanlarına giren bir canlı varlık, insan ya da bilinç değildir. Merleau-Ponty, Kartezyen ontolojinin neden olmuş olduğu öznelliği aşabilmek için, özne ile nesneyi *Ben* de özdeşliğe tabi tutmuştur. *Ben*, yönelmişlik içerisinde “kendi-için-varlık” ilkesine dönüşerek dünyaya açılır. “Kendin-için-varlık” dünyada değildir. Bu yüzden *Ben*, dünyada kendini-öncelemeyi varoluşsal olarak barındırır. O zaman apaçıklık olarak diyebiliriz ki, Merleau-Ponty’de beden, dünyaya kişisel-öncesi bir katılmadır, *anonim* ve genel bir varoluştur.

Merleau-Ponty’nin felsefesinde *Ben* ile Başkası arasında varoluşsal ontolojik bir bağıntı vardır. *Ben*, ontik anlamını Başkası ile kazanırken, Başkası da ontik anlamını *Ben* ile kazanır. Bir özne olarak *Ben*, başkasını hiçbir koşul ve konumda belirlemez. Merleau-Ponty felsefesinin her alanında görülen zamansallık düşüncesi burada da karşımıza çıkmaktadır. Başkası *Ben*’e bir eşzamanlılık içerisinde verilmiştir. Tıpkı şeyler gibi Başkası da *Ben*’e başkalarıyla iç içelik içerisinde verilmiştir. Başkası mutlak bedenli bir varoluştur. Başkasını *Ben*’den ayıramaz, onu *Ben*’den ayrı bir varoluş olarak düşünülemez. Böylelikle *Ben*, Sartre’da olduğu gibi “Varlık” karşısında bir boşluk, bir hiçlik değildir. Birbirlerine ontolojik bir gereksinim ve gereklilik duyarlar. İşte Merleau-Ponty’de *Ben*’in ontik bir kök olma düşüncesinin bir kaynağı da burada yatmaktadır. O, *Ben* ile Başkası ilişkisini kendine özgü geliştirmiş olduğu “bedenlerarası” deyimini temellendirmiştir.

Merleau-Ponty’nin varoluşsal üçlü açınmada bahsetmiş olduğu dünya, insana duyularla ve gündelik yaşamdaki tutumuyla açılan dünya değildir, başka bir deyişle beş duyumun konusuna giren algısal dünya, yani doğal dünya değildir. Onda gerçek dünya

beş duyu algısını aşabilen tersinebilirliğin, kesişmenin, derinliğin, iletişimin, bir çaba ve kültürün olduğu dünyadır. Bu yüzden gerçek dünya, hem varoluşumuzu bulduğumuz hem de ona varoluşumuzu yerleştirmeye çalıştığımız bir varoluş dünyasıdır. Eğer beden ile dünya arasında bir ayırım varsa bu modern bilimin sonucudur. Merleau-Ponty beden ile dünya arasında var olduğu düşünülen ayırımı sorununu fenomenoloji ile aşmıştır. Beden deneyiminden algıya, algıdan da Kartezyenci olmayan yeni bir öznellik tanımına ulaşır. Merleau-Ponty’de varlık denilen şey somut dünyanın kendisi olduğundan felsefesinin ikinci döneminde “Dünya nedir?” sorusu “Varlık nedir? sorusuna dönüşmüştür. O, dünya ile “Varlık”ı tenden hareketle aynı ontik düzleme çekmesi dünya ile “Varlık”ı “eşzamanlaştırma” (synchronisation) yapmak demektir. Böyle bir sonuçtan dolayı Merleau-Ponty, varlık sorununda, ne “Varlık” ile Hiçlik ayırımına gitmiştir, ne de “Varlık”ı Hiçlik’e indirgemıştır. Onun varoluşçuluğunda öz ile varoluş birbirlerini öncelemez ve birbirlerine indirgenmez. Her ikisi de aynı zamansallığın ürünüdür. Bedenin teni ile dünyanın teni bir zamansallık akışı içerisinde “Varlık”ta birleşir. Bu birleşme gösteriyor ki, Merleau-Ponty’de dünya ile “Varlık” iç içe geçmiştir. Bu iç içe geçişte “Varlık” doluluğu temsil ederken bilinç ise, boşluğu temsil etmektedir. O zaman Merleau-Ponty’de dünya, “kendi-için-olan”dır.

Merleau-Ponty’nin algılayan özne ile algılanan nesneyi, aynı varoluş düzleminde bir araya getirmesi durumu, yani nesnel-öncesi varlık “dünyada varlık” adını almıştır. “Dünyada varlık”, ne bir bilinç edimidir, ne refleksler toplamıdır, ne de bilinç ya da refleksler toplamına indirgemektir. “Dünyada varlık” hem bilinç süreçlerinden hem *res extensa* hem de *res cogitatio* düzleminden ayrı bir varoluştur. Bu bağlamda Merleau-Ponty’de “dünyada varlık”, Heidegger ya da Sartre’da olduğu anlamda dünyaya atılmışlığı, terk edilmişliği ya da onların hepsinin bir sonucu olan yalnızlığı değil, dünyaya biçem vermeği anlatır. İnsan dünyada terk edilen bir varlık değildir, o, dünyayla birlikte vardır. Böylece Merleau-Ponty, “kendinde varlık” ile “dünyada varlık”ı birbirinden ayırmıştır. Buna karşılık özne ile dünya aynı kumaştan olmalarından dolayı “kendisi-için-varlık” ve “dünyada varlık” sentezine gitmiştir. Böyle bir sentezle o, Kartezyen ontolojinin yaratmış olduğu bedende özne-nesne ayırımını, başka bir açıdan da ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Ayrıca Merleau-Ponty böyle bir birliktelikle Sartre varoluşçuluğunda “kendisi-için-varlık” ve “dünyada varlık” ya da “kendisi-için” ile “kendinde” ayırımının yaratmış olduğu ontik uçurumu “ten”den

hareketle ikisi arasında varoluşsal ontolojik bir senteze giderek kapatmıştır. Tıpkı şeyler ile bilinç ve ruh ile beden gibi ikililiklerde her birinin “birlik”ini tende sağlanması gibi.

Şimdide bu her üçünü, yani *Ben*, başkası ve dünyayı beden ilkesi üzerinde varoluşsal ontolojik bir birlik ve bütünlük oluşturabilecek biçimde değerlendirecek olursak şunları gördük: Merleau-Ponty’nin varoluşsal ontolojik bir zeminde betimlemeye çalıştığı ben-başkası-dünya sisteminde bir iç içelik vardır. Ben-başkası, ben-şeyler, ben-dünya ilişkisinde algı deneyimi aynı paralellikler içerir. Birbirlerini yok etme mücadelesi içinde değil de, birbirlerini anlama ve anlamlandırma mücadelesi içerisinde dirler. Bu üçlü sistemle bedenın duyumlararası birliğine, duyumlar arasındaki iletişimden insanların öznelarası birliğine, yine duyumlar arasındaki iletişimden insanlar arasındaki iletişime geçilmiştir. Bu sistemle sınırlar önce belirsizleştirilmiştir, sonra da ortadan kaldırılmıştır. Sınırların belirsizleştirilip ortadan kalkması önce bedenden başlar. Sonra da bedenden başkasına ve dünyaya yayılır. Bunun sonucu bir özne olan beden kendi üzerindeki egemenliğini yitirerek, yani mutlak bir kendindelikten koparak, dışa açılma ediminin öznesi haline gelir. Başkasının varlığını olanaklı kılan da bedenın bilince değil, kendi dışına olan bu yönelmişliğidir. Bu yüzden Merleau-Ponty’nin varoluşsal ontolojik bir zeminde sorguladığı ben-başkası-dünya sözcükleri arasında hem varoluş hem de ontoloji açısından eşit bir dağılım, denge vardır. Ten bu dengeyi kuşatıp aşarak “Varlık”ın prototipi haline gelir. İşte tam bu noktada “Varlık” tenden dolayı bu üçlü sistemin ardalığını aşan bir niteliğe bürünerek “dünyanın ten”i adını almıştır.

Merleau-Ponty’nin Descartes’ten günümüze kadar gelen hemen hemen her felsefe için yapmış olduğu eleştirilerin temelini bedenın unutulmuşu oluşturur. O, bu felsefelerin bedende algıyı vurgulamalarına karşın, bedenın ne olduğunu, varoluşsal ontolojik zeminini ve dayanaklarını bir türlü açıklayamadıklarını ileri sürmüştür. Merleau-Ponty’nin eleştirdiği bir başka sorun da cogito ontolojisi ile bu ontolojiden kaynaklanan ikircilik sorunudur. O, özellikle kendi döneminde tamamlanmamış olan kavramlar ile sorunları ikircim başlığı altında toplayarak eleştirmiştir. Bu yüzden o, bir ikircim felsefecisidir de. Merleau-Ponty, ikircim kavramları, bedene, algıya ve varoluşa başvurarak çözümlemeye çalışmıştır. Bu çözümlemenin bir sonucu olarak da yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz kendine özgü bir algı fenomenolojisi geliştirebilmiştir. Merleau-Ponty’nin bütün bir felsefesinde bir kesinlik olmasa da ele almış olduğu her

sorunu, kesin bir sonuca varacak biçimde sorgulamıştır. Ancak felsefenin bir gereği olarak mutlak kesin çözümler üretmedi, hep bir arayış içerisinde oldu. Tüm bunlara rağmen Merleau-Ponty felsefesi hâlâ bir yaşam kılavuzu olma özelliğini korumaktadır.

Son olarak diyebiliriz ki, Merleau-Ponty, özne-nesne sorununda analitik felsefeye başvurmada fenomenolojik-varoluşçu bir yaklaşım içerisinde idealist, realist ya da materyalist çözüm yollarına varmamıştır. Varoluşçuluğu kendine özgü fenomenolojik bir yönde geliştirerek, Husserl'in fenomenolojisinde yeni bir dönüşüm yaratıp ona yeni bir misyon ve yol çizebilmiştir. Özellikle felsefesinin ikinci döneminde fenomenolojik ontolojiyi daha da geliştirerek varoluşsal ontolojiye oradan da ontolojiye dönüştürebilmiştir. Ancak bu dönüşüme rağmen, her halde felsefesini tam olarak bitirmemesinden dolayı olacak ki, fenomenoloji, varoluşçuluk ve ontolojisi arasında kesin çizgilerle bir ayırımın yapılmasının güçlüğü bilinç-beden birliği gibi bazı sorunlar doğurmaktadır. Bu yüzden onun felsefesini genelde “fenomenolojik ontoloji”, özelde ise “varoluşçu fenomenoloji” bir ileri safhası olarak da “varoluşçu ontoloji” diye adlandırabiliriz. Çünkü Merleau-Ponty’de beden, insanın dünya ile temasını sağlayan, yani insanın dış dünyaya açılmamasını sağlayan varoluşsal ontolojik bir gerçekliktir. Bu gerçeklikten hareketle beden üzerine adeta bir üst-düşünüm sorgulaması geliştirebilmiştir. Onun bu yeni beden yorumlamasına göre beden ontolojik, tarihsel, kültürel, sanatsal, politik gibi birçok boyutu olmasına karşın, beden metalaşmalarla ve politikleştirmeyle anlaşılamaz. Onu ancak fenomenolojik ontolojik bir bakışla anlayabiliriz. Çünkü bedenim ile şeyler ve dünya aynı kumaştan yapılmışlardır. Bu bakış açısıyla Merleau-Ponty, varoluşçu fenomenolojiyle rasyonelliği yeniden kurmayı denemiştir. Bu nedenden Merleau-Ponty’nin tüm yapıtları ve metinlerini genelde “fenomenolojik ontoloji” özelde ise “varoluşçu ontoloji” içerisinde, hep bedene vurgu yapmasından dolayı da “beden felsefesi” çerçevesinde düşünülüp okunulması gerekmektedir. Kısaca Merleau-Ponty, Husserlci fenomenoloji ile Malebranche’den Bergson’a uzanan felsefe geleneğiyle beslenerek, fenomenoloji, varoluşçuluk ve ontolojide kendine özgü yeni ve köklü bir yer edinebilmiştir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Thedor W., “Felsefi Tespitler”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar İçinde*, (ss.59–78), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988.
- Allen, Douglas, “Din Fenomenolojisi”, (Çeviren: Mehmet Katar), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXXV, 1993, ss.437–465.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çeviren: Saffet Babür), Dost Kitabevi, Ankara 1997.
- , *Ruh Üzerine*, (Çeviren: Zeki Özcan), ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Ştd., İstanbul 2000.
- , *Metafizik*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- Aygün, Ömer, “Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin Zamansallığı”. Zeynep Direk (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme İçinde*, (ss.95–114), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- , *Pensée et temporalité dans l’œuvre de Maurice Merleau-Ponty*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Bachelard, Gaston, *Uygulamalı Akılcılık*, (Çeviren: Emine Sarıkartal), İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- Barbaras, Renaud, *La perception: Essai sur le sensible*, HATIER, Paris 1994.
- , *Le désir et la distance –Introduction à une phénoménologie de la perception*, Librairie Phhisophique J. VRİN, Paris 1999.
- , “Merleau-Ponty aux limites de la phénoméologie”. *Merleau-Ponty: l’héritage contemporain* İçinde, (ss.199–210), Librairie Philosophique J. VRIN–Mimesis–Universty of Memphis, Paris–Milano–Memphis 1999.

- , *Vie et intentionnalité: Recherches phénoménologiques*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 2003.
- Bergson, Henri L., *L'Évolution Créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- , *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çevirenler: Ümit Altuğ – Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, (Çeviren: Feridun Yılmaz), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Bocheński, Joseph M., *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, (Çevirenler: Talip Kabadayı – Mustafa Irmak), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2008.
- Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990.
- Cabestan, Philippe, “Psychologie, réduction et intentionnalité”, *Études phénoménologiques*, Tome XVI, Nos: 31–32, 2000, ss.145–164.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Colette, Jacques, *Varoluşçuluk*, (Çeviren: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe –Maine de Biran’dan Sartre’a–*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2000, Cilt 9, Bölüm 2b.
- D’Allonnes, Myriam Revault, *Merleau-Ponty: La chair du politique*, Éditions Michalon, Paris 2001.
- De Saint Aubert, Emmanuel (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann Éditeurs, Paris 2008.
- Descartes, René, *Méditations*, Librairie Larousse, Paris 1950.
- , *Metot Üzerine Konuşma*, (Çeviren: İ. Ethem Mesut – Sadeleştirerek Yayına Haz.: Ali Utku – Kemalettin Kuzucu), Babil Yayınları, Erzurum 2000.
- Descombes, Vincent, *Modern Fransız Felsefesi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çeviren: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

- Direk, Zeynep (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- , “Giriş”. Zeynep Direk (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme* İçinde, (ss.9–44), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- , “Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricœur ile Söyleşi”, *Cogito*, Sayı: 56, Güz 2008, ss.192–201.
- Dupond, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses Éditions, Paris 2001.
- , “Temps, nature et histoire dans la Phénoménologie de la perception”, *Études phénoménologiques*, Tome XVI, Nos: 31–32, 2000, ss.3–33.
- Dürüşken, Çiğdem, “Seneca ve De Providentia Üzerine Kısa Notlar”. Seneca, *Tanrısal Öngörü*, (Çeviren: Çiğdem Dürüşken) İçinde, (ss.9–24), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, (Çeviren: Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- Feyerabend, Paul K., *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çeviren: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- , *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, (Çeviren: Ahmet İnam), Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Fleischer, Margot, *20. Yüzyıl Filozofları*, (Çeviren: Akın Kanat), İlya İzmir Yayınevi, İzmir 2004.
- Foucault, Michel, *Ders Özetleri*, (Çeviren: Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Gadamer, H. G. – Heidegger, M. – Adorno, T. W. – Dilthey, W., *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, (Derleyen ve Çeviren: Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, “Bir Pratik Felsefe Olarak Hermenötik”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar* İçinde, (ss.89–110), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- , “Felsefenin Bilimselliği Hakkında”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar* İçinde, (ss.41–56), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.

- , “Hakikat Nedir?”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar İçinde*, (ss.11–26), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- , *Hakikat ve Yöntem I*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- , *Hakikat ve Yöntem II*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- , “İnsan ve Dil”. Medeni Beyaztaş (Derleyen ve Çeviren), *Hakikat Nedir? Felsefî Fragmanlar İçinde*, (ss.113–123), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- Goblot, Edmond, *Le vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris 1901.
- Gökyaran, Erdem, “Başkası ve Aşkılık”. Zeynep Direk (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme İçinde*, (ss.45–79), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Güçlü, A. Baki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Gündoğan, A. Osman, “Dil ve Dil-Anlam İlişkisi”, A. Ü. Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Yıl: 2000, Sayı: 4, ss.47–58.
- , *Felsefeye Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2010.
- Gürsoy, Kenan, *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, Lotus Yayınevi, Ankara 2007.
- , J. P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Hegel, G. Wilhelm, *Tinin Görüngübilimi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004.
- Heidegger, Martin – Fink, Eugen, *Heraclitus Üzerine Dersler*, (Çeviren: İbrahim Görener), Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Heidegger, Martin, “Avrupa ve Alman Felsefesi”, (Çevirenler: Ömer Albayrak – Yayfun Salcı). Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü İçinde*, (ss.348– 358), Dost Kitabevi, Ankara, 2007.
- , *Bilim Üzerine İki Ders*, (Çeviren: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

- , *Düşünmek Ne Demektir?* (Çeviren: Rıdvan Şentürk), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- , *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çeviren: Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Varlık ve Zaman*, (Çeviren: Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Henry, Michel, *Barbarlık*, (Çeviren: Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Philosophie et phénoménologie du corps*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çeviren ve Yorumlar: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Honer, S. M. – Hunt, T. C. – Okholm, D. L., *Felsefeye Çağrı*, (Çeviren: Hasan Ünder), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çeviren: Oğuz Özügöl), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çeviren: Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- , *Idées directrices pour une phénoménologie*, (Fransızçaya Çeviren: Paul Ricœur), Éditions Gallimard, Paris 1950.
- , *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çeviren: Tomris Mengüşoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (Fransızçaya Çeviren: Gérard Granel), Éditions Gallimard, Paris 1976.
- , *Méditations cartésiennes Introduction à la phénoménologie*, (Fransızçaya Çevirenler: Gabrielle Peiffer – Emmanuel Levinas), Librairie Armand Colin, Paris 1931.
- Imbert, Claude, *Maurice Merleau-Ponty*, adpf ministère des Affaires étrangères, Paris 2005.
- İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Kant, I. – Schopenhauer, A. – Heidegger, M., *Düşüncenin Çağrısı*, (Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008.

- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Karakaya, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Kerckhoven, Guy van, “Dayanışma ya da Kurban? Pragmatik Deney Çağından Avrupa Ethos’u”, (Çeviren: Tayfun Salcı). Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü İçinde*, (ss.49–73), Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, (Çeviren: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984.
- Kuçuradi, Ioanna, “İki Avrupa”. Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü İçinde*, (ss.21–35), Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
- Lannoy, Jean-Luc, *Langage, perception, mouvement: Blanchot et Merleau-Ponty*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2008.
- Lechte, John, *Yapısalcılıktan Posmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür*, (Çeviren: Barış Yıldırım), Açılımkitap, İstanbul 2006.
- Lefort, Claude, *Sur une colonne absente: Écrits autour de Merleau-Ponty*, Éditions Gallimard, Paris 1978.
- Lyotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, (Çeviren: İsmet Birkan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak., Yayınları, İstanbul 1976.
- Mercury, Jean-Yves, *La Chair du Visible: Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty*, L’Harmattan, Paris 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, (Çeviren: Ömer Aygün) Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- , *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, (Çeviren: Medar Atıcı), Afa Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *Algının Önceliği*, (Çeviren: Yusuf Yıldırım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.

- , *Éloge de la philosophie*, Éditions Gallimard, Paris, 1960.
- , *Göz ve Tin*, (Çeviren: Ahmet Soysal), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- , *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Éditions Gallimard, Paris 1960.
- , *İnsan İlimleri ve Felsefe*, (Çeviren: Kenan Gürsoy), Ankara 1983.
- , *L'œil et l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris 1964.
- , *L'union de l'âme et du corps chez Malbranche, Biran et Bergson*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 1997.
- , *La prose du monde*, Éditions Gallimard, Paris 1969.
- , *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942.
- , *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris 1964.
- , *Les aventures de la dialectique*, Éditions Gallimard, Paris 1955.
- , *Notes de cours 1959–1961*, Éditions Gallimard, Paris 1996.
- , *Notes de Cours au Collège de France (1954–1955)*, Éditions Belin, Paris 2003.
- , *Parcours 1935–1951*, Éditions Verdier, Lagrasse 1997.
- , *Parcours deux 1951–1961*, Éditions Verdier, Lagrasse 2000.
- , *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945.
- , *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949–1952*, Éditions Verdier, Lagrasse 2001.
- , *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris 1996.
- , *Signes*, Éditions Gallimard, Paris 1960.
- Merleau-Ponty: *l'héritage contemporain*, Librairie Philosophique J. VRIN–Mimesis–The University of Memphis, Paris–Milano–Memphis 1999.
- Nietzsche, Friedrich W., *Zerdüşt Böyle Diyordu*, (Çeviren: Osman Derinsu), Varlık Yayınları, İstanbul 1996.
- Ömerustaoğlu, Adnan, *Bilgi Kuramı: Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004.
- Patočka, Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, (Traduit du tchèque par Erika Abrams), Éditions Jérôme Millon, Prague 1992.

- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Platon, *Devlet*, (Çevirenler: Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- , *Parmenides*, (Çeviren: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- , *Timaios*, (Çevirenler: Erol Güney – Lütfi Ay), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (Çevirenler: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Ricœur, Paul, “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, (Çeviren: Ömer Albayrak). Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü* İçinde, (ss.310–317), Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- , *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, (Çeviren: Mehmet Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.
- Ridley, Aaron, *Müzik Felsefesi: Tema ve Varyasyonlar*, (Çeviren: Bilge Aydın), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.
- Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Saint Augustinus, *İtiraflar*, (Çeviren: Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Sartre, Jean-Paul, *İmgelem*, (Çeviren: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2006.
- , *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, Paris 1950.
- Saint Aubert, Emmanuel de (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann Éditeurs, Paris 2008.
- Savaşçın, Zeynep, “Algısal İnanç”. Zeynep Direk (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni* İçinde, (ss.114–137), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Schopenhauer, Arthuer, “Kendi Kendisine Düşünmeyi Öğrenmek”. Kant, I. – Schopenhauer, A. – Heidegger, M., *Düşüncenin Çağrısı* (Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Ahmet Aydoğan) İçinde, (ss.25–43), Say Yayınları, İstanbul 2008.

- Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, (Çeviren: Türkân Uzel), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.
- , *Tanrısal Öngörü*, (Çeviren: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, (Çeviren: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul 1997.
- Solère, Jean-Luc, “La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin”, *Philosophie*, No: 24, Automne 1989, ss.13–36.
- Soysal, Ahmet, “Kendi (Paul Ricœur Üstüne)”, *Cogito*, Sayı: 56, Güz 2008, ss.202–210.
- , “Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry”. Önay Sözer – A. Vahit Turhan (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü İçinde*, (ss.74–85), Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- , “Önsöz”, *Göz ve Tin*, (Çeviren: Ahmet Soysal) İçinde, (ss.5–13), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Sözer, Önay – Turhan, A. Vahit (Derleyenler), *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü*, Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Sözer, Önay, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe’ye Giriş”. Martin Heidegger, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe İçinde*, (ss.7–23), Afa Yayınları, İstanbul 1994.
- , *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976.
- Tepe, Harun, *Platon’dan Habernas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, (Çeviren: Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Tréguier, Jean-Marie, *Le corps selon la chair: Phénoméologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Éditions Kimé, Paris 1996.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- Uygur, Nermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.

- Valéry, Paul, “Zihin Krizi”, (Çeviren: Esra Özdoğan), *Cogito*, Sayı: 39, Bahar 2004, ss.100–121.
- Vasseleu, Cathryn, *Işığın Dokusu*, (Çeviren: Aydın Sarıkaya), Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, (Çeviren: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çeviren: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Zengin, Nilüfer, “Görölmeyi Görmek: Et Kavramı Üzerine”. Zeynep Direk (Yayına Hazırlayan), *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İnceleme İçinde*, (ss.138–149), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Zielinski, Agata, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: Le corps, le monde, l'autre*, Preesses Universitaires de France, Paris 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Hüseyin AYDOĞDU
Doğum Yeri ve Tarihi	Gümüşhane 21.12.1970
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Fransızca
Bilimsel Faaliyetleri	◆ Makaleler 1. Aydoğdu, Hüseyin, “Eğitimde İdeolojik Arayışlar: “Tek Tıp İnsan” ve “Denge” Sorunsalı”, <i>Küreselleşme Sürecinde Eğitim Sorunlarının Felsefi Boyutu</i>, Eğitim-Bir-Sen Yay., Ankara 2010, ss.500–509. 2. Aydoğdu, Hüseyin, “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümeller Sorununun Çözümlemesi”, <i>Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek</i>, Asistan Yayıncılık Ltd., Sivas 2009, I. Cilt, ss.213–226. 3. Aydoğdu, Hüseyin, “‘Ahlâk Filozofu’ ve ‘Hareket Adamı’ Olarak Nurettin Topçu”, <i>Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi</i>, Yıl: 2009, Sayı: 40, ss.439–462. 4. Aydoğdu, Hüseyin, “Küreselleşen Dünyada “Cumhuriyet(çilik)” Sorunsalı: Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu”, <i>Doğu Batı</i>, Kasım-Aralık-Ocak 2008–09, Sayı: 47, ss.191–215. 5. Aydoğdu, Hüseyin, “Kültürel Yapının Küreselleşmesi ve Kültürel Yoksulluk (Gümüşhane Örneği)”, <i>Cümle</i>, Kış–2006, Sayı: 2, ss.25–33. 6. Aydoğdu, Hüseyin, “Bergson'un Hakikat Araştırmasında Sanatın Fonksiyonu”, <i>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i>, Yıl: 2006, Cilt: 7, Sayı: 1, ss.179–191.

	7. Aydoğdu, Hüseyin; “Modern Kimlikte Öznenin Ölümü”, <i>Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi</i>, Yıl: 2004, Sayı: 10, ss.115–147. ◆ Sempozyum ve Kongreler 1. “Eğitimde İdeolojik Arayışlar: “Tek Tip İnsan” ve “Denge” Sorunsalı”, <i>Eğitimciler Birliği Sendikası: Uluslar Arası Eğitim Felsefesi Kongresi</i>, Ankara, 6–8 Mart 2009, Ankara. 2. “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümmeller Sorununun Çözümlemesi”, <i>Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel İlişkisi Uluslar Arası İbn Rüşd Sempozyumu (International Ibn Rushd (Averroes) Symposium)</i>, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 9/11 Ekim October 2008, Sivas. 3. “The Problem of Identity and Citizenship in a Global World”, <i>4th HEIRNET Conference “History Education, Identity and Citizenship in the 21th Century”</i>, Atatürk faculty of Education Marmara University, September 2007, İstanbul. 4. “‘Ahlâk Filozofu’ ve ‘Hareket’ Adamı Olarak Nurettin Topçu”, <i>Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum</i>, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 26–28 Haziran 2006, Erzurum. 5. “Kültürel Yapının Küreselleşmesi ve Kültürel Yoksulluk (Gümüşhane Örneği)”, <i>Gümüşhane ve Yöresinin Kalkınması Sempozyumu</i>, KTÜ Gümüşhane Mühendislik Fakültesi, 23–25 Ekim 2002, Gümüşhane. ◆ Konferanslar 1. “Bergson’un Evrim Anlayışı ve Doğurmuş Olduğu Problemler”, <i>Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi</i>, Amfi-IV, 07 Aralık 2007, Erzurum. ◆ Paneller 1. “Küreselleşen Dünyada Kimlik Sorunu”, <i>Atatürk Üniversitesi Kültür Merkezi</i>, Mavi Salon, 15 Mayıs

	2006, Erzurum. 2. “Felsefe Eğitimi ve Sorunları”, <i>Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi</i>, Amfi-IV, 6 Mayıs 2005, Erzurum. 3. “Küreselleşen Dünyada Savaş ve Barış”, <i>Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi</i>, Amfi-IV, 13 Mayıs 2004, Erzurum.
İş Deneyimi	
Stajlar	Milli Eğitim Bakanlığı Tokat İli Artova Lisesi: 1995–1996
Projeler	1. Akdemir, M. – Ömerustaoğlu, A. – Günday, Ş. – Cihan, M. – Aydoğdu, H. – Yılmaz, Z., “Orta Öğretim Kurumlarında Felsefe Müfredat Programının Uygulanmasında Öğrencilerde Meydana Gelen Davranış Değişikliklerinin İzlenmesi, Program Verimi ve Etkinliklerinin Belirlenmesi”, Atatürk Üniversitesi, Başlangıç ve Bitiş Tarihi: 15.07.2003 / 15.07.2006
Çalıştığı Kurumlar	1. Milli Eğitim Bakanlığı Tokat İli Artova Lisesi: 1995–1997 2. Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı: 1997 —
İletişim	
E-Posta Adresi	haydogdu@atauni.edu.tr
Tarih	30.07.2010