



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

**FENOMENOLOJİDE BEDEN PROBLEMİ:
HUSSERL, SARTRE VE MERLEAU-PONTY**

(DOKTORA TEZİ)

M. Zeynep ESENYEL

BURSA-2016



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

**FENOMENOLOJİDE BEDEN PROBLEMİ:
HUSSERL, SARTRE VE MERLEAU-PONTY**

(DOKTORA TEZİ)

M. Zeynep ESENYEL

Danışman:

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

BURSA-2016

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 711043001 numaralı M. Zeynep Esenyel'in hazırladığı "Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 13. 06. 2016 günü 11:00 - 12:30 saatleri arasında yapılmış, sorular sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.




(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Üye


Doç. Dr. Metin BECERMEN
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Üye


Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü



Üye

Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN
Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü

Üye


Prof. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi Edebiyat
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

13.06.2016

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 13/06/2016

Tez Başlığı: "Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty".

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 310 sayfalık kısmına ilişkin, 29/05/2016 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

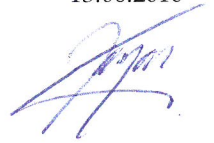
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

13.06.2016



Adı Soyadı: M. Zeynep ESENYEL
Öğrenci No: 711043001
Anabilim Dalı: Felsefe
Statüsü: Doktora

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 13/06/2016

Thesis Title: " The Problem of Body in Phenomenology: Husserl, Sartre and Merleau-Ponty".

According to the originality report obtained by myself by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 29/05/2016 for the total of 310 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is %2.

Filtering options applied:

- 1- Bibliography excluded
- 2- Quotes included
- 3- Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Uludag University Social Science Institute Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

13.06.2016



Name Surname: M. Zeynep ESENYEL
Student No: 711043001
Department: Philosophy
Status: PhD

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum "Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına Őerefim zerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



Adı Soyadı: M. Zeynep ESENYEL

Öğrenci No: 711043001

Anabilim Dalı: Felsefe

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : M. Zeynep ESENYEL
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : XV+ 318
Mezuniyet Tarihi : /06/2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

FENOMENOLOJİDE BEDEN PROBLEMİ: HUSSERL, SARTRE VE MERLEAU-PONTY

Fenomenoloji, bedenin "dünya içindeki varlık" olduğu tespitiyle, klasik zihin-beden düalizmi karşısında eleştirel bir tavır alır. Kartezyen geleneğin bedene nesne olarak yaklaşımının aksine fenomenoloji, bedeni birinci şahıs açısından ele alarak, bedenin öznelliğini vurgular. Bu anlamda fenomenoloji geleneği, bilincin, bir şeyin bilinci olmak için bir bedende vücut bulması gerektiğine işaret eder ve yaşayan, "öz-bedeni" merkeze alır. Öz-beden kavramı, bedenin maddi boyutunu da dışlamamakla beraber, onun yaşamsallığını vurgularken, bedenin salt bir nesne olarak ele alınan önceki yorumlarının indirgemeci tavırlarına karşı bir tepkidir. Bu çalışma Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden kavramlarını karşılaştırarak, beden problemini farklı bir perspektiften yorumlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler

Fenomenoloji	Öz-Beden	Vücut Bulma	Algı
Bilinç	Husserl	Sartre	Merleau-Ponty

ABSTRACT

Name and Surname : M. Zeynep ESENYEL
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Degree Awarded : PhD
Page Number : XV+ 318
Degree Date : /06/2016
Supervisor : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

THE PROBLEM OF BODY IN PHENOMENOLOGY: HUSSERL, SARTRE AND MERLEAU-PONTY

Phenomenology, by introducing body as the "being in the world", criticizes the classical mind-body dualism. In contrast to the Cartesian tradition, which treats body as an object, phenomenology holds body from a personal perspective and emphasizes on its subjectivity. In this sense, phenomenological tradition points that consciousness in order to be conscious of something, must be incarnated into a body and focuses on the living, "own-body". The concept of own-body, not only includes the materiality of body, but also underlines its liveness and reacts to the previous reductionist attitudes which examine body merely as an object. This work aims at interpreting the problem of body from a different perspective by comparing the concept of body in Husserl, Sartre and Merleau-Ponty.

Keywords:

Phenomenology	Own-body	Incarnation	Perception
Consciousness	Husserl	Sartre	Merleau-Ponty

ÖN SÖZ

Zihin-beden karşıtlığının felsefe tarihinde en eski, ancak belki de asla eskimeyecek bir problem olduğu doğrudur. Lisans yıllarımda bu problem aklıma epey meşgul etmişti. Çünkü kendimi asla önce düşünen, sonra da bedensel bir varlık olarak görmeyi başaramıyordum. Bedensel olduğu varsayıp dışlanan pek çok özellik beni, ben yapan özelliklerim arasındaydı. Dahası, böyle bir ayrımın kendisi bana doğal görünmemekle birlikte, başarması da çok zor bir felsefi çaba gibi geliyordu. Bunu yapabilmiş olan Descartes'a hayran olmamak elde değildi. Teori ve pratik, ancak bu kadar ustalikle birbirinden ayrılabilirdi. Ben düşünen, isteyen, arzulayan, eyleyen bir varlıktım ve bunların hangisini zihnimle, hangisi bedenimle yaptığımı bir türlü ayırt edemiyordum. Benim düşünebilmem için ete kemiğe bürünmem, bedenleşmem gerekiyordu. Bedenim ne ruhumu hapsediyordu ne de onun iğrenç giysisiydi. O halde felsefe niçin pratikte sorun olmayan bir gerçeği, teoride sorunsallaştırma gereği duyuyordu? Ben, aklımdan ve bedenimden vazgeçmeden, bütünlüklü bir birey olarak tutkuyla düşünüp, isteyip, inanıp, eyleyemez miydim? Tüm bunlar beni, kendime yabancılaştırıyor, bedenimi metalaştırıyordu.

Yüksek lisans dönemimde beni oldukça rahatsız eden bu sorunu, büyük bir keyifle okuduğum Kierkegaard'la çözebileceğimi düşünmüştüm. Gerçekten de beni sonraları sırf kendisine biraz daha yakın olabilmek, yaşadığı evin duvarlarına, mezar taşına dokunabilmek için Danimarka yollarına düşürecek olan Kierkegaard, o dönemlerde bu sorunu çözdüğümü düşünmemi sağlamış ve bana uzun yıllar ciddi bir rahatlama bahşetmişti. Evet, ben kesinlikle bir varoluşçuydum.

Doktora dönemimdeyse her nasılsa içimi kemiren bu mesele tüm tazeliğiyle bana geri dönmüştü. Saklandığım varoluşçu limanın o kadar da korunaklı olmadığını keşfetmeye başlamıştım. 'Kendini bil' demişti Sokrates ve bunu yeniden hatırlatmıştı bana Kierkegaard. Kendimi biliyordum da, bedenimi o kadar iyi bilmiyordum sanki hâlâ. Anladım ki bedenimi bilmeden kendimi bilmeme de imkân yoktu. Sanki varoluşçulukta eksik olan bir şeyler vardı. Varoluşçuluğun muhteşem bir şekilde betimlediği duyguların, tutkuların, bedenim daha da ciddi bir şekilde açıklanmaya, daha felsefi temeller bulmaya ihtiyacı olabilir miydi? Varoluşçuluğun tezleri ontolojik ya da fenomenolojik olarak da ortaya konulabiliyorsa eğer, kendimi çok daha iyi hissedecektim.

Nietzsche, *Şen Bilim*'in ön sözünde iki türlü felsefe yapma biçimi olduğundan söz eder. Kimi insanların felsefe yapmalarını sağlayan şey, onların güçsüzlükleridir; kimilerinde ise sahip oldukları güç ve zenginliktir. İlk felsefe yapma tarzında kişiler desteğe, sakinleşmeye, iyileşmeye, kurtarılmaya ve kendilerinden kaçmaya ihtiyaç duydukları için felsefe yaparlar. İkincisinde ise, felsefe yapmak bir lükstür. Nietzsche birinci felsefe yapma biçiminin yaygın olduğunu söyler. Bu felsefe yapma biçimi filozoflar için bir tür ruh-beden hastalığıdır, bu şekilde ortaya çıkan felsefeler de bu hastalığın ürünüdür. Nietzsche'ye göre felsefe tarihi, zayıf düşünürlerin ruhu ve *bedeni* kendi hastalıklarından ötürü hastalıklı bir şekilde yorumlamalarıyla oluşmuştur. Yeryüzünü bırakıp *Öteyi* yücelten ve belirli bir sonu öngören her metafizik veya etik, bu hastalığın ürünüdür. Nietzsche, tüm bir felsefenin *bedenin yanlış bir yorumundan* ibaret olduğu iddia eder (*Şen Bilim*, 4-6). Benim felsefe yapma çabam ikinci türden olmadığına göre, o halde birinci yoldan gidiyorum demektir. Demek ki ben de hastaydım. Neyse ki benim *hastalığım ölümcül* değildi. İyileşme umudum vardı.

Yeniden nükseden bu hastalığı eşim sayesinde tanıştığım Merleau-Ponty ile tedavi edecektim. Sonunda bedenime istediğim gibi yer bulabilmiştim. Merleau-Ponty de hayatımda çok önemli yeri olan bir filozof haline geldi. Ama bir daha asla kimse beni Kierkegaard kadar etkileyemedi. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin, varoluşçuluğun tezlerini ontolojik temellere oturttuk çok daha felsefi ve sistematik hale getirdiğine inandım. Oysa o zamanlar varoluşçuluğun sistematize edilememesini gurur verici bir özellik olarak yorumlardım. Şimdi önümde uzun, zorlu ama doğru bir yol vardı. Ona en iyi şekilde hazırlanmak için önce Fransızca öğrendim, sonra da Fransa'nın yollarını tuttum. Bu kez de Merleau-Ponty'ye yakın olmam gerekiyordu.

Zorlu tez serüvenimin çıkış noktası bu şekilde gerçekleşti. Ancak görüleceği gibi tezin fenomenolojiyle varoluşçuluğu uzlaştırma gibi bir çabası olmayacaktır. Ve fenomenolojinin şiirle olan yakın akrabalığına rağmen, buradaki romantizmin aksine, içeride okuyucuyu oldukça teknik bir dil ve kuru bir üslup beklemektedir. Fenomenolojiye gönül verenler, onun alışılmışın dışındaki dilinin zorluğunu bilirler. Ancak felsefenin kendisine gönül verenler, özellikle de ülkemizde felsefeci olmanın zorluğunu daha da iyi bilirler. Elinizdeki bu çalışma, bu iki zorluğu da içinde barındıran uzun bir sürecin ürünüdür ve bir gönül işidir. Hiçbir şeyin mükemmel olmadığı gibi, kuşkusuz onun da eksiklerinin olması kaçınılmazdır. Yine de, ülkemizde henüz ilgi çekmeye başlamış olan beden felsefesi konusundaki ileriki çalışmalarda yönlendirici olacağı umudunu asla kaybetmedim.

Bu zorlu yolu elbette tek başıma yürümedim. Yanımda sırtımı güvenle dayayabileceğim tecrübeli insanlar vardı. Onların en başında on üç yıldır büyük bir özveriyle bana zaman ayıran, desteğini ve rehberliğini eksik etmeyen, her türlü sorunuzda her zaman yanımda olan değerli hocam ve tez danışmanım Sayın Prof. Dr. A. Kadir Çüçen yer alıyor. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Yoğun çalışmaları arasında bana her daim zaman ayırma inceliğini gösteren ve desteğini hiç eksik etmeyen değerli hocam Doç. Dr. Metin Becermen'e yardımları ve eleştirileri için çok teşekkür ederim.

Tanımaktan dolayı sonsuz mutluluk duyduğum, çalışma alanımla ilgili derin bilgisini hiç tereddüt etmeden benimle paylaşan, büyük bir titizlikle çalışmalarımı okuyup beni yönlendiren değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Emre Şan'a teşekkürlerimi bir borç bilirim. Kendisiyle yolumun kesişmesi benim için çok büyük bir şanstır ve eğer ortaya iyi bir çalışma çıktıysa bu, onun sayesinde.

Strasbourg Üniversitesi'nde bir yıl boyunca beni fenomenolojiye hazırlayan, güler yüzünü ve misafirperverliğini asla unutamayacağım değerli hocam Prof. Dr. Jacob Rogozinski'ye ve tüm nezaketiyle bana yeni ufuklar açan Freiburg Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Günter Figal'e teşekkürlerimi sunarım.

Hiç tereddüt etmeden jüri üyeliğini kabul eden, tek bir sözüyle hem felsefeye hem de hayata dair bana büyük bir motivasyon sağlayan değerli hocam Sayın Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı Turan ile lisans yıllarımdan bu yana kadar her koşulda bana olan inancını hissettirmiş ve varlığıyla bana her zaman güven vermiş olan değerli hocam Prof. Dr. Muhsin Yılmaz'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Hayattaki en değerli varlığım olan aileme, verdiğim tüm kararlarda beni destekledikleri, beni bir birey olacak şekilde yetiştirdikleri, akla gelebilecek tüm ilişki biçimlerini bana sevgiye dayalı olarak kurmayı öğrettikleri ve gönül verdiğim felsefe nedeniyle kendilerinden çaldığım tüm zamanlar için sonsuz teşekkür ederim.

Son olarak, Kierkegaard'la olduğu gibi beni Merleau-Ponty ile de tanıştıran, ayağımın tökezlediği her an düşmeme fırsat vermeden elimi tutan, tüm bir hayatı olduğu kadar felsefeyi de paylaşmaktan sonsuz keyif aldığım biricik eşime teşekkürlerin en büyüğünü sunarım.

Bursa 2016

M. Zeynep Esenyel



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZGÜNLÜK RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖN SÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR.....	xiv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

I. HUSSERL'İN BEDEN ANALİZİ.....	14
A. ÖZNE VE DÜNYA ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE TRANSANDANTAL BİR İNCELEME.....	15
1. Yönelimsellik Tezi.....	17
2. Algıda Bedenselliğin Rolü: Yönelim Merkezi Olarak Beden.....	20
3. Kinestezik Deneyimin Algıdaki Rolü: Duyu Organı ve İstenç Organı Olarak Beden.....	23
B. ÖZNE VE NESNE OLARAK BEDEN: YAŞAYAN BEDEN (<i>LEIB</i>) VE FİZİKSEL BEDEN (<i>KÖRPER</i>).....	26
1. Ruh ve Bedenin Birliği.....	28
2. Çifte Duyum Teorisi: Dokunma-Dokunulma Duyumları.....	34
3. Anormal Deneyim.....	42
C. ÖTEKİ VE İNTERSÜBJEKTİF DÜNYANIN OLANAĞI.....	44
1. Ötekinin Kuruluşunda Bedenin Rolü: Empati.....	44
2. Transandantal İntersübjektivite ve Solipsizm Eleştirisi.....	51
3. Yaşam-Dünyası (<i>Lebenswelt</i>) ve Yaşayan Beden (<i>Leib</i>): Ten.....	58
4. Husserl Zihin-Beden Problemi Karşısında Düalist midir, Monist midir?.....	67

İKİNCİ BÖLÜM

II. SARTRE'İN BEDEN ANALİZİ.....	73
A. İNSAN VE VARLIK İLİŞKİSİ.....	74
1. Bilinç.....	74
2. Bilinç ve <i>Ben</i> (<i>Ego</i>).....	76
3. Hiçlik.....	79

4. Bilinç ve İmge.....	81
B. BİLİNCİN VARLIĞI.....	83
1. Varlık: <i>Kendinde (être-en-soi) ve Kendi-için (être-pour-soi)</i>	83
2. Eksiklik ve Değer.....	85
C. BEDEN VE DÜNYA İLİŞKİSİ.....	86
1. Dünya İçinde Olmak.....	86
2. Konumlanan Beden	88
3. Zihin-Beden Probleminin Kaynağı	90
D. BEDENİN ÜÇ ONTOLOJİK BOYUTU.....	93
1. <i>Kendi-için Varlık Olarak Beden: Olgusallık</i>	93
a. <i>Duyular</i>	94
(1) <i>Yönlenme ve duyular</i>	96
(2) <i>Eylem</i>	98
b. <i>Bakış Açısı ve Alet Olarak Beden</i>	99
c. <i>Geçmiş Olarak Beden</i>	100
d. <i>Bedeni 'Var Etmek'</i>	102
(1) <i>Duygular</i>	104
2. <i>Bedenin İkinci Ontolojik Boyutu: Öteki-için Beden</i>	113
a. <i>Alet Olarak Öteki-Beden</i>	114
b. <i>Kendi Olgusallığının Farkındalığı: Bulantı</i>	115
c. <i>Aşılmış-Aşkılık Olarak Beden: Ten</i>	118
3. <i>Bedenin Üçüncü Ontolojik Boyutu: Öteki-için-kendi-için Beden</i>	120
a. <i>Bakış Ve Utanma</i>	122
b. <i>Öteki-için-kendi-için Bedeni Var Etmek: Acı, Rahatsızlık, Hastalık</i>	124
(1) <i>Rahatsızlıkta bedenin yabancılaşması</i>	126
(2) <i>Öteki-için bedenin farkındalığı: Bulantı ve ten</i>	130
(3) <i>Cinsel arzu ve ten</i>	131
c. <i>Kendi-için'in Ötekine Karşı Tavırları</i>	134
(1) <i>Aşk</i>	136
(2) <i>Mazoşizm</i>	138
(3) <i>Sadizm</i>	139
4. <i>Özgürlük</i>	140
a. <i>Özgürlüğe Mahkûm Olmak</i>	141
b. <i>Özgürlük, Özgür İstenç ve Tutku İlişkisi</i>	142
c. <i>İç Daralması ve Bunaltı</i>	144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN ANALİZİ	147
A. ALGILANAN DÜNYA VE ALGISAL BİLİNÇ İLİŞKİSİ.....	148
1. Davranış.....	148
2. Algısal Bilinç.....	153
a. Algılanan Dünya	155
b. Algı.....	158
c. Algısal Sentez.....	169
d. Algısal İnanç.....	173
3. Örtük Cogito.....	176
B. ALGI VE BEDEN İLİŞKİSİ	178
1. Descartes Eleştirisi.....	178
a. Beden Özne (Corps Sujet).....	181
b. Yaşayan Beden (Corps Vivant).....	183
c. Nesnel Beden ve Fenomenal Beden.....	184
d. Bedenin Kendiliği: Çifte Duyum.....	188
2. Kinestezik Beden.....	190
a. Bedensel Yönelimsellik: Yönelimsel Ark.....	193
(1) Uzamsal beden.....	194
(2) Bedensel şema (schéma corporel).....	198
(3) Bedensel anlama: Alışkanlık.....	202
3. Dil ve Konuşma Olarak Beden.....	204
4. Dünya İçinde Olmak.....	209
a. Cinsel Beden.....	211
b. Hayalet Uzun Sendromu.....	215
c. Schneider Vakası.....	218
d. Bedenin Anonimliği.....	221
C. TEN ONTOLOJİSİNE GEÇİŞ	224
1. Görme: Görünür İle Görünmez.....	225
2. Öteki.....	241

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

IV. HUSSERL, SARTRE VE MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN ANALİZLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	254
---	-----

A. ÜÇ FİLOZOFUN FENOMENOLOJİLERİNDE BEDENİN YERİ VE FENOMENOLOJİK YÖNTEM.....	255
1. Bedensel Yönelimsellik.....	263
B. ÖRTÜK <i>COGITO</i> VE BEDENİN ANONİMLİĞİ.....	264
C. GÖRME VE DOKUNMA DENEYİMİ.....	271
1. İntersübjektivite Ve Öteki.....	277
D. HUSSERL VE SARTRE'İN DÜALİZMİ.....	288

SONUÇ: MERLEAU-PONTY'NİN, HUSSERL VE SARTRE'İN DÜALİZMİNİ AŞABİLDİĞİ DÜŞÜNÜLEBİLİR Mİ?.....	302
--	------------

KAYNAKÇA.....	311
ÖZGEÇMİŞ.....	316

KISALTMALAR

- (Crisis)** HUSSERL Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, (Trans. David Carr), Northwestern University Press, Evanston.
- (Id. III)** HUSSERL Edmund (1980), *Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, (Trans. Ted E. Klein&William E. Pohl), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London.
- (Id. I)** HUSSERL Edmund (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, (Trans. F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London.
- (Id. II)** HUSSERL Edmund (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology an to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, (Trans. Richard Bojcewicz&André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, London.
- (PW)** MERLEAU-PONTY Maurice (1973), *The Prose of the World*, (Trans. John O'Neill) Evanston: Northwestern University Press.
- (Nat.)** MERLEAU-PONTY, Maurice (1995), *La Nature Notes Cours du Collège de France* (établi et annoté par Dominique Ségald), Éditions du Seuil, Paris VI.
- (AÖ)** MERLEAU-PONTY Maurice (2006), *Algının Önceliği*, (Çev. Yusuf Yıldırım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- (GT)** MERLEAU-PONTY Maurice (2006) *Göz ve Tin*, (Çev. Ahmet Soysal), Metis Yayınları, İstanbul.
- (AD)** MERLEAU-PONTY Maurice (2008), *Algılanan Dünya*, (Çev. Ömer Aygün), Metis Yayınları, İstanbul.
- (Sig.)** MERLEAU-PONTY Maurice (2008), *Signes*, Éditions Gallimard.
- (SN)** MERLEAU-PONTY Maurice (2009), *Sens et Non-sens*, Éditions Gallimard.
- (PM)** MERLEAU-PONTY Maurice (2012), *La Prose du Monde*, Éditions Gallimard.
- (PP)** MERLEAU-PONTY Maurice (2012), *Phénoménologie de la Perception*, Éditions Gallimard.

(SC) MERLEAU-PONTY Maurice (2013), *La Structure du Comportement*, Puf, Paris.

(VI) MERLEAU-PONTY Maurice (2013), *Le Visible et L'invisible*, Éditions Gallimard.

(EA) SARTRE Jean-Paul (2003), *Egonun Aşkınığı, Fenomenolojik Bir Betimlemenin Taslağı*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Alkım Yayınevi, İstanbul.

(İm.) SARTRE Jean-Paul (2009), *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.

(ÉÉ) SARTRE Jean-Paul (2011), *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Éditions Gallimard.

(ÊN) SARTRE Jean-Paul (2013), *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique*, Éditions Gallimard.

GİRİŞ

*Bir zamanlar ruh aşığı olarak bakıyordu bedene: Ve o zamanlar bu aşığılama
yücelerin yücesiydi. Bedenin zayıf, iğrenç, açlıktan ölmek üzere olmasını isterdi ruh.
Böylece bedenden ve yeryüzünden kurtulabileceğini düşünürdü
(Böyle Söyledi Zerdüş, 7).*

Bedenden ve yeryüzünden kurtulmak gerçekten de mümkün müdür? Aslında Nietzsche'nin bu alıntısında odaklanmamız gereken şey, bu sorunun yanıtından çok, beden ve yeryüzünün aynı cümlede zorunlu olarak birbirlerini tamamlayıcı biçimde kullanılıyor olmasıdır. Gerçekten de yeryüzünde olmamızın yegâne sebebi, bedensel bir varlık oluşumuza sıkı sıkıya bağlıdır. Gerçekte yeryüzünü tanımak, bedenimizi tanımaktan geçer. Burada, fenomenolojinin büyük bir titizlikle ortaya koyacağı "dünya içindeki varlık" tespitinin bedenle olan ilişkisinin çok önceden sezildiğini görebiliriz. Bedenimiz, bir dünya içinde ikamet ediyor ve kendimize bir çevre kuruyor oluşumuzun ilksel aracıdır. Buna hemen, asıl nedenin bilinçli ya da akıl sahibi oluşumuz olduğu iddiasıyla karşılık verilebilir. Ancak bu itirazın, bilincin nasıl dünyaya geldiğini açıklaması, bedensiz bir bilincin dünyanın neresinde ikamet ettiğini göstermesi beklenektir. Nerede bilinç sahibi bir insan varlığından söz ediliyorsa, orada bu bilincin varlık bulunduğu bir bedenden söz etme zorunluluğu vardır. Oysa biz felsefe geleneğinin hatırı sayılır bir kısmının bedeni değil, ruhu yücelttiğini görmekteyiz.

Peki, felsefe geleneği deyince onu filozoflardan bağımsız mutlak bir varlık olarak anlamadığımızı göre, kendileri de bedensel varlık olan filozofların neden ruhlarını bedenlerine tercih ettiklerini söyleyeceğiz? Burada karşımıza felsefe tarihinin çok büyük bir bölümünde beden denilen şeyin kendisinden anlaşılan ile fenomenolojinin beden kavrayışı arasında ciddi bir farklılık çıkmaktadır. O halde yapmamız gereken şey, öncelikle fenomenoloji öncesi beden düşüncesini ve fenomenal beden kavrayışının yeniliğini netleştirmek olmalıdır.

Amacımız beden görüşlerini özetleyen bir felsefe tarihi betimlemesi sunmak değildir. Bu nedenle bu kısımda bir kaç yol gösterici örnekle yetinerek okuyucuyu beden felsefesine hazırlamaya çalışacağız. Gerisi, açtığımız bu yolu yürümeye değer bulacak olan okuyucuya kalacaktır. Çalışmamızın asıl amacı Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojilerini karşılaştırmaktır ve böylesi bir çaba, beden problemine dair az da olsa bir altyapıyı varsaymaktadır. Bu bölümün bunu sağlayabileceğini umuyoruz. Hedefimiz felsefe tarihinde hüküm süren bakış açısını tam tersine çevirmek ve bu kez de bedeni yücelterek akli ikinci plana atmak değildir. Bu tarz

bir çabanın kendisi de, en az kendinden öncekiler kadar tek yanlı olacak ve salt bir yanılısamanın ötesine gidemeyecektir. Nitekim çalışmanın, bedenın bir türlü hak ettiği statüyü elde edemeyişine karşı naif bir tepkiyle doğmuş olduğunu dürüstçe kabul etsek de, zamanla problemin bu karşı çıkıştan çok daha derin içerimleri olduğunu tespit etmeyi başardığımızı söyleyebiliriz. Bu nedenle buradaki amacımız artık bedenın tarih sahnesine çıkma vaktinin geldiğini göstermekten çok daha ciddi problemlere işaret etmektir. Bedenın zaten tarih sahnesinde olduğu çok açıktır, çünkü beden zaten ben'dir. Ve ben, tarih boyunca sahneden zaten hiç inmemiştir. Sadece bunun farkına varılması zaman almıştır. Biz bu farkındalığın niçin bu kadar geç kaldığını göstermeye çalışacağız.

Bir dünyamızın olduğunu iddia ediyorsak bunun sebebi, bedenimizle o dünyaya katılmamızdır. Beden bireysel varoluşumuzun kaynağı olduğu kadar, sosyal bir hayata sahip olmamızın da temelindedir. Bu anlamda beden, tarihsel ve kültürel bir alandır da. Her şeyden önce bizi ötekinin görebildiği bir varlık haline getiren şey, bedensel varlığımızdır. Bedensellik bizi ortak bir yaşam dünyasına bağlar ve toplumsal hayatın temelinde de bedenler arası varoluşumuz yer alır. Siyasetin ve ideolojilerin beden üzerinden işlediğini görmek kolaydır. Bugün kendi kültürümüzün, bedenlerimizi - özellikle de kadın bedenini- nasıl şekillendirdiği ortadadır. Aslında hayatın her alanında tüm yasakların düşünceden çok bedene getirildiğini ve alenen ya da örtük olarak bedene her zaman müdahale edildiğini hepimiz hissederiz. Gerçekte bedenimize ilişkin kavrayışımız varlığa ilişkin kavrayışımızın bir özeti gibidir. Bedenimizi var edişimiz, dünyayı var edişimizi belirler. Eğer dünyamız yok oluyorsa bu, bedenimiz de yok olmaya başladığı içindir. Bunu sadece kendi bedenimiz bağlamında değil, öteki bedenler bağlamında da düşünmeliyiz. Ölüm bedenın yok olmasıdır, ancak ölen sevdiklerimizin ardından kendi dünyamızın da azaldığını hissederiz.

Eylemlerimiz bizim kim olduğumuzu belirler ve bizler yalnızca bedenlerimiz sayesinde düşüncelerimizi eyleme geçirebiliriz. Daha doğru ifade etmek gerekirse, çalışmamız boyunca göstereceğimiz gibi, aslında düşüncenin kendisi zaten bedensel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle beden sadece nesne değil, gerçekte özne olarak da düşünülmelidir. Eylemde ve davranışta bulunabilmemizin, hatta algılayabilmemizin yegâne koşulu şüphesiz bedenın hareketli oluşudur. Hapse mahkûm edilmiş bir kimsenin düşüncelerinin özgür olduğunu söylemeye devam edebiliriz, ancak eyleme geçemeyen düşüncelerin hayatımıza ne kadar katkısı olacağı tartışmalı kalacaktır. Bu basit örnekle bedenın hareketle ilişkisine dikkat çekmek istiyoruz. Özgürlüğü kısıtlanan, aslında eylemlerimiz, başka bir deyişle bedenın hareket yetisidir. Peki, hareket

gerçekte bedene mi, yoksa ruha mı aittir? İşte burada kendimize felsefe tarihinde beden okuması yapmak için sağlam bir çıkış noktası bulabiliriz. Gerçekten de "hareket" meselesi görüldüğünden çok daha kapsamlıdır. Bu noktada, birkaç örnekle hareket ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu görebiliriz.

Hemen hatırlayacağımız gibi Platon bedenden, ruhun hapisanesi olarak söz eder. "Beden, kabuğuna yapışmış bir istiridye gibi ruhun içine hapsolmuştur" (*Phaedrus*, 250c). Beden dizginlerinden boşanmış ve yolunu şaşırılmış bir at olarak karşımıza çıkarken, onu dizginlemek at arabacısına, başka bir deyişle akla düşmektedir (a.g.e., 253d-254e). Platon bedenin hareketlerinin ruhun kontrolünde olması gerektiğinden bahseder. Beden ve ruhu birbirinden net bir şekilde ayıran Platon'un, beden ve insan arasında bir ayırım yaptığı da açıktır. "İnsan, bedenini kullanır. Bedeni kullanan ise ruhtur. Ruh, bedeni yönetir. Dolayısıyla bedenin kendi kendini yönettiği düşünülemez" (*Alcibiades*, 129e-130b). O halde bedenin kendi kendini hareket ettirdiğini düşünmek de mümkün değildir. Bedeni hareket ettiren ruhtur. Bu nedenle ruh, bedenden ayrıldığında beden artık hareket edemez hale gelir. Ölü bir beden Platon için gerçekten de hareketin kaynağı olamayacaktır.

Platon her ruhun ölümsüz oluşundan söz eder. Çünkü her zaman hareketli olan bir şey ölümsüzdür. Başkası tarafından hareket ettirilen bir şey ise, hareketi durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlığın hareketi asla durmayacağı için, asla kendi olmayı bırakmayacaktır. Hatta bu varlık, hareket ettirdiği bütün öteki varlıkların da hareket kaynağıdır ve onun hareketinin başlangıcı yoktur. Eğer öyle olsaydı, bu hareketi başka bir varlıktan almış olması gerekirdi. Hareketinin başlangıcı olmadığı için, sonunun olması da mümkün değildir. Dışarıdan hareket ettirilen bedensel nesnelere ruh olmadığı açıktır. Ancak bedenin hareketi içeriden, yani ruhtan gelir. Ruh, kendi kendini hareket ettirdiğine göre ölümsüzdür (*Phaedrus*, 245c-e).

Platon bedenin hareketinin nesnelere gibi tamamen dışarıdan gelmediğini ifade etmesine rağmen, çelişkili bir biçimde bedeni, hareketini dışarıdan alan madde ile özdeşleştirmiştir. Burada Platon'un ruhu bedenin içinde hapiste olarak düşünmesinden dolayı, bedenin hareketinin *kendi içinden* geldiğini ifade ettiğini görmek mümkündür. Hareket eden ruh, bedenin içinde yer aldığı için onu hareket ettirir. Öte yandan Platon, bedenin hareketinin kendisinden kaynaklandığını hiçbir zaman düşünmemiştir. Onun 'iç' ile kastettiği açıkça bedenin içindeki ruhtur, bedenin kendisi değil. Platoncu bu bakış açısının felsefe tarihi boyunca farklı biçimlerde devam ettiğini görmek mümkündür.

Aristoteles ise *Ruh Üzerine*'de Platon'un savunduğu bu tezi eleştirir. Aristoteles için ruhun kendiliğinden hareket etmesi, hatta hareket etmesi dahi imkânsızdır (406a). Her şey ya başka bir şeyden dolayı ya da kendiliğinden hareket edebilir. Başka bir şeyden dolayı hareket eden nesnelere, tıpkı bir geminin içindeki tayfaların hareketi gibi hareketli bir nesnede bulunduğu için hareketlidirler. Gemideki tayfaların bu hareketi, insan bedeninin (ayakların) hareketiyle aynı değildir. O halde ruh gerçekten kendiliğinden mi, yoksa gemideki tayfalar gibi mi hareket etmektedir? (406a5-15).

Aristoteles için eğer ruhun kendiliğinden hareket ettiğini söyleyeceksek, bu hareketin ilineksel olmadığını göstermemiz gerekir. Ancak ruhun hareketinin ilineksel olmadığı iddiasının kendisi ruhun bir yerde bulunduğunu varsayar. Çünkü hareket bir yerde gerçekleşmek zorundadır. Fakat bildiğimiz gibi Aristoteles için ruh ve beden önce ayrılmış iki varlık gibi sonradan birinin diğerinin içinde bulunduğu Platoncu varsayım geçerli değildir. Eğer ruhun, bedenin içinde yer aldığı için onu hareket ettirdiğini düşünürsek, ruhun da bedenle birlikte yer değiştirdiğini söylemek zorunda kalırız. Böyle bir varsayım ruhun bulunduğu bedeni bırakıp başka bir bedene de gidebileceği anlamına gelir. Oysa madde ve form ilişkisi içinde düşünmek zorunda olduğumuz ruh ve bedeni; birini, diğerini etkileyen, diğerinin de ondan etkilenen olarak kavramak mümkün değildir. Bu nedenle ruhun bedeni hareket ettirdiği de düşünülemez. Her maddenin kendine ait bir formu olması gibi, her ruhun da kendine ait bir bedeni olmak zorundadır (a.g.e., 407b15-25). Bu nedenle Aristoteles için bedenin ölümü, ruhun da ölümü anlamına gelir.

Aristoteles hareket ettirme aracının tek başına ruh ya da beden değil, istek olduğunu ifade eder. İstek, maddi bir şey olarak bedenle de ilişkiye gönderimde bulunur. "Bu nedenle hareketin aracını, bedenle ve ruhla ortak fonksiyonlarda incelemek gerekir" (a.g.e., 433b15-20). Böylece Aristoteles'in, Platon gibi hareketi çelişkili bir şekilde hem bedenin içinde hem de bedene dışsal bir şey olarak görmediğini, açıkça hareketi bedene içsel olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Hareketin isteğe bağlanması, ruh kadar bedenin de iradeye sahip olduğuna işaret eder. Bu anlamda beden de, ruhun sahip olduğu kendiliğinden harekete sahip olarak düşünülmelidir. Çünkü istek, bedenin hareketle ulaşacağı şeye karşı kayıtsız olmadığı anlamına gelir.

Aristoteles'in bu anlamda hareketin bedene içsel olduğuna işaret etmesinden dolayı Platon'dan bir adım ileri gittiğini söyleyebiliriz. Ancak Aristoteles'in kurduğu bu ilişki hala fenomenolojinin beden kavrayışından uzaktır. Dahası Descartes'ın makine

insanıyla birlikte mesele daha da problematik hale gelecektir. Çünkü Descartes'ın ruh ve beden arasında yaptığı tözsel ayrımla Aristoteles'in vurguladığı bedenin hareketliliği ilkesinin, yerini hareketsizliğe bıraktığını görürüz. Bunun felsefi içerimleri gerçekten de bedeni yok edici nitelikte olmuştur.

Descartes bedenle herhangi bir şekilde sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve bir uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen; dokunma, görme, işitme, tatma veya koklama duyularıyla duyulabilen ve birkaç türlü devinebilen her şeyi kasteder. Ona göre aslında bu hareketler kendiliğinden değil, bedene dokunan ve itki veren yabancı bir şeyin yardımıyla meydana gelir. Descartes bedenin, doğası gereği kendi kendine hareket edebilme, hissetme ve düşünme güçlerine sahip olmadığını iddia eder (*II. Meditasyon*, 22-4).

Descartes elbette ruh ve beden arasında bir etkileşim bulunduğunu da yadsımaz, fakat ruhun, bedenin sadece çok küçük bir parçası olan beyin ile etkileşim içinde bulunduğunu ifade eder. Örneğin, ayakta duyulan bir ağrı Descartes'a göre, acı duyumunun ayakta dağılması ve oradan beyne kadar ipler gibi gerilmiş sinirler aracılığıyla aktarılmasından ibarettir. Sinirler ayaktaki uçlarından çekildiklerinde çıkış ve varış noktaları olan beynin o bölümünde de çekilme yaratırlar ve ruhta sanki ağrının ayaktan geliyormuş gibi hissedilmesini sağlayan bir hareket uyarırlar. Tüm duyular için bu süreç geçerlidir. Descartes'a göre ruh ve beden arasındaki etkileşimin bu şekilde olmasını sağlayan şey, sağlığımızı korumamız için bir sistem düzenlemiş olan tanrıdır (*VI. Meditasyon*, 80-1). Böylece beden mekanik yasalarla çalışan bir otomat, başka bir deyişle tanrının yaptığı bir makine veya bir madde kütlesi olarak düşünölmeye başlanır. Bu anlayış, fenomenolojinin beden kavrayışının tam zıddıdır.

Descartes bedeni yer kaplamaya indirgeyerek, aynı zamanda canlı insan bedenini de salt fiziksel bedenle özdeşleştirmiş olur. Bedenin sadece uzamsallık ile betimlenmesi, bedenin herhangi bir içselliği olmadığı ve bütünüyle dışsallığın alanına dâhil olduğu anlamına gelir. Bedenin hareketi kendi doğasından kaynaklanmadığı ve dışarıdan nedensellik yasalarına bağlı olarak gerçekleştiği için, beden hareketsiz maddi bir şeyden farklı değildir. O halde nesnel tarafa yerleştirilen bedenin, hiçbir şekilde öznelliğin taşıyıcısı olabileceği düşünölmemiş, bedene ait olduğu varsayılan her özellik de dışsallıkla ilişkilendirilmiştir. Öznelliği düşünceyle özdeşleştiren Descartes, böylece düşüncenin bedensellikte, yani dışsallıkla nasıl ilişkili olduğunu açıklayamama sıkıntısına düşmüştür. Bu, sadece beden ve insan arasında yaratılan bir uçuruma değil, aynı zaman düşünce ve dünya arasında bir yarığa da işaret eder. Peki, gerçekten de

düşünen ile düşünülen arasında böyle bir uçurumu kabul edebilir miyiz? Böyle bir durumda öznenin nasıl olup da kendisinin dışında olan bir dünyaya açılabilirdiğini kavrayabilir miyiz? Bunlar aklımızda buldurmamız gereken sorulardır.

Makine insan anlayışının Descartes'tan sonra da uzun bir süre devam ettiğini görürüz. Ruh ve beden birliğini savunarak Descartes'tan bir adım ileri giden Malebranche da, ruh ve beden arasındaki etkileşimi yine tanrı aracılığıyla açıklar (Malebranche, 2006: 34). Bir top, diğerine çarptığında oluşan hareketin kaynağının topun diğerine vurması olmadığı açıktır, çünkü bedenler birbirlerini hiçbir koşul altında hareket ettiremezler. Aynı şekilde “hiçbir durumda maddi bir hareket, ruhta bir duygu oluşturamaz” (a.g.e., 28). Onların hareketinin kaynağı tanrıdır. Çünkü zihin hiçbir zaman, bütünüyle pasif bir töz olan bedenin, bir başka bedeni hareket ettirmesini kavrayamaz. Tanrının bilgeliği her şeyi düzenler. Tanrı, kendilerine göre eyleyeceği doğa yasalarını kurar. “En basit” doğa yasasının etkiyi doğurmasını sağlayan tanrı, hareketin iletimi için darbeyi kullanır. Bu nedenle kolumuzun hareketinin nedeni kendi irademiz değildir, çünkü zihin kendi kendine eylemde bulunamaz. İrade, bilgi olmadan isteyemez ve eyleyemez, bu nedenle irade, zihnin idelerini üretmez, aksine onları var sayar (a.g.e., 589-92).

Benzer şekilde La Mettrie de, *Makine İnsan*'da ruh ve bedenin birbirleri içinde uyduklarını ifade eder. İnsan bedeni La Mettrie'ye göre kendi kaynaklarını kendisine gösteren bir makinedir (2009: 34). Hissetmenin, zevkin, tutkunun, tüm düşüncelerin kökeninde olan ve tüm bunları canlandıran güç “ruh”tur (*enormon*). Bu güç La Mettrie için gerçekten vardır ve sınırların kökeninde, beyinde konumlanır, bedenin geri kalanında da kontrol sahibidir. Öyleyse insanda bir olan şeyi ikiye katlamak, iki farklı töz olarak ayırmak gereksizdir (a.g.e., 102-4). İnsan, döngünün nerede başladığı bilinmeyen bir makinedir. La Mettrie de ruhun, hareket ilkesi olduğunu düşünür. Ruh, beynin maddi veya duyulur bir parçasıdır, tüm makinenin ana kaynağıdır ve tüm parçalar üzerinde gözle görülür bir etkisi vardır. Ruh, beyin için vardır ve tüm diğer parçalar beyinden türer. Ruhta olan olayların iradenin ürünü olduğu düşünülür, ancak bu da mekanik bir düzendir (a.g.e., 110-2). “İnsan bedeni, çarkları dönen bir saattir” (a.g.e., 120). Görülen odur ki, Malebranche ve La Mettrie gibi düşünürler, ruhu bedenleştirme çabalarında dahi hareket yetisini bedenin ayırıcı özelliği olarak görememişlerdir.

Kartezyen geleneğin düalist kavrayışını aşmanın yolu sadece indirgemecilikten geçmiştir. Ruh, beynin bir fonksiyonuna indirgemek de hareketin bedenselliğinin

tanınmasını sağlayamamıştır. Sonuç olarak felsefe tarihinde yaygın bir biçimde iradi hareketi bedene ait olarak düşünmeme eğilimi hâkim olmuştur. Oysa olgusal alanda bir birey olarak kendimizde beden ve zihin arasında ne bir boşluk ne de rastlantısal bir ilişki deneyimleriz. Peki, pratikte bir problem yaşamazken, neden felsefe yapmaya başladığımızda salt maddi bir nesne olan bedenimizin, maddi olmayan zihinle ilişkisini kurmakta zorlanıyoruz? Burada sadece bedeni kendimizden kopararak ona zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda pratik ve teorik arasında da yarattığımız karmaşa nedeniyle felsefenin kendisine de büyük zarar vermiş oluruz. Ayrıca beden hareketle ilişkisinin doğru kurulamaması, sadece beden ve zihin arasında bir problem yaratmakla kalmaz, fakat aynı zamanda öznelliği bedensellikten kopardığı için, insanı da algıladığı dünyadan ayırmaktadır. Tüm bu problemler fenomenolojinin hesaplaşması gereken sorunlardır. Fenomenoloji belki de yüzyıllardır süregelen en temel metafizik soruların yanıtının tam da bedenselliğin doğru kavranılmasından geçtiğini gösterecektir. Bunun için bedenin varlık anlamının ne olduğunu düşünmemiz gerekir. Fakat şimdiye kadar bedenin neliğinin değil, sadece nasıl çalıştığının sorulduğunu görüyoruz. Bedenin kendi hareketinin kaynağı olmadığı varsayımı bedenin, *kendi bedenimiz* olarak görülmemesine, dışarıdan gözlemlenen fiziksel bir nesne olarak ele alınmasına neden olmuştur. Fenomenolojinin, fenomenin önceliğine yaptığı vurgu, şimdiye kadar ele alınan maddi, dışsal ve nesnel bedenin yerine *fenomenal bedeni* geçirir. Peki, bedenin fenomenal olarak ele alınması ne anlama gelir?

Meseleyi kökünden halledebilir ve zihni, bedene indirgeyebiliriz. Ancak hangimiz özgür irademizden gerçekten vazgeçmek isteyecektir? Ya da ruhu yüceltip, bedeni maddileştirebiliriz. Fakat gerçekten de kendi maddiliğimiz ile salt fiziksel nesnelere maddiliği arasında bir fark bulunmadığını iddia etmeyi kendimize yakıştırabilir miyiz? O halde kendi maddiliğimizden vazgeçip, salt tinselliği mi seçmeliyiz? Fakat tam da maddi dediğimiz bu bedenle dokunuyor, hissediyor ve buna hayatımızda gerçekten de çok büyük bir önem vermiyor muyuz? İndirgemeciliği önlemenin bir yolu yok mudur? Bedeni hep ruhla ilişkisinde dolaylı bir şekilde düşünmek zorunda mıyız? Zihin ve beden ilişkisi söz konusu olduğunda, gerçekten elimizde zihnin düşündüğü ve bedenin de ancak zihinle ilişkisinde anlaşılabilir olduğu varsayımından başka bir şeyin olmadığını düşünmek doğru mudur? Bedeni, kendi başına "olduğumuz", "yaşadığımız" gibi betimleyemez miyiz? Gerçekten de kendimize ilişkin dolaysız ilk sezgimiz, düşünen bir varlık olduğumuz mudur, yoksa kendimizi öncelikle bir dünyanın içinde konumlanmış bedensel bir varlık olarak mı deneyimleriz?

Farkına varılması gereken şey, bedenın düşünülmeden önce, bizzat yaşandıdır. Bu nedenle diğer nesnelar arasında yer alan maddi bedenden değil, yaşanan 'kendi' bedenimizden hareket etmemiz gerekir. Zihin-beden probleminin kaynağı, benim bedenimin öncelikle başka bir beden gibi sadece bir nesne olmadığı olgusunu gözden kaçırarak, gözlemlenen üçüncü şahıs bedenden yola çıkılmasıdır. Elbette bedeni gözlem nesnesi olarak da ele alabiliriz, ancak dolaysız olarak karşılaştığımız ilk beden, bu nesnel beden değildir. Bedenim, benim dünya içindeki varlığımdır. Yaşadığım, kanlı canlı beden, bireyselliğimin taşıyıcısıdır. Sözü ettiğimiz örneklerde ben ve bedenim arasında sahte bir karşıtlık yaratıldığını görürüz. Oysa ben dediğimiz şey, bir bilincin bir bedende vücut bulmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle bedeni salt bir nesne olarak değil, aynı zamanda özne olarak da düşünmek gerekir. Bedenin hareketle ilişkisinin yanlış yorumlanması, bedenın bir nesne olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bedenim, benim hareket ettirdiğim bir nesne değil, tam da hareketimin kaynağıdır. Nesne, doğası gereği her zaman bir özne karşısında yer alır ve her zaman bir bilinç için nesnedir. Oysa bedenimin, benim karşımda durduğunu iddia edemem. Bu nedenle kendi bedenim, benim için salt bir nesne değildir.

Fenomenoloji öncesi felsefelerin bedeni hep dolaylı olarak ele aldığını görmek kolaydır. Bu gelenekte "bedeni, kendi başına yetersizmiş gibi, hep başka bir şeye referansla düşünme alışkanlığı vardır: Ontolojik bir perspektiften ruha, özne felsefesi perspektifinden bilince ya da bilgi felsefesi perspektifinden zihne gönderimde bulunduğumuzda beden, ona maddilik veren ve bir nesne gibi düşünülen başka bir şeyle ilişkili olarak kalmaya mahkûmdur. Beden denilince hep ruhun kontrolündeki beden, bilinçteki beden veya kendisini bilen zihnin bağlanması olarak beden anlaşılmıştır" (Buisière, 2005: 7).

Peki, bedeni dolaysız olarak, tek başına düşünmek mümkün değil midir? Fenomenolojinin yapmak istediği de tam olarak budur. Beden, şimdiye kadar sadece bir kavram olarak, başka kavramlarla ilişkisinde ele alınmış; bedenın somut, canlı ve yaşanan varlığı sorgulama konusu edilmemiştir. Bu da bedenın ilksel bir gerçeklik olarak değil, ilksel bir gerçeklikle ilişkisinde ancak ikincil bir düzen olarak karşımıza çıkmasına neden olmuştur. Oysa bedenimiz, yaşayan bir organizma olarak kendi varlığımızdan ayrılabilen başka bir gerçeklik türü değildir. Bedenimiz ve kendimiz arasında herhangi bir mesafenin varlığını düşünmemiz olanaksızdır. Tıpkı bir nesnenin karşısına geçip bakabildiğimiz gibi, bedenimizin karşısına geçemeyeceğimizi biliriz. Fenomenolojinin incelediği beden, işte bu kanlı canlı, yaşayan, içsellikten ve kendilikten ayrılamayan bedendir.

Fenomenoloji, Kartezyen geleneğin öznellik ve nesnellikle dışsallık arasında kurduğu ilişkiyi, bedenini aynı anda hem öznelliğine hem de nesnellikine zarar vermeden kurmak gerektiğine işaret eder. Bu anlamda fenomenoloji öznenin, dünyayla ilişkisinde *cogito*'dan farklı bir şekilde betimlenmesi gerektiğini ortaya koyar. Descartes'ın epistemolojik kesinlik tutkusu, onun varoluşu düşünceyle özdeşleştirerek, varlığın anlamını gözden kaçırmamasına neden olmuştur. Descartes iki tür tözün varlığından söz etmesine ve ikisiyle de farklı varlıklara işaret etmesine rağmen, varoluşu tözselliğe eşitleyerek aslında var olmanın neliğini sorgulamadan bırakmıştır. Oysa var olduğunu belirttiğimiz her şeyin aynı anlamda var olmadığı açıktır. Fenomenoloji, Aristotelesçi "varlığın varlık anlamı" sorusuna geri döner ve var olanlarda 'var olmanın' kendisini arar. Şimdi, fenomenolojinin görevi varlık sorusunu yeniden sorarak bedensel varlığın dünyayla epistemolojik ilişkisini ontolojik bir ortaklık çerçevesinde yeniden betimlemektir. Bu çaba, öznenin düşünen töze indirgenerek koparıldığı dünyaya yeniden dönmekten başka bir şey değildir. Fenomenolojinin "şeylerin kendilerine geri dönüş çağrısı", dünyaya geri dönüş çağrısıdır. Özne, dünyayla bedensel bir ilişki kuran varlık olarak ele alındığında artık öznenin mi, dünyanın mı önce var olduğu sorusu anlamını yitirir. Çünkü fenomenolojinin yönelimsellik tezi, dünyayı özneyle bir "ilişki" olarak ortaya koyarken, bilincin nasıl olup da kendi dışında olanı bilebildiği sorusuna da yepyeni bir yanıt getirir. Fenomenolojiyle birlikte özne-nesne, içsellik-dışsallık ya da içkinlik-aşkınlık gibi düalist kavramların yeni anlamlar kazanması kaçınılmazdır.

Zihin-beden problemine sadece epistemolojik ya da ontolojik bir problem olarak bakmak doğru değildir. Aslında burada fenomenologların gördüğü daha derin bir sorun barınmaktadır. İki farklı tözün taşıyıcısı olarak insan varlığının bütünlüğünün parçalanması, insanın kendi bedenine, eylemlerine ve dünyasına yabancılaşmasına yol açmaktadır. Bu aynı zamanda düşüncenin eylemden koparılmasına neden olduğu gibi, eylemlerin her zaman salt düşünce ile yapılmadığı olgusunun da gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır. Kartezyen düalizm, duyuların sadece zihin için var olduğunu iddia ederken, zihnin de sadece bir beden için var olduğunu ve bir bedenle vücuda geldiğini görmekten yoksundur. Beden, sadece uzamda bir yer işgal etmemizin değil, tam da var olabilmemizin koşuludur.

Varoluşun bedenselliğinin göz ardı edilmesi ve *cogito*'nun tözsel olarak düşünülerek dünyadan koparılması Husserl'in *Avrupa Bilimleri Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'de "şeyleşme" olarak ifade ettiği tehlikeyi barındırmaktadır. Bu noktada bedenin her zaman zaten tarih sahnesinde olduğu olgusunun farkına varılmasının

neden bu kadar zaman aldığı sorusunun yanıtını buluruz. Husserl ve onun açtığı yoldan devam eden Sartre ve Merleau-Ponty gibi fenomenologlar şeyleşme probleminin farkına varmışlardır. Descartes'ın felsefesi aslında *cogito*'yu da, maddeyi de tözsel olarak ele aldığı ve bu iki tözün arasında varlık anlamı bakımından bir ayırım yapmadığı için *cogito*'nun şeysellliğini ima eder. Bilincin şeyleşmesi sadece epistemolojik veya ontolojik bir tehlike değil, aynı zamanda etik bir tehlikedir de. Bilincin, aşkın bir gerçeklikle nasıl temasa geçtiği sorusunun fenomenolojinin yönelimsellik teziyle açıklanması bu tehlikeyi önlemek için yapılmış ustaca bir hamledir. Yönelimsellik tezi, Kartezyen geleneğin üçüncü şahsa çevirdiği insan varlığını dünyaya yabancı değil, fakat ona açık hale getirir ve onu yeniden birinci şahsa döndürerek şeyleşmenin önüne geçmek ister. Fenomenoloji varoluş sorusunun bedensellikten ve vücut bulma halinden ayrılmadığını göstererek, insanı yeniden ait olduğu yere, yeryüzüne indirir. Çalışmamız boyunca inceleyeceğimiz fenomenologlar, bilincin ve ona bağlı olarak da beden, daha doğrusu tüm bir insan varlığının şeyleşmesinin ve yabancılaşmasının açacağı krizi öngörebilmişlerdir. Yabancılaşma sadece kendimize ya da ötekine karşı değil, aynı zamanda tam da parçası olduğumuz dünyaya, yerimize, yurdumuza, yuvamıza karşı bir yabancılaşmadır. Bu krizin aşılmasında, zihin-beden probleminin vücut bulma düşüncesi altında yeniden yorumlanmasının ve insanın dünyayla aynı varlık tarzına sahip olarak kavranmasının büyük önemi vardır. Batı felsefesinin beden kavramında eksik olan şey, tam da vücut bulma fenomenidir. Bu gelenek bedenin yaşanmasına değil, kullanılmasına odaklanmıştır.

Fenomenoloji, birinci tekil şahıs tarafından bizzat deneyimlenen bedensel yaşantının kendisini bir fenomen olarak ele alıp, inceler. Bu anlamda fenomenolojinin beden kavramı, bizzat yaşadığım ve olduğum, hareketli kendi bedenime, yani öz-beden'e (*corps propre*) işaret eder. Öz-beden kavramı, bedenin maddi boyutunu da dışlamamakla beraber, onun yaşamsallığını vurgularken, bedenin salt bir nesne olarak ele alınan önceki yorumlarının indirgemeci tavırlarına karşı bir tepkidir. Fenomenal beden kavramını, salt fiziksel beden anlamındaki beden kavramıyla karıştırmamak için ona vücut demek daha doğrudur.* Bununla beraber biz vücut kavramının canlılığı

*Nitekim Ahmet Soysal, bu kavramın fenomenal anlamına sadık kalmak için vücut terimini kullanmayı tercih eder. Çünkü gerçekte Arapça vücut kavramı salt maddi bedeni değil, yaşayan bedeni ima etmektedir. **Bakınız;** Merleau-Ponty (2006), *Göz ve Tin* (çev. Ahmet Soysal), "Önsöz", Metis Yayınları, İstanbul, s. 12. Bu anlamda tezimizin ilerleyen bölümlerinde karşımıza çıkacak olan Husserl'in, *Körper*'den (maddi beden) ayrı tuttuğu *Leib* (canlı beden) kavramı ve Merleau-Ponty ile Sartre'ın *Corps* (canlı beden) kavramının karşılığı olarak beden yerine vücut sözcüğünü kullanmak daha uygun olabilir. Benzer şekilde Emre Şan da beden yerine vücut kavramını kullanmayı tercih eder. "Diğer Batı dillerindeki 'soma', 'corpus' ve 'body' sözcükleri aynı zamanda hem canlılığa hem de cansızlığa işaret etmesine rağmen, Leib (vücut) kavramı, Körper (cisim ve beden) kavramından farklı olarak 'yaşam' ile ilişkilidir. Beden kavramı ise, 'kaç

vurgulayan içerimini ve fiziksel bedenden farkını unutmamak kaydıyla, çalışmamızı klasik zihin-beden problemi çerçevesi içinde tutmak, fenomenolojinin yeni kavrayışının, bu düalizmden kopuşa işaret edip etmediğini tartışmak ve kavramın evrimini gözden kaçırmamak için çalışmamız boyunca onu 'beden' kavramı olarak kullanmaya devam edeceğiz. Bununla birlikte canlılığı vurgulayan "incarnation" kavramını ise maddiliğe çağrışımını önlemek için "cisimleşme" yerine istisna yaparak "vücut bulma" olarak kullanmayı tercih ettik. Bu sözcüğü "bedenleşme" veya "beden bulma" şeklinde de Türkçeleştirebilirdik, ancak kavramın fenomenolojik kullanımı, tam da yaygın olan gündelik kullanımına dikkat çektiği için bu terimi vücut bulma olarak bırakmayı uygun bulduk.

Fenomenolojinin vücut bulma fikriyle yapmak istediği şey, Batı felsefesinin ayırdığı aşkınlığı ve içkinliği bir ve aynı bedende temellendirmektir. Fenomenolojinin yeniliği sadece zihin ile bedeni birleştirmesi değil, materyalist bir yaklaşıma düşmeden zihni bedenleştirmesidir. Burada indirgemeci bir tavır yoktur. Aksine bilinç doğası gereği bedensel olmak, bir bedende vücut bulmak zorundadır. Bu nedenle bedenin en temel boyutu artık fizikselliği değil, yaşamsallığıdır. Yine de buradan, fenomenolojinin bu yaşamsallığı fiziksellikten tamamen kopardığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Bu filozofların yapmak istedikleri şey, öz-bedenin fizikselliğinin neliğini betimlemek, ancak bunu, bu maddiliğin şeylerin maddiliğiyle hem ortaklığını hem de onlardan farklılığını ortaya koyacak şekilde yapmaktır. Bu da, realizme ve idealizme düşmeden bedenin aynı anda nasıl hem özne hem de nesne, hem içsel hem de dışsal ve hem içkin hem de aşkın olduğunun gösterilmesi anlamına gelir. Bedenin fenomen olarak ele alınmasının yeniliği buradadır, çünkü yönelimsellik, fenomenlerin hem içkin hem de aşkın olarak ele alınmasına işaret eder.

Fenomenoloji bedenin sadece dışsal olmadığını, özneliğe atfettiğimiz içselliğin bedensellik için de geçerli olduğunu gösterir. Bu nedenle fenomenoloji açısından sorun bedenin içselliğinin gösterilmesi ya da dışsallığının yadsınması değil, bu içselliğin, dışsallıkla ilişkisinin belirlenmesidir. Söz konusu filozofların yapmak istedikleri şey, bedenin dışsal oluşunun, içselliğini tehlikeye atmadığını ya da başka bir şekilde ifade edersek, bedenin nesneliliğinin, özneliğine zarar vermediğini gösterebilmektir. Beden artık Descartes'ın iddia ettiği gibi sadece dışsal bir nesne değil, hem özne hem de nesne olan özel bir varlık türü olarak karşımızdadır. Ancak bu, kendi içinde

beden?' sorusunda olduğu gibi daha çok ölçülebilirlik ile ilişkilidir" **Bakınız**; Emre Şan (2015), *Merleau-Ponty*, Say Yayınları, İstanbul, s. 37.

fenomenolojinin kaçınması gereken bir tuzağı barındırır: Dışsallığından ödün vermeden beden, nasıl olup da özneliğin taşıyıcısı olabilir?

Burada fenomenolojinin hesaplaşması gereken bazı sorular vardır. Bedenin, bilinç ile şey arasındaki ontolojik zıtlık sorgulanmadan ele alınması mümkün müdür? Öz-beden bilinç ve dünya arasındaki bir dolayım olarak anlaşılırsa, gerçek bir birlik olarak düşünülebilir mi? Ruhun ve şeyin tözselliğini reddetmek, Descartes'da bedeni düşünmeyi yasaklayan engelleri ortadan kaldırmaya yeter mi? Beden fenomenolojisi, düalist bir çerçeve içinde kalarak bedeni, *stricto sensu* bir şey olmaması bahanesiyle bilincin bir yapısına indirgeme riski almaz mı? Oysa eğer bedeni nesnel dışsallıktan ayırt etmek gerekiyorsa, bedenin kendi has özneliğinin (ben olmasının) nasıl olup da kendi dışsallığından ödün vermediğini ve böylece kendisini bir bilinçle karıştırmadığını anlamak da en az bunun kadar gereklidir. (Barbaras, 2015: 330-1).

Bedeni öznel tarafa yerleştirdiğimizde onu egoya indirgeme tehlikesiyle karşılaşırız. Bedeni Descartesçı dışsallıktan kurtardığımızda, onun salt içsellik olduğunu mu söylemek zorunda kalırız? Ancak bedenin bir tür dışsallığı olduğunu yadsımak da mümkün görünmemektedir. Bedenden, öznel bir varlık olarak söz etmek, onun nesnel boyutunu görmezden gelmeyi mi gerektirir? Sonuçta kendimizi Descartesçı düalizmi tam tersi yönden canlandırma tehlikesiyle karşı karşıya bulmuş olmaz mıyız? Bedenin nesnel boyutuna odaklandığımızda ise, bedenin kendine mevcudiyetini nasıl açıklayabiliriz? Sorun hep öznel ya da nesnellikten birini seçmek zorunda kalışımızda ortaya çıkar. Gerçekten de bedenin öznel ve nesnel boyutları arasından birini seçmek ve bedeni mutlak içkinlik ya da mutlak aşkınlık olarak düşünmek zorunda kaldığımız doğru mudur? Çalışmamız bu sorulara yanıt arayacaktır.

Fenomenoloji, özneliğin sadece dünyadan bağımsız bir öznenin değil, fenomenal alanın da özelliği olarak ortaya çıktığını gösterir. Bu, felsefi bir başarı olmasının yanında aslında insanlık için de büyük bir başarı olarak yorumlanmalıdır. Fenomenolojinin özne ile nesneyi birleştiren tavrı günlük yaşantımızda da uygulandığı takdirde aslında etik, politik, sosyal ve kültürel pek çok problemin çözülmesine yardımcı olacak güce sahiptir. Bugün insanlığın bütün problemlerinin kaynağında kişinin kendisini özne; ötekini, doğayı, hayvanları nesne olarak konumlandırması ve nesne olanın efendisi olma arzusu yok mudur? Fenomenoloji insana yerini bilmesi gerektiğini ve bu yerin zaten kendi başına hiç de azımsanacak bir yer olmadığını hatırlatır. Zihin, ancak bedenle; ben, ancak ötekiyle birlikte vardır. Ve dünya, ancak hep birlikte ona katıldığımızda bizim yuvamızdır. Bedenin şeyleşmesi, bilincin de, dünyanın da şeyleşmesi anlamına gelir.

Beden, yaşam-dünyasından ayrı düşünülemez. Bedenin ve yaşam-dünyasının karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri açıktır. Nörolojik araştırmalar da fenomenolojinin bu betimlemesini kanıtlar niteliktedir. Beynin hangi bölgesinin, bedenin hangi bölgesiyle ilişkili olduğuna dair yapılan incelemeler, bedenin çok büyük olan sırt kısmının beyinde çok küçük bir alana tekabül ederken, ufak olan başparmağın beyinde çok daha büyük bir alanı temsil ettiğini ortaya koymuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, çalışmaların önce beynin nöron yapısının şekillenip, sonra bedenin uzvunun yetisinin belirlenmediğini, tam tersine uzvun yetisinin beyindeki nöronları şekillendirdiğini göstermesidir. Parmakları doğuştan yapışık olan kişilerin beyinde temsil edilen alan, normal insanlardakinden çok daha ufaktır. Bu hastalarda parmaklar operasyonla birbirinden ayrıldığında ise beyindeki temsil alanının giderek arttığı görülür. O halde bedenimiz hem dış dünyayı algılamamızın koşuludur hem de algımıza bağlı olarak değişmektedir. Gerçekten de beden dünyayı, dünya bedeni etkiler.

Buraya kadar kısaca fenomenolojinin felsefe tarihi içindeki yeniliğinden söz etmeye çalıştık. Fenomenoloji, Batı felsefesinin 'ben neyim?' sorusunu, 'ben kimim?' sorusuna dönüştürmüş ve 'ben, düşünen varlığım' yanıtının yerine de 'ben, bedenimim' yanıtını vermiştir. Çalışmamız 'ben, bedenimim' betimlemesini detaylandıran üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tüm bu görüşlerin temelini atan Husserl'in beden analizini ortaya koymaya çalışacağız. İkinci bölümde beden fenomenolojisinin sonraki seyrini Sartre'ın beden analiziyle betimleyeceğiz. Üçüncü bölüm ise bu kez fenomenolojinin Batı felsefesi içindeki yeniliğine değil, kendi içindeki değişim sürecine ve yeniliğine işaret eden Merleau-Ponty'nin beden analizinin incelenmesinden oluşacaktır. Bu noktada bizi bedenin fenomenolojisinden, tenin ontolojisine doğru yol alan bir serüven beklemektedir. Dördüncü ve son bölümde üç fenomenologun beden görüşlerinin karşılaştırmalı bir analizini sunmaya çalışacağız. Böylelikle sonuç kısmında kendimizi yeni bir tartışmanın ortasında bulacağız: *Fenomenoloji sahip olduğu tüm bu güce rağmen, Kartezyen bir felsefenin bir mirası mıdır?*

I. BÖLÜM: HUSSERL'İN BEDEN ANALİZİ

Husserl'in büyük bölümü *Ideen II*'de yer alan beden analizi, özellikle Merleau-Ponty üzerindeki etkisiyle kendisinden sonraki beden kavrayışlarını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Husserl'in bedene yaptığı vurgu, algıda bedeninin aktif ve kurucu rolünün vurgulanmasında ciddi bir başarı sağlaması ve çağdaş felsefede algı probleminde kökensel bir kavrayış farklılığına yol açması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Husserl ile birlikte algı, bir bedende vücut bulmak zorunda olan bilincin özsel deneyimi olarak karşımıza çıkar. Aslında kendi bedenimizi var etme tarzımız, dünyamızı algılayışımızı, başka bir deyişle dünyayı var etme tarzımızı belirler. Husserl'in önemi bunu görebilmiş olmasında yatar. Yine de Husserl'in felsefe tarihindeki asıl yerinin, öncelikle beden görüşünden kaynaklandığını iddia etmek mümkün olmasa da, ilk kez Husserl ile birlikte beden üzerine bu denli ciddi bir çalışmanın yapıldığı iddia edilebilir. Elbette Husserl'in amacı öncelikle bedeninin felsefesini yapmak değil, felsefenin tüm diğer bilimlerin temelinde olacak şekilde kesin bir bilim olarak yeniden kurulmasıdır. Bu amaç doğrultusunda Husserl, transandantal egonun bilinç süreçlerini sisteminin merkezine geçirmiştir. Hiç şüphesiz onun, bilincin yönelimselliğine yaptığı vurgu ve saf egoya yönelik görüşleri, felsefesinin odağında bir bilinç analizinin bulunduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Yine de bu bilincin, bir bedende vücut bulduğu ve ondan ayrı olarak düşünülemediği de gözden kaçırılmamalıdır.

Husserl'in beden anlayışı sadece zihin-beden düalizmine yönelik katkısından dolayı değil, fakat aynı zamanda solipsizm ile intersübjektivite meselelerine ve dış dünyanın nasıl olup da nesnel bir uzam-zaman formu içinde herkes için bir ve aynı dünya olarak kavrandığı sorusuna getirdiği açıklamalarda oynadığı rolden dolayı büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca Husserl, son dönemlerinde geliştirdiği yaşam-dünyası (*lebenswelt*) terimini bedenle bağlantılı olarak düşünmüş ve yaşam-dünyasının, bedensellik ve intersübjektivite deneyimi içinde anlaşıldığına dikkat çekmiştir. Bu nedenle, her ne kadar bilincin gölgesinde kalmış olsa da, beden konusunun incelenmesi Husserl'in tüm bir felsefi yaşantısının kavranması açısından son derece önemlidir. Peki, tüm bu konularda Husserl hangi bedene gönderimde bulunmuştur? Çalışmamız boyunca Husserl'in yaşayan ve canlı bedene (*leib*) işaret ettiği kısımlarda 'Beden'; maddi ve fiziksel bedene (*körper*) işaret ettiği bölümlerde ise 'beden' terimlerinin kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ayrım çalışmamız boyunca

geçerliliğini koruyacak olan en temel husus olmakla birlikte fenomenal beden kavrayışının da tam kalbinde yer almaktadır.

Fenomenolojide beden problemine Husserl ile giriş yapacağımız bu ilk bölümde, algılama sürecinde bedenin rolünün ortaya konulması amacıyla öncelikle bedensel yönelimselliğin ve kinestezik deneyimin önemine dikkat çekmeye, böylelikle de *leib* ile *körper* ayrımının temeline ulaşmaya çalışacağız. Bu nokta bizi Husserl'in, Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden analizlerinde de karşılık bulacak olan çifte duyum öğretisine taşıyacaktır. Sonrasında, solipsizm ve intersübjektivite probleminin Husserlci çözüm önerisinde bedene yapılan vurguyu ortaya koyabilmek amacıyla bedenin, ötekinin kuruluşundaki yerini netleştirmeye çalışacağız. Bu nokta ise bizi yaşam-dünyası ve ten kavramlarına ulaştıracaktır.

A. ÖZNE VE DÜNYA ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE TRANSANDANTAL BİR İNCELEME

Kartezyen Meditasyonlar'da Husserl, hangi temel üzerinde amacını inşa edeceğini inceler ve Descartes ile belli bir noktaya kadar aynı konumda yer alır. Husserl için de kesin bir felsefenin başlangıç noktası ve felsefenin hakiki bir bilim olmasının koşulu, Descartes gibi akla gelebilecek olan her türlü şüphenin dışta bırakıldığı mutlak şüphe edilemezlik ilkesidir. Bilgi kesinlikle "apodiktik" içeriğe sahip olmalı, apodiktik oluşu ile mutlak bir biçimde güvence altına alınmalıdır (*1. Meditasyon*, 16). Bu mutlak kesinlik arayışı Husserl'i tıpkı Descartes gibi *cogito*'ya götürmüştür. Kuşkusuz Husserl için de temel felsefi eylem, *cogito*'ya dönüş olmak durumundadır. *Ego sum veya sum cogitans* apodiktik biçimde kurulursa, mutlak kesinliğe dayanan sistematik bir yapı anlamında bir felsefe beklentisi gerçekleştirilebilir. Descartes bu başlangıç noktasının düşünen *Ben*'den hareketle kurulabileceğine inanmıştır. Husserl bu anlamda Descartesçidir, 'şüphe ediyorum' ifadesinin 'ben varım'ı varsaydığı görüşünü kabul eden Husserl de, bu önermenin şüphe götürmediği konusunda Descartes ile aynı görüştedir. Transandantal redüksiyonun ulaştığı egonun şüphe edilemezliği ilkesi, Husserl'in aradığı mutlak kesinliğe (apodiktisite) karşılık gelmektedir (a.g.e., 22).

Nesnel dünya, başka bir deyişle benim için var olan dünya, her zaman vardır ve var olmaya devam edecektir, ayrıca benim için var olabilecek yegâne dünya da, bu dünyadır. Bütün Nesneleriyle bu dünya bütün anlamını ve varoluşsal statüsünü

transandantal Ego olan benden, yani sadece transandantal *epokhe* ile öne çıkan Ego'dan alır (a.g.e., 26). Kartezyen çaba, tüm bilimlerin ve Nesnel dünyanın temelinde transandantal özneliğin bulunduğunu gösterme çabasıdır (*II. Meditasyon*, 27).

Husserl'in asıl ilgisi elbette tüm dünyanın ve tüm *cogitare* ile bizim de paranteze alınmamızdan sonra geriye kalanın ne olduğunu araştırmak ve daha önce özgünlüğü içinde sınırları asla belirlenmemiş olan yeni bir varlık alanına ulaşmaktır. Husserl'in ortaya koymak istediği varlık; saf zihinsel süreçler, saf bilinç, bilincin saf bağıntıları, başka bir deyişle Ego'dur. Bu amaçla bilincin içinde doğrudan ne bulduğumuzu çalışmamız gerekir. Bilincin mutlak kendi özü olarak kendisinde neye sahip olduğu bulunmalıdır. 'Fenomenolojik kalıntı' (*residuum*), özsel olarak eşsiz olan bir varlık alanıdır ve yeni bir bilim olan fenomenolojinin kapsamındadır (*Id. I*, 63-4). Tüm bu ifadeler Husserl'in beden karşısında bilince ayrıcalık tanıdığı yorumlarını destekler ve bu, bir noktaya kadar da doğrudur. Yine de, Husserl'in beden kavrayışı, zihni bedenin karşısına yerleştiren geleneksel anlayışlardan farklıdır.

Husserl kesin bilim olarak felsefenin zeminini egoya dayandırdığı için Descartes ile paralellik içinde düşünülür ve buna bağlı olarak da, onun beden konusundaki görüşleri arka planda kalır. Ancak beden söz konusu olduğunda Husserl'in Descartes ile aynı konumda yer aldığını söylemek imkânsızdır. Husserl için egoyu bedeninden ayırmak ve ayrı bir töz olarak soyutlamak mümkün değildir. Husserl egonun tözleştirilmesinin, tüm sistemin çökmesine neden olacak olan şeyleşme tehlikesine yol açtığına inanır ve Descartes'ın transandantal realizmle sınırlı kaldığını düşünür. Bu bağlamda Husserl, yönelimsellik teorisini bedene de genişleterek bu problemde sakınmaya çalışacaktır. Bu nedenle Husserl transandantal ego analizinde kaçınılmaz bir biçimde egonun bedenselliğine de vurgu yapmış ve beden üzerine çarpıcı açıklamalarda bulunarak kendisinden sonraki pek çok filozofun bedeni merkezi olarak çalışmalarını sağlamıştır. Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden görüşlerine yönelik böyle bir çalışma hiç şüphesiz Husserl'in beden görüşüne geri dönmeyi ve tartışma zemini orada kurmayı gerektirmektedir.

Husserl'in bir noktaya kadar sadık kaldığı Descartesçı konumu, kendisinin de beden karşısında akli merkeze alan düalist geleneğin içine yerleştirilmesi eğilimini doğurmaktadır. Bu sonuçlar doğru olmakla birlikte tek yanlıdır ve Husserl'in aslında bedeni dışlamadığı ve bedene sistematik bir biçimde felsefesinde çok önemli bir yer atfeden ilk çağdaş filozof olduğu olgusunun gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Husserl'in beden analizi, onun tam da amaçladığı şeye -transandantal felsefeye-

ulaşmasında oldukça önemli bir adımdır. Husserl'i solipsizmden kurtaran ve intersübjektif bir egodan söz edilmesine olanak sağlayan şey, öncelikle bilinç değil, Beden olarak karşımıza çıkar.

Nitekim Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da saf egolojinin bizi solipsizme, ancak transandantal bir solipsizme götürdüğünü ve sonradan göreceğimiz gibi transandantal solipsizmin sadece bir alt basamak olduğunu ifade eder. Transandantal solipsizm, daha yüksek bir basamakta yer alan intersübjektivite problemlerini doğru bir biçimde ifade etmek için bir önceki basamaktır (*II. Meditasyon*, 30). Meditasyonlarda tohumları atılan intersübjektif özne, daha sonra *Ideen II ve Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'de karşımıza tam somutluğuna ulaşmış bir biçimde çıkar. Husserl'e göre intersübjektif bir dünyanın koşulunu kesinlikle Beden oluşturmaktadır. Bu nedenle bedenın fenomenolojisini yapmak Husserl için kaçınılmazdır.

1. Yönelimsellik Tezi

Husserl'in bilincin yönelimselliği ilkesine yaptığı vurgu, onun Kartezyen gelenek içine yerleştirilmesi sonucunu destekler, ancak burada yine bilincin yönelimselliğinin bedenle sahip olduğu ilişki gözden kaçırılmaktadır. Fenomenolojinin başarılarından biri de algının, nesnenin sadece aktüel olarak algılanan boyutlarından ibaret olmadığını, şu anda algılanmakta olmayan başka boyutlarının da var olduğu algısını beraberinde getirdiğini göstermesidir. Bu anlayış zorunlu olarak bilincin bedenle kurduğu ilişkinin bir sonucudur.

İstisnasız her bilinç süreci, bir şeyin bilincidir. *Ego cogito*, ona eklenen bir üye ile genişletilmek zorundadır. Her *cogito*, her bilinç süreci, bir şeye işaret eder ve kendisinde, işaret edilen şeye özgü bir şeyi taşır; bu, belirli bir *cogitatum*'dur. Dahası, her bir *cogito* bunu kendi tarzında gerçekleştirir. Bir evin algısı, evi işaret eder, daha spesifik olarak söylenirse bir tikel evi kasteder ve bunu, algıya özgü bir tarzda gerçekleştirir: Bir evin anısı, anıya özgü bir tarzda eve gönderimde bulunurken; bir ev hayali, hayale uygun biçimde eve işaret eder. Kısacası, bilinç süreçleri 'yönelimsel'dir. Her bilinç, bir şeyin bilincidir. *Cogito*, kendisinde *cogitatumu* taşır (a.g.e., 33).

Yönelimselliğin bir başka özelliği de her öznel sürecin bir 'ufku'nun olmasıdır. Bu ufuk, her aktüelliğin potansiyeli içermesi anlamına gelir ve bilinç akışı içindeki potansiyellere gönderimde bulunan yönelimsel ufuk, her algının, algılanan boyutlarının dışında henüz algılanmamış ancak işaret edilmiş olan boyutların da varlığını ortaya

koyar. Henüz algılanmamış ancak potansiyel boyutların beklenmeye başlanması (*protention*) ile algının her safhası yeni bir anlam kazanır. Algının, başka algı potansiyellerinden oluşan bir ufku vardır. Bunlar, başka bir yerden bakıyor olsaydık algılayabileceğimiz potansiyellerdir (a.g.e., 44). Yönelimselliğin bedensellikle ilişkisi burada karşımıza çıkar. *Kartezyen Meditasyonlar*'da henüz açık bir biçimde dile getirilmese de bedenselliğin, Husserl'in felsefi sisteminde devreye girmeye başladığı açıktır. Çünkü bilinç analizi, bilincin aktüelliklerinde gizli olan potansiyellerin açılmasıdır, bu da *noematik* tarafta gerçekleşir (a.g.e., 46). Ancak nesnenin aktüel olarak algılanmayan görünüşleri olduğunu bilmemizi sağlayan şey, bedenimizle mekânda yer değiştirebilmemizdir. *Ideen II*'de açık bir biçimde ifade edildiği gibi (ilerleyen bölümlerde netleştirilecektir) eğer şu an bulunduğum yerde –burada- değil de, mekânda yer değiştirerek orada olsaydım, şu anda algılamadığım boyutları algılayabilecek oluşum, bana nesnenin diğer görünüşlerini de vermektedir. Çünkü istisnasız her bilinç, potansiyel bir 'yapabilirim'i içerir (*III. Meditasyon*, 58). Yapabilmek ise ancak hareket etmek ve yer değiştirmek ile mümkündür. Hareket eden ve mekânda farklı bir konum alan şey ise bedendir. Bu nedenle bilinç analizinde bedenün vazgeçilmez bir yeri vardır. Bilincin yönelimselliği, bedenün hareket yetisiyle birlikte düşünülmek zorundadır.

Husserl algısal deneyimimizin karmaşık yapısına ve içeriğine, belleğe, imgeleme, yargılama ve diğer bilişsel eylemlere, başka bir deyişle psişik yaşamın bütününe dair detaylı bir betimleyici analiz gerçekleştirmiştir. Yine de o, bilinç analizinin merkezine 'vücut bulma' düşüncesini geçiren ilk modern filozoftur (Moran, 2005: 3). Zihin felsefecileri ve çağdaş nörobilimciler Kartezyen fikre sadık kalırlar. Onlara göre içimizde düşünmemizi sağlayan ve bilinç durumlarından sorumlu olan bir 'şey' vardır. Bu anlayış, tam da Descartes'ın bedenden bağımsız olarak var olduğunu iddia ettiği maddi tözüne tekabül eder. Düşünme beyinde gerçekleşir ve beynin merkezi sinir sistemiyle birlikte çalışması bilinç durumlarını oluşturmak için yeterlidir. Fakat fenomenoloji vücut bulma temasıyla zihinsel yaşamın, bedensel bir yaşam olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bilinç sadece bedenleşmemiş, aynı zamanda sinirsel bedenün ötesinde dışsal, doğal ve sosyal dünyaya, Husserl'in sonradan adlandıracağı gibi yaşam-dünyasına doğru genişlemiştir. Bilincin vücut bulması, bilinç deneyimimiz ve bedensel kuruluşumuz arasındaki ilişkinin olumsal bir nedensellik veya araçsal bir bağımlılık olduğu anlamına gelmemektedir. Vücut bulma, bedene zihinsel durumu üreten bir uyarıcının verilmesi ile oluşan nedensel bir etkileşim demek değildir, aksine bilinç deneyiminin bütün yapısı tam da bu vücut bulma koşuluna bağlıdır.

Bilinç her şeyden önce bir şeyin bilinci olmak için dünyanın içinde var olmak veya somutlaşmak durumundadır. Bunun anlamı bilincin bedenle bir türden ilişki içinde olmak zorunda oluşudur. Bilincin varlığa gelmek zorunda olduğu yer bedendir. Bu da Husserl'i tüm deneyimin aslında bedensel olduğunu fark eden ilk çağdaş filozof haline getirmektedir. Bilincin bedenle ilişkisi problemine fenomenolojinin getirebileceği özgün bir yaklaşımı vardır. Fenomenoloji bilincin yönelimsel olduğu teziyle sadece özne ile nesne veya dış dünya ile bilinç arasında yaratılan düalizme değil, zihin ve beden dâhil felsefe tarihine kök salmış başka her türden düalizme karşı eleştirel yaklaşır.

Dünyanın nasıl olup da hiçbir şey yapmadığımız halde orada, karşımızda olduğu gündelik sorusuna akademik bir yanıtı ancak fenomenoloji verebilir. Fenomenologun karşılaştığı ontolojik ve epistemolojik ikilem, kavramsal bir dil içinde dünyanın nasıl her zaman el altında olduğunu, başka bir ifadeyle verilmişliğini açıklamaktır. Fenomenolojik perspektiften bakınca insan-dünya veya insan-çevre türünden ikili bir ilişki yoktur. Bunun yerine, tek bir dünya-insan iç çeliği söz konusudur. İnsanın dünya içindeki bu canlı bütünlüğünün tam olarak nasıl resmedileceği ise çekici bir fenomenolojik sorudur (Seamon, 2013: 2).

Husserl'in önemi, geliştirdiği fenomenolojik yöntemi bedene de uygulayarak bilinç ve beden düalizmine farklı bir açıdan yaklaşmasındadır. Fenomenoloji, bedene daha önce hiç yaklaşılmamış bir perspektiften bakabilmenin, önceki kabullere dayanmaksızın, varsayimsız bir açıklama getirmenin aracı olabilecek bir yöntemdir. Fenomenoloğun bilinç ve dünya hakkında yaptığı indirgeme ve analizler beden için de yapılmalı ve şeylerin kendilerine geri dönme projesi beden için de geçerli olmalı, artık bedenın kendisine geri dönülmelidir.

Fenomenolojik yöntem, insan ve dünya arasında bulunduğu iç içeliğin beden ve zihin arasında da bulunduğunu göstermektedir. Fenomenolojik bakış, beden ve zihin arasında bir yarıklık olmadığını, zihnin bedende vücut bulunduğunu ve bedenın ayrı bir töz olmayıp zihinle dolu olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda zihin ve bedenın her ikisi de, birinin diğerine indirgenmesini engellediği ölçüde canlılığın ve insan varlığı olmanın koşuludur. Zihin–beden probleminin Husserl'in fenomenolojisinin bütünleyici bir parçası olarak karşımıza çıkması kaçınılmazdır. Transandantal fenomenolojinin temel amacını kuran şey, bu problem karşısında sergilenen konumdan doğan realizm ve idealizm antitezinin üstesinden gelmektir. Husserl, bedenın önemine dikkat çekmek için öncelikle duyu algısından başlar ve algılama sürecinin bedenselliğini ortaya koyar.

Algıyı incelemek bedeni incelemekle paralel gider. Bilinç analizi Husserl'i zorunlulukla beden analizine götürmüştür.

2. Algıda Bedenselliğin Rolü: Yönelim Merkezi Olarak Beden

Buraya kadar anlatılanlardan sonra, yönelimsellik tezinin bedene nasıl genişletildiğini ortaya koyabiliriz. Vücut bulma fikri açıkça bilincin yönelimselliğinin, bedenın yönelimselliğini de içerdığı anlamına gelir. Bilinç, yönelimsellik teziyle birlikte kendi başına bir yerde boş bir şekilde bulunan ve dolmayı bekleyen bir kap gibi düşünülemediği, aksine dünya ile belirli bir ilişkinin ürünü olarak karşımıza çıktığı için, bu ilişkinin kurulmasında bedenın hareketli bir yönelim merkezi olmasının yerini yadsımak mümkün değildir. O halde bedenın yönelimselliğinin ilk farkına varılacağı yer, duyu deneyimi olmak zorundadır.

Maddi dünya, bilinç olmayan bir şey olduğuna, ona yabancı veya öteki bir şey olduğuna göre bilinç, maddi dünya ile nasıl bağlanabilir? Bilinç ve fiziksellik, birleşmiş bir bütündür, tek bir psikofiziksel varlıkta birleşmiştir. Husserl buna canlılık (*animalia*) demektedir. Ona göre bilinçli bir şekilde karşımda fiziksel şeylerin olgusal olarak var olan dünyasını bulmamı, bu dünya içinde kendime bir beden atfetmemi ve kendimi bir yerde konumlandırmamı sağlayan nihai bir kaynak vardır. Bu nihai kaynak, 'duyu deneyimidir'. Tüm gerçekliğin taşıyıcısı olan katman, öncelikle bedenseliktir ve buna duyu deneyimi ile ulaşırız. Duyu algısı tüm deneyimlerin temelindedir, ilksel bir deneyimdir ve tüm diğer deneyimler ondan türemektedir. Husserl'in bu betimlemesinden onun deneyimin *a priori* boyutunu yok sayan geleneksel bir empirist olduğu sonucunu çıkarmak için aceleci davranmamak gerektiği kadar, bilgiyi yargıyla özdeşleştiren entelektüalist iddiadan farkını da kavramak gerekir. Husserl her şeye rağmen *noema* ile *noesis* arasındaki ilişkiyi araştıran transandantal bir filozoftur.

Bilinçli Ego-yaşamımız, eylemsel veya eylemsel olmayan sürekli bir algılamadır. Şeylerin fiziksel dünyası ve onun içinde bedenimiz kesintisiz bir şekilde algısal olarak *buradadır*. Bilincin kendisi, kendinde somut bir varlık olarak nasıl ayrışabilir? Ve bilincin içinde olduğu düşünülen şey, yani algılanmış varlık, nasıl hem kendinde, hem de bilincin karşısında olarak ayrılabilir? Algılamayı, saf biçimde bilinç olarak düşündüğümüzde ve bedenimiz ile bedensel organlarımızı hesaba katmadığımızda,

algı, öznel olmayan gereksiz bir şey haline gelir: Husserl için bu, boş bir Egonun, Nesne üzerindeki boş bakışından başka bir şey olamaz (*Id. I*, 82-3).

Algılama sürecinin sahip olduğu zihinsel içerikten dolayı bilişsel bir aktivite olduğunu düşünme eğilimi içinde oluruz. Bu da algılamanın bedensel boyutunun gözden kaçırılmasına neden olur. Oysa algılama, perspektifli bir süreçtir, dünya üzerinde belirli bir perspektife sahip olmak için de öncelikle uzamda bedenimiz ile belirli bir konum almamız gerekmektedir. Belirli bir uzamda yer almadan nesnelere algılayabileceğimizi düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle uzam ile bedensellik arasında çok sıkı bir bağ olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Dünya ve algılanabilir şeyler hakkında belirli bir fikre sahip olmamızın temelinde bedenimizle uzamda yer kaplıyor oluşumuz, hatta daha doğru bir ifadeyle söylersek bedenimizin kendisinin uzamsal oluşu (daha sonraki bölümlerde netleştirilecektir) bulunmaktadır.

Belirli bir perspektiften görünen her nesne şüphesiz sadece görünen bir şeyin varlığını değil, aynı zamanda kendisine görüneceği bir kişinin varlığını da varsayar. Uzamsal olarak görünen şey, her zaman belirli bir açıdan ve belirli bir uzaklıktan görünür. Bu nedenle hiçbir yerden gerçekleşen bir bakıştan söz edilemez, başka bir deyişle, saf bir bakış açısı yoktur, sadece vücut bulmuş bir bakış açısının varlığından söz edilebilir. Her perspektifli görünüş, deneyimleyen öznenin kendisinin uzamda verili olduğunu varsayar. Özne sadece vücuda gelmesi yoluyla uzamsal bir lokalizasyona sahip olabildiği için, Husserl uzamsal nesnelere vücut bulmuş özneler için var olduğunu ve onlar tarafından kurulduğunu iddia eder. Beden, her algısal deneyimde 'sıfır noktası' olarak, başka bir deyişle, yöneldiği nesne ile ilişkili olarak göstergesel (indexical) 'burası' şeklinde vardır (Zahavi, 2003: 98).

Bilincin yönelimsel olduğunu ifade eden Husserl için bilincin yöneldiği nesnelere uzamdaki varlıkları öncelikle onlara doğru bedensel bir yönelmeyi varsaymaktadır. Nesnelere ilişkimiz, kendi bedenimizden onlara doğru gerçekleşen yönelimsel hareketleri içermektedir. Bedenimiz sıfır noktası olarak şeyler üzerindeki bakış açımızı oluşturmaktadır. Nesnelere her zaman kendi bedenimizin bulunduğu yerden, yani 'buradan' bakmak zorundayızdır.

Her Egonun kendi algısal şeyler alanı vardır ve şeyleri belirli bir yönelme (*orientation*) sistemi içinde algılar. Şeyler her zaman şu veya bu taraftan, belirli yönlerden görülürler (*Id. II*, 165). Beden, yönelmenin 'sıfır noktası' olarak karşımıza çıkar. Beden, burasının ve şimdinin taşıyıcısıdır. Saf Ego, Beden aracılığıyla uzamı ve duyu dünyasını sezer. Bu nedenle görünüşe gelen her şeyin Bedenle belirli bir

yönlenme ilişkisi bulunmaktadır. Husserl bu ilişkinin sadece görünen şeyler için değil, aynı zamanda görünme olasılığı olan her şey için de geçerli olduğunu düşünür (a.g.e., 61). Her uzamsal şey, zorunlulukla aşağıdan, yukarıdan, yakından veya uzaktan belirir. Beden, kendi bireysel Egosu için tüm bu yönelmelerin 'sıfır noktasıdır'. Böylece Beden, nihai bir 'merkezi burası' kipine, başka bir deyişle kendi dışında başka bir burası daha olmayan ve her zaman 'orası' ile ilişki kuran bir 'burası' kipine sahiptir. Çevremizi saran dünyadaki her şeyin Bedenle yönlenme ilişkisi içinde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Husserl için zaten tüm yönlenme ilişkileri tam da Bedeni varsaymaktadır. 'Uzak' dediğimiz şey, bedenden uzak, yani benim Bedenimden uzak olan şeydir. 'Sağ', her zaman Bedenimin sağına gönderimde bulunur (a.g.e., 166). Algılama sürecinde Bedenimiz, Nesnelere kurulan yönlenme ilişkileri sisteminin taşıyıcısı olarak her zaman bir yönelim merkezidir, bu nedenle Husserl için her zaman algılamanın bedensel bir boyutu vardır.

Her görünüşe, bir uzamsal nokta karşılık gelir. Bunu sağlayan benim özgür hareketimdir, bu sayede 'orayı', 'burası' haline getirebilir ve bir yönelim merkezi kurabilirim. Böylece potansiyel olan bu görünüşleri, aktüele çevirebilirim. Uzamda görünen her nokta için, kendim eğer orada olsaydım, oradan dünyanın nasıl gözükeceğini hayal edebilirim. Aksi halde Bedenim, hep bir yerde sınırlı kalırdı, oysaki her uzamsal noktayı merkezi bir yer haline getirebildiğim açıktır (a.g.e., 322).

Deneyimlediğimiz her şey, deneyimleyen özneye gönderimde bulunur. Deneyimde verilen şey, zorunlulukla uzam-zamansaldır. Her öznenin burası, olanaklı orası, sağ, sol, yukarı, aşağı gibi bir yönlenme sistemi vardır ve bu yön sistemine göre 'orası' belirlenir. Sonraki bölümlerde intersübjektivite konusunda bu noktaya geri dönecek ve Husserl'in solipsizm problemini Beden ve Bedenin lokasyon sistemi içindeki yeri ile aşmak istediğine dikkat çekilecektir. Çünkü ona göre duyusal içeriğin intersübjektif verilmişliğinin en temel formu, nesnelere bir ve aynı lokasyon sistemine ait olmaları ve her 'burası' ile özdeşleşen bir 'orası'nın bulunmasıdır. Husserl açısından bu zorunluluğun kavranması, gözün görmesiyle değil de, belirli bir türden anlama ile mümkündür. 'Görülebilir' olma, yer değiştirme ve empatiye dayanır. İlkel sezgisel uzam, duyusal olarak verilmiştir, ancak yine de uzamın kendisi değildir. Çünkü Nesnel uzam, duyusal değildir, daha yüksek bir sezgi düzeyini gerektirir ve öznenin kendisinde özgürce taşıdığı bir yönlenme değişimi içindeki özdeşleştirme aracılığıyla verilir. Bu da öznenin hareketinin bir sonucudur (a.g.e., 88). O halde beden bir diğer özelliği de kinestezik deneyimin koşulu olmasıdır. Beden hareket etme yetisi sayesinde salt fiziksel bir nesne olmaktan çıkarak bir duyusal ve istenç organı haline gelir.

3. Kinestezik Deneyimin Algıdaki Rolü: Duyu Organı ve İstenç Organı Olarak Beden

Husserl, tüm algıda Bedenin hareket eden uzuvlarında bulunan kinestezik lokalizasyonda Bedenin özgürce hareket eden duyu organı olarak mevcut olduğunu ifade eder. Bu nedenle Egonun çevresindeki şeysel-gerçekliğin her zaman Bedenle ilişkisi vardır (a.g.e., 61).

Özgür hareket edebilme yetisi sayesinde özne, bir görünüşler sistemi akışına neden olur. Yönlenmedeki değişiklikler şeyin kendisine veya hareketine ait değildir. Aksine özne olan Beden, uzamda 'kendi' yerini değiştirdiği için görünüşler değişmektedir. Oysaki şeylerin görünüşleri, kendi formlarına uygun sabit sistemlerini korurlar. Özne her zaman 'merkez' veya 'burası' olduğu için, görme ile dünyaya katılır ve şeyleri görür. Bu nedenle Egonun veya Bedenin Nesnel yeri, uzamsal konumu değişkendir. Şeyler hep oradayken, Bedenim hep buradadır (a.g.e., 166).

Husserl'in *aestheta* olarak adlandırdığı estetik yapıları içindeki maddi şeylerin nitelikleri, kendilerini bize sezgisel olarak sundukları biçimiyle, bizim niteliklerimize, başka bir deyişle deneyimleyen özneye bağlıdır. Bu, maddi şeylerin görünüşlerinin, bizim 'normal duyarlılığımıza', yani Bedenimize bağlı olduğu anlamına gelir. Çünkü Husserl'e göre Beden öncelikle tüm algının aracıdır, algı organıdır ve zorunlulukla tüm algıda içerilir. Görmede gözler, görülene doğrudan yönelir ve onun sınırları üzerinde dolaşırlar. Nesnelere dokunduğumuzda, ellerimizi onların üzerinde gezdiririz. Daha iyi duyabilmek için, kendimizi hareket ettirerek kulağımızı daha yakına getiririz (a.g.e., 61). Kavramanın özünde 'olanaklılık' vardır; 'eğer' göz belirli bir biçimde çevrilirse 'o zaman' imge de çevrilir ve ona uygun şekilde değişir. Dokunmada da böyledir. Algı her zaman istisnasız bir şekilde birleştirici bir başarıdır (a.g.e., 63). O halde algısal kavramanın ve deneyimin olanaklı olması her zaman bedensel bir hareketi var sayar.

Husserl için bu ilişki sadece aktüel nesnelere söz konusu olduğunda geçerli değildir. Hayalimizde canlandırdığımız imgeler de bedeninin yönelimsel ilişkilerini içermektedir. "Örneğin insan başlı bir at hayal (sentor) ettiğimde, onu belirli bir yönelme ilişkisi içinde hayal eder, duyu organlarımla belirli bir ilişkinin kurulduğunu varsayarım: Sentor, benim 'sağımdadır', bana 'yaklaşıyordur' veya benden 'uzaklaşıyordur'. Bu, söz konusu imgenin gözlerimden uzaklaştığı, başka bir deyişle Bedenimden uzaklaştığı anlamına gelir" (a.g.e., 62).

Beden, algısal yönelimselliğin koşulu ve yönelim merkezidir. Bu nedenle Bedenin hareketliliği, algılamada çok önemli bir yere sahiptir. Hareket edebilen gözler sayesinde görürüz, gözler yer değiştirebilen bir Bedene aittir. Gözün hareketi, elin dokunuşu, Bedenin adımı gibi eylemler, uzam ve uzamsal nesnelere deneyimlememizde özsel bir rol oynarlar. Algı, Bedensel öz-duyarlılığı (self-sensibility) varsayar. Algısal nesnelere deneyimlenmesi, Bedenin hareketine ve konumuna bağlıdır. Husserl bu bağlılığın tematik olmaktan çok, birlikte-çalışma anlamına geldiğini ifade eder ve bunu 'kinestezik' deneyim olarak adlandırır. Örneğin piyano çalarken tuşlar parmak hareketinin duyumu ile birlikte verilir, benzer şekilde bir at yarışı izlenirken koşan at, gözün hareketinin duyumu ile deneyimlenir. Bu kinestezik deneyim, Bedensel bir öz farkındalık (self awareness) ile açıklanır; bu, sadece bir fenomenin bir diğerine eşlik etmesi durumu değildir. Aksine, kinestezik deneyim, algısal nesnelere kurulması açısından mutlak bir biçimde kaçınılmazdır (Zahavi, 2003: 99).

Husserl'i bu noktayı araştırmaya götüren sorular şunlardır: Farklı görünüşler çeşitliliğini, bir ve aynı nesnenin görünüşü olarak kabul etmemizi sağlayan şey nedir? Değişen görünüşler dizisi içinde bir ve aynı nesneyi algılamamızı ne sağlamaktadır? Elbette hiç şüphesiz bu görünüşlerin ortak nitelikleri vardır. Bir yemek masasının alt kısmının görünüşü ile bir saman yığınının ön kısmının görünüşü, onların bir ve aynı nesne olduğunu söyleyemeyecek kadar farklıdır. Belirli bir niteliksel uyuma zorunlu olsa da, yeterli değildir. Fakat bir sayfanın ön yüzeyi ile başka bir sayfanın arka yüzeyi mükemmel biçimde uyuyor olmasına rağmen, biz onları birbirine benzer, ancak iki farklı nesne olarak algılarız. Burada zorunlu olan koşul, bu görünüşlerin aynı sürekliliğe (continuum) ait olarak deneyimlenmesidir. Farklı görünüşler sadece, bu görünüşler aralıksız bir sentez içinde veriliyorsa bir ve aynı nesne olarak ele alınabilirler. Başka bir şekilde söylersek, onlar arasında ancak hareketli bir geçiş varsa özdeşlik kurulabilir. Böyle bir sürekliliğin farkında oluşumuz, kinestezinin katkısını varsaymaktadır (a.g.e., 99-100).

Husserl bunu bir örnekle netleştirmeye çalışır. Aktüel olarak verilmiş bir gardırobun ön yüzü, belirli bedensel pozisyonlarla ve şu an için var olmayan belirli bir ufukla ilişkilidir. Aynı şey, gardırobun arkası ve diğer yüzleri için de geçerlidir. Tüm bunlar benim kinestezik ufukla, yani mümkün hareketlerimle ilişkili olarak ortaya çıkar. Şu an eksik olan profiller, yönelimsel bir "ise...o zaman" bağlantısına bağlıdır. Eğer şu tarafa doğru hareket edersem, o zaman bu profil görülür veya dokunulur olur. Gardırobun arka yüzü, sadece şu anda algılamakta olduğum aynı gardırobun arkasıdır, çünkü belirli bir bedensel hareket aracılığıyla mevcut hale gelir. Uzamsal bir nesne

olarak, bir nesnenin tüm olası profilleri, tek bir kinestezik sistemle koordine bir sistem oluşturur. Buna dayanarak Husserl, her algının çift yönlü bir performans içerdiğini iddia etmiştir. Bir tarafta kinestezik deneyimler serisi, diğer tarafta da bu deneyimlerle işlevsel olarak bağlantılı olan algısal görüşler serisi vardır. Kinestezik deneyimler, algılanan nesneye ait değildir ve nesnelere kurmazlar, ancak bedensel bir öz-verilmişliğe (self-givenness) gönderimde bulunurlar ve dolayısıyla da algısal görüşlerin ilişkili oldukları bir birlik ve çerçeveyi gösterirler. Algısal görüşlerin, bir şeyin görünüşü olmasını ve nesneye gönderimde bulunmasını sağlayan da budur. Algısal yönelimselliğin, hareket etmeyi ve dolayısıyla vücut bulmuş özneyi varsaydığını söylemek gerekir. Husserl'in bu noktada önemi, hareketi algıladığımızı söylemesinden değil, tam da algımızın hareketi varsaydığını söylemesinden kaynaklanmaktadır (a.g.e., 100).

Bedenin bir lokalizasyon alanı olması, onu maddi şeylerden ayıran en temel özelliğidir ve maddi şeylerle arasında bulunan tüm farkların da ön koşuludur. Lokalize olmuş duyumlar alanı olarak Beden, ayrıca bir istenç organıdır; çünkü doğrudan ve kendiliğinden hareket ettirilebilen ve şeylerde hareket üretebilen tek Nesne, Bedendir. Diğer maddi şeylerin hareketi mekaniktir ve zaten kendiliğinden hareketin sonucu olarak oluşur. Sadece Beden, özgürce hareket ettirilebilir. Bu da özgür Ego sayesinde mümkündür. Bu özgür eylemleri sayesinde Ego için algı çeşitliliği, başka bir deyişle Nesne-dünyası veya uzamsal-bedensel şeyler dünyası kurulabilir. Maddi dünyanın karşı-üyesi olarak kurulan özne, bir Egodur, duyumlarının lokalizasyon alanı olarak Beden, bu Egoya aittir. Ego, bu Bedeni özgürce hareket ettirme 'yetisine' (yapabilirim) sahiptir ve dışsal dünyayı onun aracılığıyla algılar (*Id. II*, 159).

Şeylerle olan ilişkimi kendi irademle konumumu değiştirerek farklılaştırabilir, böylece bana değişik şekillerde verilmelerini sağlayabilirim, ancak Bedenim söz konusu olduğunda bu sınırlıdır. Bedenimi kendimden uzak tutma olanağım yoktur, bu nedenle Bedenin görünme çeşitliliği bir anlamda şeylerinkinden daha dar kapsamlıdır. Belirli Bedensel parçalarımı perspektifli bir biçimde görebilirken, bazılarını hiçbir şekilde göremem. Tüm algılamamın aracı olan Bedenimin kendisini tamamen algılayamadığım için o halde Bedenim mükemmel bir biçimde kurulmamıştır. Tüm bunlara rağmen Bedeni gerçek bir şey olarak kavırıyorsak, bunun sebebi onu, maddi doğanın nedensel ilişkileriyle bütünleşmiş olarak bulmamızdandır. Bedenin ayırıcı noktasının kendiliğinden ve özgürce Egonun iradesi tarafından hareket ettirilmesi olduğunu belirten Husserl, Bedenin özgür kinestezik süreçlerin dışında kendiliğindenliğin rolünün bulunmadığı pasif süreçlerin varlığından da söz eder. Burada Husserl (Beden)

'tarafından yapılma' değil, (Bedene) 'bir şey yapılması' anlamında pasif süreçlere gönderimde bulunur. Bu durumda Bedenin hareketinin mekanik süreçlerini deneyimleriz. Bedenin hareketi, öteki dışsal şeylerin hareketi gibi mekanik süreçler olarak da kavranır. Başka bir deyişle Beden, hem ötekileri etkileyen, hem de ötekiler tarafından etkilenen bir şey olarak deneyimlenir (a.g.e., 167).

Beden hareket edebildiği için nesnelere farklı görünüş kiplerine sahip olmakta ve kendisine algısal bir ufuk sağlamaktadır. Özne, şu an için aktüel olarak algılamadığı bir görünüşü, uzamda Bedensel konumunu değiştirerek algılanabilir kılmaktadır. Bu nedenle Beden, sadece fiziksel bir nesne değil, insanın duyu organıdır da. Salt bir fiziksel nesne olmaması, Bedenin özne olarak da düşünülmesi gerektiği sonucunu beraberinde getirir.

B. ÖZNE VE NESNE OLARAK BEDEN: YAŞAYAN BEDEN (*LEIB*) VE FİZİKSEL BEDEN (*KÖRPER*)

Husserl, yaşayan Bedenin canlılığına ve algı sürecindeki aktifliğine bağlı yapısına dikkat çekmek ve fiziksel bedenden farkını ortaya koymak için "yaşayan Beden" (*leib*) terimini kullanır. Bu anlamda *Leib*, salt fiziksel bedensellik için kullandığı "beden" (*körper*) teriminden çok farklı içerimlere sahiptir. Geleneksel düalist beden anlayışlarının karşısına koyacağımız beden kavrayışı canlı ve yaşayan bedene gönderimde bulunan *leib*'tir. *Leib*; varoluş ve yaşam anlamlarına gelen *leben* terimiyle kökensel bir ilişkiye sahiptir. Husserl'in yaşam-dünyası (*lebenswelt*) kavramının da bu anlamda *leib* ile kaçınılmaz bir ilişkisi vardır. *Leib*, yaşamsallığa vurgu yaparken aynı zamanda bedenin maddiliğini ve ruhsallığını da içerir. Bundan sonra Sartre'da *corps* ve Merleau-Ponty'de *corps* ya da *chair* (ten) olarak karşımıza çıkacak olan kavramların Husserl'in *leib* kavramına karşılık geleceğini akılda tutmakta fayda vardır.

Bedenin deneyiminin öznel bir organ olarak her tür algıda kurucu bir rol oynadığını fark ettiğimizde öznellik ile vücut bulma arasındaki ilişkiyi, başka bir deyişle işleyen öznel Beden ile deneyimlenen Nesnel Beden arasındaki ilişkiyi netleştirmemiz gerekir. Husserl'in bütün bir argümanı kısır bir döngüsellik tarafından tehdit edilmektedir. Bedenin kendisi uzamsal bir nesneyken, nasıl oluyor da Bedenin uzamsal nesnelere olanağının kurucu bir koşulu olduğunu iddia edebiliriz? Husserl burada bazı ayrımlar yapmak gerektiğini vurgular: Öncelikle her uzamsal deneyime eşlik eden ve onun koşulu olan, tematize edilemeyen pre-refleksif bir 'yaşayan Beden' farkındalığı ile

ondan sonra gelen, Bedenin bir nesne olarak tematik deneyimini birbirinden ayırmak gerekir. Burada işleyen (*functioning*) Beden ile tematize edilmiş Beden ayrımı yapılmalı ve her ikisinin de kurulma tarzları netleştirilmelidir. Husserl'e göre kökensel beden farkındalığımız, Bedenin uzamsal bir nesne olarak deneyimi değildir. Aksine burada, herhangi bir algısal deneyim gibi tematik olmayan, birlikte-çalışma üzerinde kurulu bir Beden farkındalığına dayanan ve onun tarafından koşullandırılan bir öz-nesneleştirme (*self-objectivation*) ile karşı karşıyayızdır: Şeylerin tüm deneyiminde, yaşayan Beden, sadece bir şey olarak değil, işleyen-yaşayan Beden olarak birlikte deneyimlenir. Bir şey olarak deneyimlendiğinde ise çift yönlüdür: Deneyimlenen şey ve işleyen-yaşayan Beden olarak ikisi bir ve aynı Bedendedir. Husserl burada Bedenin özne ve nesne olarak iki ayrı varlık biçiminde deneyimlenmediğini, her iki deneyimin de aynı Bedende gerçekleştiğini ifade eder (Zahavi, 2003: 101). Dolayısıyla Bedenin nesne olarak deneyimlenirken bile, bir özne olarak da deneyimlenmesi olgusu, onun salt bir fiziksel nesne gibi düşünülmemeyeceği anlamına gelir. Bedenin bu yapısı, ilerleyen bölümlerde çifte duyum analizinde netleştirilecektir.

Husserl'e göre ben, Bedenimi kökensel olarak nesnel uzamdaki bir nesne olarak deneyimlemem; çünkü Beden perspektifli olarak verilmez, ben kendim için uzamsal bir nesne değilimdir. Ben, öncelikle nesne olarak bedenimin bilincinde değilimdir. Bedenimi algılamam, çünkü ben zaten kendi 'Bedenim'den ibaretimdir. Ben, Bedenimi kökensel olarak 'aktivite ve duygulanım, iradi bir yapı, hareket olanağı, yaparım ile yapabilirim'in birleştirilmiş bir alanı olarak deneyimlerim. O halde Husserl, egonun Bedenini nesne olarak kurmadığını, aksine işleyen Bedenin kendini nesneleştirdiğini ifade eder. Öz-nesneleştirme düşüncesi zaten egonun Bedensel olarak var olan bir özne olduğu anlamına gelir.

Husserl'e göre doğaya ait bedenler arasında ve bana özgü kendilikte kendi eşsiz organizmamla salt beden olarak değil, canlı bir organizma olarak karşılaşırım (*leib*). Bu organizma içinde benim yönettiğim duyu organları vardır. Kinestezik olarak ellerim 'ile' dokunarak algılar ve gözlerimle kinestezik olarak görürüm. Husserl'in sürekli vurgulamaktan çekinmediği gibi 'yapıyorum' kipindeki akışta organlara ait 'yapabilirim' de içerilmektedir. Bunun sayesinde eylemde bulunurum. Algısal olarak, aktif biçimde benim canlı organizmamda içerilen Doğayı deneyimleyebilirim. Bunun mümkün olmasının nedeni, çalışan organın Nesne, Nesnenin de organ haline gelebilmesidir *Kartezyen Meditasyonlar*'da henüz açıkça çifte duyum olarak söz etmese de Husserl'in gönderimde bulunduğu olgunun tam olarak bu olduğunu söyleyebiliriz. Eğer öteki kişiyi benim kendiliğimde içerilen şeye indirgersem, orada 'Bedenleri' bulurum. Eğer bir insan

olarak kendime yönelik indirgemedede bulunursam, 'benim canlı organizmama' ve 'ruhuma' (*psükhe*) ya da psikofizik birlik olarak kendime ulaşırım (V. *Meditasyon*, 97).

Buraya kadar yapılan ayrımlardan, Husserl'in amacının nesne-bedeni (*Leibkörper*) çürütmek olduğu sonucu çıkmamalıdır. Husserl'in yapmak istediği şey, fiziksel beden (*körper*) yaşayan beden (*leib*) haline gelme sürecini aydınlatmaktır. Başka bir deyişle Husserl, şeyler arasından bir şey olan beden nasıl yaşam ve duyarlılık ayrıcalığına sahip olduğunu ortaya koymak istemektedir. Kişinin kendi bedeni bir yandan fiziksel bir şey, diğer yandan da duyu organıdır. Bu yüzden Beden, en başından beri çift yönlü olarak kurulur. O halde, Beden aynı anda hem transandantal öznelliğe, hem de empirik gerçekliğe ait olarak düşünölmek zorundadır.

1. Ruh ve Bedenin Birliğı

Husserl, Bedenin ruh ile ilişkisi söz konusu olduğunda öncelikle bazı ayrımlar yapmanın aydınlatıcı olduğunu düşünür. Eidetik bakışı maddi şeylere yönelttiğimizde *a priori* olarak olanaklı farklı varlık tarzları dikkati çeker. Bazıları 'sadece' maddi, ruhsuz olan varlıklarken, bazıları da 'Beden' boyutuna sahiptir ve yeni bir varlık alanı olan psişik alanla ilişkileri vardır. Deneyimimiz, yaşanmış bir deneyim akışıdır. İçsel algı veya 'içe bakış' ile kendi yaşam deneyimlerimizin kökenselliğini kavrarız. Bazı yaşam deneyimleri ise, ötekilerin psişik yaşamlarının yorumuna dayalı kavrayışı içinde verilir. Deneyim veya bilinç akışı duyum, algı, anı, his, duygu gibi yaşanmış deneyimlere işaret eder ve bunlar, sanki bizimle içsel bir ilişkileri olmayan, maddi Bedenlerin eklentileri biçiminde sadece Bedenle ortak fenomenal bağ aracılığıyla birbirlerine birleştirilmiş olarak verilmezler. Daha ziyade, aslında bunlar tam da özleri gereğı birdirler. Birbirlerine bağılıdır, adeta birlikte dokunmuşlardır, katmanlar içinde birbirlerine akarlar ve zaten sadece bu akış birliğı içinde olanaklıdır. Hiçbir şey bu akıştan çıkarılamaz veya kendi-için olarak ayrıştırılamaz. Bu birleştirici akış içinde başka birlikler de vardır. Bunları anlamak için Ego kavramlarına gönderimde bulunuruz. Ancak bu kavramlar farklı anlamlarda anlaşılmalıdır, örneğın ruh kavramı asla yaşanmış deneyim akışıyla örtüşmemektedir. Burada sorulması gereken ilk soru, saf (transandantal) Egonun birliğı ve sonra da gerçek psişik Ego hakkında, bu nedenle de ruhla birleşmiş empirik özne ile ilgili olmalıdır. Mademki ruh, Bedensel gerçeklikle birleşmiş veya onun içinde dokunmuş bir gerçeklik olarak kurulmuştur, o halde Beden burada Husserl için özellikle çalışılması gereken bir konudur. Bedenin özel belirlemelerinin sadece maddi şeylere ilişkin belirlemeler olup olmadığı veya maddeye

ek olarak yeni kurucu bir alanın, başka bir deyişle psişik alanın taşıyıcısı olup olmadığı sorusu öncelikle incelenmelidir (*Id. II*, 98).

Husserl için 'empirik ego' başlığı altında 'insan olarak ben' birliğini buluruz. Bu nedenle Ego sadece kendisine psişik durumları olarak yaşanmış deneyimlerini, bilmelerini, karakter özelliklerini yüklemeyi, aynı zamanda Bedensel niteliklerini de 'kendisine ait' olarak görür ve onları da Ego alanına dâhil eder. Husserl 'insan olarak ben' kavramını inceler ve onun Bedeni de kapsadığına dikkat çeker. Herkes 'öz-algıda' kendisini kavrar, başkasına yönelik deneyimsel bilgide de 'ötekini' deneyimler. Herkes, birinci şahıstan ifade ettiği 'ben yargılıyorum, ben hissediyorum' gibi cümlelerde kendi eylemlerinden ve deneyimlerinden söz ederken, 'ben böyleyim' türünden ifadelerde ise kişisel özelliklerinden ve karakterinden bahsetmektedir. Öteki için de durum böyledir. 'Onun' dans ettiğini, yazdığını, yediğini söylediğimizde psikofiziksel kapasitelerine gönderimde bulunuruz: "O, iyi bir dansçıdır". Aynı şekilde birisi canının yandığını, bıçaklandığını veya dövüldüğünü söylediğinde bu eylemlere Bedenin maruz kaldığını söylüyordur. Günlük hayatta parmağı kirle kaplanmış birini gördüğümüzde 'onun' kirli olduğunu söyleriz, 'onun' solgun veya canlı olduğunu, 'onun' kalbinin güçsüz olduğunu, 'onun' midesinde rahatsızlık olduğunu ifade ederiz. Bundan dolayı 'Ben'in normal kullanımında aslında Bedeni ve ruhuyla insanın bütünü kucaklanmaktadır. Bunu Husserl şu şekilde ifade eder: Ben, bedenim değilim, ancak Bedene 'sahibim'. Ben bir ruh değilim, ancak bir ruha 'sahibim' (a.g.e., 99). Her ne kadar Husserl burada iyeliğe vurgu yapsa da, onun bu söylemi sonradan Merleau-Ponty tarafından eleştirilecek ve 'ben, bedene sahip değilim, ben bedenim' haline çevrilecektir.

Husserl'e göre günlük hayatta 'Ben' diyerek kendimi kastettiğimde (ben düşünüyorum, ben seviyorum, ben şüphe ediyorum vs.) kendimle veya *cogito*'mla Bedenin içindeki bir şey olarak karşılaşmam söz konusu değildir. Tersine, Beden, 'benim' Bedenimdir; hem benim her yerimde, baştan sona benimdir, hem de karşımda olması anlamında benimdir, benim nesnemdir; evin, benim evim olması gibi, gördüğüm ve dokunduğum bir şey gibi benimdir. Bu şeyler benimdir, ancak Egonun parçaları olarak benim değildirler (a.g.e., 223).

İnsanın hareketlerinde, eylemlerinde, konuşmasında, yazmasında ruh ile Beden denen iki ayrı şeyin birleştirilmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Beden, Beden olarak ruh ile doludur. Gelmek, gitmek, dans etmek, yürümek gibi Bedenin her hareketinde ruh mevcuttur. Bu nedenle insanın ürettiği her şeyde aynısının geçerli olduğu

söylenmelidir. Önce Bedenin, sonra kişinin kavranması gibi zamansal bir ardışıklık bulunmaz (a.g.e., 252).

Tinsel yaşamın ifadesi olarak kavradığımız Beden, aynı zamanda evrensel nedensellik ilişkileri içine girmiştir ve doğanın bir parçasıdır. Bedensel ifade aracılığıyla kavradığımız tinsel yaşam da Bedenle ilişkisi sayesinde görünür olur (a.g.e., 259). Bedenin üzerine gücüm olduğu için fizik dünya üzerine gücüm vardır (a.g.e., 291). Bedenim, benim için sadece maddi bir görünüş değildir, aynı zamanda canlıdır (a.g.e., 295).

Bedenin tinsel bir yaşamı olduğunu 'ifade' ile anlarız. Bedenim sadece benim tarafımdan değil, öteki tarafından da anlaşılır, öteki, benim bedenimden belirli bir tinsel anlamı elde eder. Bedene eklendiği için tin doğaya aittir. Ancak kendisi doğa değildir. Tin doğayı etkiler, ancak bu doğal nedensellikte aynı anlama gelmemektedir. Nedensellik, bir gerçeklik ile onun ilişkili olduğu gerçeklikler arasındaki ilişkilidir. Ancak tinin gerçekliği, doğadaki gerçek durumlarla ilişkili değildir. Daha çok, öteki tinlerde ve onları çevreleyen dünyada var olan gerçek durumlarla ilişkilidir. Bu ise onun doğa olduğu anlamına gelmez. Aynı şey tam tersi biçimde fiziksel şeylerin durumu için de geçerlidir. Bu nedenle fizik doğa ile tin arasında özel bir ilişki bulunur. Bu iki gerçeklik türü arasındaki ilişki Husserl açısından nedensellik ilişkisi değil, bir koşulluluk ilişkisidir. Aynı durum tin ve ruh, tin ve Beden arasındaki ilişki için de geçerlidir. Husserl bunun fiziksel bir birlik olmayıp, "aesthesiolojik" (aesthesiological) bir birlik olduğunu söyler. 'Kararımı veririm' ve 'elim hareket eder', çünkü ben böyle isterim. Ben özgürce hareket ettiğim için Beden tinsel bir gerçekliktir, Ego da özgür hareketin öznesidir. Ego bireyseldir, eylemleri gerçekleştirir ve Bedensel başarılar elde eder. Husserl Bedenin iki yönlü bir gerçeklik olduğunu söyler. Bedenin iki yüzü vardır: Hem doğayla ilişkili bir gerçekliktir, hem de tinle ilişkili bir gerçekliktir (a.g.e., 296-7).

Aynı şekilde ruh da iki yönlü bir gerçekliktir: Hem fiziksel Bedene bağlı olduğu için fizikalist olarak koşullanmıştır, hem de tinsel olarak koşullanmış olduğu için tinle birlikte gerçeklik bağları içinde yer alır (a.g.e., 298). Böylece ruh, Bedene bağlı olarak var olur, ancak Bedenin iradi hareketleriyle psikik olayların bütünleşmiş olmasını sağlayan da ruhtur (a.g.e., 299). Bu bakımdan ruh ve Beden birbirlerine bağlıdırlar ve birinin var olması diğerinin varlığını gerektirir ve onun varlığının koşuludur.

Husserl kapsamlı bir birlik olarak Beden ve zihnin tinselleştirilmiş nesnelere de görüldüğünü ifade eder. Bir kişiyi kavradığımızda kendisini sunan sezgisel birlik, 'ifade' ile 'ifade edilen' arasındaki birliktir. Beden ve zihin bu türden olan tek birlik değildir. Bir

kitabın 'sayfalarını ve satırlarını' okurken, sözcükleri ve cümleleri kavradığımda fiziksel bir şey ile meşgul olurum. Kitap bir bedendir, sayfalar, yapraklar, satırlar siyah göstergelerdir ve fiziksel baskılardır. Yine de onu anlarım ve yaşarım, bu fiziksel şeyi edebi bir eser haline getiren de budur. O halde fiziksel olarak görünen ilk Nesnellige, onu "canlandıran" ikinci bir Nesnellik bağlıdır (a.g.e., 248).

Husserl'e göre insanın birliği, ruh ve Bedene birbirlerine dışsal olarak bağlanmış iki ayrı gerçeklik olarak değil, en sıkı biçimde birbirlerine geçmiş ve belirli bir biçimde karşılıklı olarak birbirleri içinde çalışan bir birlik olarak sahiptir. Bu iki ögenin özellikleri ve durumları, bir bütün olarak 'insan olarak Ben'in' özellikleridir (a.g.e., 99-100).

Diğer yandan elbette Husserl için psişik olanın bir önceliği vardır ve Ego kavramını da özsel olarak belirleyen o olduğunu görmek kolaydır, çünkü ruh ayrıldığında ve geriye ölü madde kaldığında 'insan olarak Ben'e' ilişkin bir şey kalmamaktadır. Husserl bu birlikten ayrılanın ruh olduğunu, Beden olmadığını düşünür, çünkü hayaletin bile hayalet olarak bir Bedeni olmak zorundadır. Elbette bu beden aktüel, maddi bir beden olmayacaktır, çünkü görünen maddesellik bir yanılsamadır, ona bağlı olarak da ruh ve tüm hayalet de öyledir (a.g.e., 100). Yine de Beden öldüğünde geriye ruhun kaldığından söz etmek de problematik olabilir. Ruhun var olmaya devam ettiğine inansak dahi, Bedensiz bir ruhun 'insan olarak Ben' olmaya devam etmesini beklemek de mümkün olmayacaktır.

İnsanın doğada bir insan varlığı olabilmesinin sebebi, Bedenin uzamsal doğada maddi bir şey olmasıdır. Psişik gerçeklik Husserl'e göre psikofiziksel bağlılıkları yoluyla bir gerçeklik olarak kurulur. Ruhun birliği, psişik yaşamın Bedenle birleştiği gerçek bir birliktir. Sonuç olarak ruh ve psişik doğa tartışmasının Husserl'i getirdiği nokta, ruh ve Bedenin birliğidir.

"İkinci bir gerçeklik türü olarak maddi doğanın karşısına koymamız gereken şey, 'ruh' değil; Beden ve ruhun somut birliğidir, yani insan veya canlı öznedir" (a.g.e., 146).

Husserl açısından *psükhe*, Bedene, dolayısıyla da fiziksel doğaya ve onun pek çok ilişkisine dayanır (a.g.e., 142). İnsan-özne olarak doğrudan deneyimsel bir kavrayışla bize verilen şey, insan-Beden ile aynı şeydir, yani tinsel bireyselliği, entelektüel ve pratik yetileri, karakteri, duyarlılığı olan insandır, insan-kışidir. Bu Ego, kesinlikle Bedenine bağlı olarak kavranır. Bu nedenle de Ego, fiziksel doğanın geri kalanına bağlıdır (a.g.e., 147).

Zihni veya akli yücelten Batı metafiziğinin, yücelttiği varlığın yani psişik bir yaşamın ifadesi olan Bedeni salt maddi bir şey statüsüne indirgemesi sorunsaldır. Mutlak biçimde fiziksel şey kategorisinde yer alan masa, sandalye benzeri cisimlerin böylesi bir psişik yaşamın göstergesi olmadığı açıktır. Şüphesiz, insan Bedeninin maddiliğinin, bu tür varlıklarla aynı türden bir maddesellik olmadığını ifade etmek kaçınılmazdır.

Husserl, ruhta meydana gelen her şeyin Bedende belirli bir lokalizasyona sahip olduğunu iddia eder. Beden, tüm 'bilinç fonksiyonlarında' içerilir. Tamamen farklı gruplara ait duyular, 'duyusal' hisler, haz, acı duyuları, tüm Bedeni saran sağlık duyumu, 'bedensel rahatsızlığın' genel hastalık duyumu gibi durumların da Bedende bir lokalizasyonu vardır. Tüm duyuların, arzu, istek, irade gibi her şeyin doğrudan Bedenle ilişkisi ve Bedensel lokalizasyonları bulunur. Her insan varlığının belirli tikel bir Bedeni vardır, bu da, öznel bir nesnellik olarak 'sadece madde olan bedenden farklıdır. İnsan varlığının tüm bilinci, belirli bir anlamda, maddi tözü (*hyletic substrate*) aracılığıyla Bedene bağlıdır (a.g.e., 160).

Bu anlamda Husserl, Bedenin ruh ile iç içe geçtiğini söyler. Duyu organlarına ve Bedene bağlı olarak kavranan, başka bir deyişle Bedenin lokalize edilmiş alanı olarak kavranan şey, bilincin temelini oluşturur ve psişik Ego ve ruh olarak bilincin birliğinin kavranmasını sağlar. Egonun veya ruhun bir Bedene "sahip olduğunu" söylemek, sadece maddi süreçleri aracılığıyla 'bilinçli olaylar' için gerçek ön koşulları sunan bir fiziksel-maddi şeyin var olduğu veya hatta aksine, bilinç akışı içinde bilinçli olaylara bağımlılığın olduğu anlamına gelmez. Nedensellik, aslında gerçekliğe aittir ve bilinçli olaylar gerçekliğe sadece psişik durumlar veya psişik Egonun durumları olarak katılır. Ruh ve psişik Ego Bedene "sahiptir"; belirli bir doğası olan maddi bir şey vardır ama bu sadece maddi bir şey değil, Bedendir. Duyuların lokalizasyonu, hislerin hareketlendiricisi, duyu organları kompleksi, şeylerin tüm algısının fenomenal portresi ve karşı kutbu olarak bu maddi şey, ruhun ve egonun gerçek verilmişliğinin temel bir bileşenini oluşturur (a.g.e., 164-5).

'İçeriden', 'içsel tavırdan' Bedene baktığımızda, öznenin, dış dünyayı kendisi aracılığıyla deneyimlediği özgürce hareket eden bir organ buluruz. Beden, duyuların taşıyıcısıdır ve psişik yaşamla iç içe geçmiş olarak ruhla somut bir birlik oluşturur. 'Dışarıdan', 'dışsal tavırdan' Bedene baktığımızda ise kendisini *sui generis* (başkasında bulunmayan) bir gerçeklik olarak sunar. Bir yandan, uzamsal dünyanın kendisi etrafında şekillendiği merkez ve gerçek dış dünyayla nedensel ilişki içinde olan bir

varlık olarak maddi dünya ile öznel alan arasına yerleşmiş bir şeydir, diğer yandan ise dış dünya ile Bedensel-psişik özne arasındaki nedensel ilişkilerin koşullu ilişkilere dönüştüğü bir 'dönüm noktasıdır'. Bu sayede Beden, bu özneye ait olur ve hem psişik, hem de Bedensel özellikleri ona bağlı hale gelir. Dışsal olarak kurulan Beden ile içsel olarak kurulan Beden birlikte var olurlar (a.g.e., 168-9). Bu nokta ileriki bölümlerde betimlenecek olan çifte duyum teorisinin merkezinde yer alır ve benin, ötekiyle ilişkisi meselesinde temel bir rol oynar.

Bedenim, beden olarak bana bitişiktir, ancak Beden olarak değildir. Elime çarpan bir şey Bedenime yani 'bana' çarpar. Elimdeki sızıda benim canım acır. Bu sızı Bedenim aracılığıyla bana hoş olmayan bir durum olarak görünürken, içinde bulunduğum odanın sıcaklığı yine Bedenim aracılığıyla akar ve bana hoş gelir. Ego; haz ve acının, 'eylemlerin' öznesidir (a.g.e., 329-30).

Husserl, ruhun vücut bulmasının kişisel olduğunu, bu nedenle de kişinin öz-Bedeninin deneyimini ima ettiğini düşünür. Bu deneyim uzam-zamansal dünyanın parçası olmadığı için nesnel değildir. Ancak yine de bu deneyimin görülür izlerini dünyada bulmak mümkündür. Çünkü ruh da, Bedenle birlikte yer kaplar.

Husserl Bedenin Ego-benzeri bir yapı olduğunu ifade eder. Çünkü Beden genel olarak bir 'şey' değil, aslında tinin ifadesi ve tinin organıdır. Öznel olan her şey ve Ego-benzeri her şey tin tarafında yer alır (bu taraf, Bedende ifade bulur), oysa Bedenin Ego-benzeri adını alabilmesi sadece tini canlandırması ile mümkündür, ancak bu canlandırma sayesinde, Bedenin durumları ve özellikleri Ego-benzeri adını, 'benim' niteliklerim halini alır ve öznel olur. Canlandırmanın bu özel niteliği, Bedensel olanı açıklayan şeydir. Bu nedenle Bedensel olan en başta bile fenomenal olarak ruhun taşıyıcısı değildir. "İnsan" denen bütüncül algının birliği içinde 'empatiyle' Bedene atfedilen ruh, bu bedenle gerçekten birleştirilmiş olarak kavranır, böylece Bedensel olayların 'bu' insan özneye ait olarak, yani 'benim' olarak anlaşılması doğaldır (a.g.e., 102).

Tıpkı Nesnelere Ego için Nesne olması gibi, Beden de zaten ona özel değerini veren ben olduğum için somut anlamda benim Bedenimdir. Sonuç olarak Husserl, Bedenin özel konumunun Egonun bir lütfu olduğunu söyler. Ancak burada Egonun keyfiliğine gönderimde bulunulmamaktadır. Husserl bu ifadeyi Bedenin, Ego-benzeri sezginin yardımıyla aydınlatılması anlamında kullanır. Böylece kökensel ve özel öznellik olarak 'özgür' Egoyu; dikkat eden, düşünen, yargılayan, değerlendiren, aktif olan ve konum alan Egoyu buluruz (a.g.e., 224).

Diğer şeylerle karşılaştırıldığında Bedenin duyuların taşıyıcısı, özgür eylem organı, uzamsal yönelim merkezi olmak bakımından özel bir yeri vardır, bu anlamda Beden Husserl için 'öznel'dir'. Şeylerin kendilerinde bir bireysellikleri bulunmamaktadır. Ancak zihin motive olur, konum alır ve motivasyonlarına 'kendisinden' sahiptir. Ego, sadece dünyada belirli bir yerde bulunduğu için bireyselliğe sahip değildir; verilmiş her *cogitatio*'nun Egosu mutlak bir bireyselleşmeye sahiptir. Ego, boş bir kutup değildir, alışkanlıkların taşıyıcısıdır ve bireysel bir tarihi olduğunu ima eder. Bilinç akışındaki yaşanmış deneyimlerin mutlak biçimde kendine ait olan bir özü vardır ve bireyselleşmelerini kendi içlerinde taşırlar (a.g.e., 313).

Nesnel şeysellik fizikalist anlamda belirlenmiştir, ancak 'bu' olarak belirlenmesi sadece bilinç veya bilinçli özne ile mümkündür. Tüm belirleme şimdi ve burada olan özneye gönderimde bulunur. Kökensel olarak eşsiz ve bireysel olan, Husserl için en nihayetinde bilinçtir. Tüm diğer bireysellikler birer görünüştür ve bu özelliklerini özne vasıtasıyla kazanırlar. Zihinler ise görünüş birlikleri değil, bilincin mutlak ilişkilerinin birlikleridir (a.g.e., 315). Ego, algısal aktiviteleri gerçekleştirir ve Bedensel aktiviteler de Husserl için bu alana aittir (a.g.e., 323).

2. Çifte Duyum Teorisi: Dokunma-Dokunulma Duyumları

Husserl duydu deneyimleri arasında dokunmaya ayrıcalıklı bir konum verir ve dokunmanın Bedenselliğin gerçek statüsünün kavranmasının aracı olduğunu düşünür. Dokunma deneyiminin çift yönlü bir doğası vardır ve bu ikili yapı Bedenin aynı anda hem nesne, hem de özne olduğunu göstermektedir. Dokunmanın çift yönlü etkisini temele alan çifte duyum öğretisi Husserl'in Beden anlayışının en önemli unsurudur ve Merleau-Ponty ile Sartre'in eleştirilerine hedef olmuştur.

Eğer masaya dokunursam, masaya ait olarak kavranan görünüşler dizisi ile karşılaşırım. Elim masanın üzerinde kaydığında, masanın sertliğini, pürüzsüzlüğünü ve yer kaplamasını algıları. Aynı zamanda dikkatimi bir refleksiyon türü olarak farklı bir yöne çevirmem de mümkündür, böylece masanın özellikleriyle ilgilenmek yerine, dokunan eli tematize ederim ve o zaman, elin nesnel özellikleri olmayan, ancak yine de elde lokalize olan ve deneyimleyen bir organ olarak onun işlevini gösteren basınç ve hareketin farkına varırım. Bir ve aynı duyum, hem deneyimlenen nesnenin görünüşü olarak, hem de onunla ilişkili olarak deneyimleyen Bedensel parçada lokalize olmuş duyumsama olmak üzere iki farklı biçimde yorumlanabilir. Bu ikili yapıyı göstermek için

Husserl *Empfindung* (dokunma) ve *Empfindnis* (elde lokalize olan yer) terimlerini kullanır. Yine Husserl dokunulan nesne ile dokunan elin tam olarak aynı şekilde görünmediğinin de farkındadır. Lokalize duyumun kurulması, maddi bir nesnenin özelliklerinin kurulması türünden değildir. Husserl'in de belirttiği gibi dokunma duyumları, sanki organik dokunun bir parçasıymış gibi deri içinde yer almamaktadır (Zahavi, 2003: 102). Bu deneyim Husserl sonrasında ciddi bir biçimde tartışılmaya devam eder, çünkü dokunmada yaşanan çifte duyum Bedenin fizikseliği ile şeylerin fizikseliğinin ortaklığının ve farkının ontolojik boyutu olarak ayırıcıdır. Birbirine dokunan ellerimin algısında, yan yana dizilmiş iki nesnenin algısında olduğu gibi iki duyum deneyimlemem söz konusu değildir. Burada iki elin “dokunan” ve dokunulan” rollerinin değiş-tokuş edebilecekleri bir düzenle karşılaşırız. Bizi öteki deneyimine bağlayacak olan da, bu tersine çevrilebilirlik ilişkisidir.

Empfindnis aslında tamamen elin maddi bir özelliği değil, fakat tam da vücut bulmuş öznelğin kendisi olarak deneyimlenmektedir. O halde, bir ve aynı duyumun iki farklı biçimde yorumlanabileceğini söylemektense, duyumun iki farklı boyutu olduğunu söylemek daha uygundur, böylece hissetme ile hissedilen arasında bir ayırım ortaya çıkar. Lokalizasyon yani, duyumların belirli Bedensel parçalara ait olarak yorumlanması sırasında, kinestezik duyum, Bedenin görsel olarak algılanan hareketine eşlik eder. Bu hareket, hem iradi yönelmenin, hem de uzamdaki basit bir hareketin göstergesi şeklinde yorumlanabilir. Elim masaya dokunduğunda ve dikkatimi tam da bu dokunma eylemine verdiğimde, *deneyimlenmiş* bir organın değil, fakat *deneyimleyen* bir organın bilincinde olurum. Yine de bu, Beden kendini nesneleştirdiği an, yani elim diğer elime dokunduğunda değişir. Bu nedenle Husserl, Bedenin kendine özgü çift yanlılığını vurgularken endişelidir. Benim Bedenim hem iradi bir yapı ve hissetme boyutu olarak içsel bir şekilde hem de aynı zamanda görsel ve dokunsal olarak görünen dışsal bir şey olarak verilir. Her iki durumda da, ben kendi Bedenimle karşı karşıyayım. Sağ elimle, sol elime dokunduğumda dokunan el, dokunulan elin yüzeyini hisseder. Ancak dokunulan sol el, basitçe bir nesne olarak verilmez, çünkü dokunmanın kendisini hissetmektedir (a.g.e., 103).

Husserl'e göre dokunulan el bu deneyimden yoksun olsaydı, Bedensel bir öz verilmişliği de olmazdı ve *benim* elim olarak hissedilmezdi. (Kolunu yastık olarak kullanıp uyuyan bir kimse, hissiz bir kol ile uyanmanın ne kadar tuhaf bir deneyim olduğunu bilir. Uyuşan kol dokunulunca tepki vermez ve adeta başka birinin kolu gibidir). Kişinin kendi Bedenine ve cansız nesnelere veya başka Bedenler de dâhil, başka her şeye dokunması arasındaki temel fark, kendi Bedenine dokunma

deneyiminin “çifte duyum” içermesidir. Husserl aynı zamanda Bedenin farklı parçaları arasında yer alan Bedensel bir refleksiyondan da söz eder. Burada önemli olan nokta şudur; dokunan ile dokunulan el tersine çevrilebilirdir. Çünkü dokunan el aynı zamanda dokunulandır ve dokunulan el de dokunandır. İçselliğin ve dışsallığın aynı şeyin farklı iki gösterimi olduğunu kanıtlayan da bu ‘tersine çevrilebilirlik’ ilkesidir. Çifte duyum fenomeni, elin dokunma ve dokunulma rollerinin değiştirilebildiğini gösterir. Bu da bize, Bedenin ikili yapısının deneyimini sağlar. İki farklı biçimde görünen aslında dokunma ve dokunulma olarak yer değiştirebilen aynı eldir. Böylece, Bedensel öz verilmişliğim, benim kendi dışsallığımla karşılaşmamı sağlar. Husserl için bu deneyim, öz kavrayışın yabancılaşmış bir sıçrama tahtası olarak hizmet ederek empati için belirleyici bir olgu olur. Böylece, Bedenin eşsiz özne-nesne statüsü, çifte duyumu karakterize eden “kendilik” ile “başkalık” arasındaki karşılıklı etkileşim, öteki vücut bulmuş özneleri deneyimlememi sağlar (a.g.e., 104).

Sol elimle sağ elime dokunduğumda, Ötekinin beni deneyimleme ve benim de Ötekini deneyimleme tarzımı öngören bir biçimde kendimi deneyimlerim. Husserl’in, toplumsallık olanağının, Bedenin intersübjektivitesini varsaydığını iddia ederken gönderimde bulunduğu şey budur. (Bir sonraki bölümde bunu detaylı bir şekilde inceleyeceğiz). Dokunulmuş veya görülmüş Bedenin dünyadaki nesnelere yer kaplama, katılık, yumuşaklık vs. gibi pek çok ortak özelliği olsa da, Bedenin dokunsal ve kinestezik duyular için lokalizasyon alanı olarak, bütünüyle sıradan nesnelere farklı olduğunu vurgulamak çok önemlidir. Bu farkın Husserl için dokunma deneyiminde ortaya çıktığı açıktır.

Bedene ilişkin bu söylenenler Bedenin nesneleştirilmesini içerse de, özneliliğinin bütünüyle askıya alınması demek değildir; çünkü dokunulan el, dokunmayı hisseder. Bu, kişinin kendi Bedenine bütünüyle sadece bir nesne olarak bakamayacağı anlamına gelmez; ancak Husserl’e göre bu anlayışa doğrudan ulaşmak da mümkün değildir: Bu sadece öteki bir öznenin benim Bedenime ilişkin algısı ile gerçekleşebilir (ki bazı açılardan bu, benimkinden daha yüksektir). Örneğin; boynumun ve gözlerimin görsel olarak kavranması söz konusu olduğunda ve bu perspektifi kendime mal etmem yoluyla, kendi Bedenime yönelik soyutlayıcı ve maddeleştirici bir bakışım olabilir. Ona, nedensel bir ağ tarafından belirlenmiş ve bu ağ içinde konumlanmış diğer nesnelere arasında bir nesne olarak bakabilirim. Husserl bazen, bir tarafta uzamsal nesnelere kurulması ile diğer tarafta da kendi Bedeninin kurulması arasında karşılıklı bir bağımlılıktan söz eder. Nesnelere keşfi ve kurulması eş zamanlı bir öz keşif ve öz kurulmayı ima eder. Bu, Bedenimizi yaşama biçimimizin bir nesne-yönelimselliği

olduğunu söylemek demek değildir, ama bu sadece, kendine-verilmiş olan bir yönelimsellik tarafından karakterize edilen vücut bulmuş bir öznelliktir. Beden, sonrasında dünyayı keşfetmek için öncelikle bizim için verilmiş değildir, aksine, dünya bize Bedensel olarak kavranmış olarak verilir. Ve Beden, ancak dünyanın bu keşfinde bize açık hale gelir. Kendi Bedenimizin farkına vararak, algısal nesnelere farkına varırız ve bu ikisinin nasıl etkileşim içinde olduklarını kavrarız. O halde fiziksel nesnelere, tematik olsun veya olmasın, ona eşlik eden bir Bedensel öz farkındalık olmadan algılamamız mümkün değildir. Ancak tersi de aynı derecede doğrudur: Beden, sadece başka bir şeyle ilişkili olduğunda ya da Öteki olarak kendisiyle ilişkilendiğinde kendisine görünürdür. Yaşayan Bedeni algılarız, ancak onunla birlikte aynı zamanda, onun “aracılığıyla” algılanan, şeyleri de algılamaktayızdır. Bu karşılıklı ilişki en çok dokunsal alanda açıktır. El, dokunulan olmadan dokunamaz ve kendine verilemez. Yani, dokunma ile dokunulan aynı süreç içinde kururlar. Ve bu genel olarak tüm bir duyarlılık için geçerlidir. Öznellik ve dünya birbirlerine bağlıdır (a.g.e., 105).

Her deneyimin hem ego, hem de ego-olmayan şeklinde iki boyutu vardır. Bu iki taraf ayırt edilebilir, ancak birbirinden ayıramazlar: Ego, ona yabancı olandan ayıramazdır. Merleau-Ponty'nin de işaret gibi öznellik özsel olarak yönelimseldir ve ister dünyevi varlıklar, ister Öteki olsun kendisi gibi olmayana açık olma halidir ve bu açıklık içinde kendisini kendisine açık hale getirir. *Cogito*'nun açığa vurduğu şey, sonuç olarak kapalı bir içkinlik ya da salt içsel bir kendine mevcudiyet değil, fakat başkılığa açıklıktır, dışarıya doğru açılma harekettir ve daimi bir kendini aşmadır. Dünyada mevcut olmakla, kendimize veriliriz ve kendimize verilerek, dünyanın bilincinde olabiliriz. Böylece, insan varlığının bütün bilinci belirli bir anlamda, *hyletik* tözü aracılığıyla yaşayan Bedene bağlıdır (a.g.e., 106).

O halde Husserl'in beden analizi salt bölgesel-ontolojik bir inceleme değildir. Aksine burada, öznellik ve dünya arasındaki ilişkiye dair daha temel bir kavrayış için geniş içerimleri olan transandantal felsefi bir inceleme gerçekleştirilir. Dokunsallığın doğası, tüm diğer duylardan farklıdır. Çünkü dokunma bütün varlığımıza katılır. Husserl için diğer duylarımızı kaybetmek kendimize ilişkin bir özelliği kaybetmek demektir, ancak dokunmayı kaybetmek ölmek anlamına gelir, çünkü dokunma olmadan var olamayız. Dokunma, diğer duylardaki gibi sadece tek bir açıdan değil, dünyayı tüm varlığımızın içinde deneyimlememizi sağlar. Husserl için de, dokunma sadece herhangi bir duyu değildir, dokunma algılamadır ve dokunmayla hissedilen herhangi bir nesnenin görünüşüne sahip oluruz. Beden, hem özne hem de nesne olarak dokunma eyleminin bütünlüğü bir parçasıdır. O halde dokunmada her ikisi için de özel bir durum

söz konusudur. Dokunma deneyimi *leib*'ın çift yönlü olarak kurulduğu ve böylece *körper*'den farkını ortaya koyar. Husserl ruhun, Beden aracılığıyla kurulduğunu ifade eder. Algıladığımız her şey duyularımız aracılığıyla göründükleri için bizim dünyaya açılan penceremizdir ve Beden ile ruh arasındaki bağlantı noktasıdır. Dokunma sırasında ruh, Beden aracılığıyla kurulur. Bedenin *körper* ile sınırlı kalmaması ve canlı olmak için ruha ihtiyacı vardır. Dokunma, ruhun Beden içinde canlı olmasını ve eylemesini sağlayan şeydir.

Başka bir nesneye dokunarak Bedenimi “duyarlı bir nesne” olarak deneyimlerim. Dışsal nesnenin dokunsal özelliklerini temsil ederken, dokunma aynı zamanda Bedenin kendisinin de dokunsal deneyimini içerir. Bu Bedensel duyum, Bedenin dokunduğu yerde, örneğin parmak uçlarımda hissedilir. Sadece dokunduğum kağıdın pürüzsüzlüğünü değil, onun üzerinde gezen parmaklarımda basıncı da hissederim. O halde duyum, Bedensel olarak lokalize olur ve aynı anda hissedilen nesne ve hisseden Beden olmak üzere iki şeyi birden kurar. Dokunsal duyumun çift yönlülüğü, nesnenin dokunsal özelliklerini temsil ederken, aynı anda Bedenin duyarlı bir organ olarak deneyimlenmesini de sağlar, Husserl burada ikili bir tam algı olduğunu ifade eder (*Doppelauffassung*). Dokunsal duyum doğrudan hisseden organda lokalize olur, çünkü aynı duyum iki farklı tam algı şeklinde işlev yapar. Öteki duyularda bu çifte duyum yoktur. Tüm öteki duyuların oluşması öncelikle dokunma tarafından Bedenin önceden kurulması ile mümkün olur. Örneğin kinestezik duyularım Bedenimde lokalize olur ve ben öznel bir biçimde kinestezik duyumum kaslardaki gerilim olarak deneyimlerim. Kinestezik duyumum, bu gerilimi hissettiğim yerdedir. O halde kinestezik duyular, gerilimin lokalize olmuş dokunsal duyularıyla bu bağ sayesinde Bedensel hareket duyumum haline gelirler. Dokunsallık, bu nedenle, Bedenimin özgürce hareket edebilen bir organ olarak deneyimlenmesinde kurucu faktördür. Kendimi bir şeye dokunurken veya hareket ederken hissettiğim gibi, bakarken veya dinlerken hissedemem. Beden kendisini görsel veya işitsel olarak Beden olarak kuramaz. Kulaklarım, gözlerim elbette Bedenimin parçalarıdır, çünkü onlara da dokunabilirim. Duyarlı Beden elbette bilinç nesnesidir, çünkü her zaman dışsal bir nesne duyu deneyimi yoluyla verildiğinde onu da deneyimlerim. Dışsal nesnelere temsil eden duyularını lokalize ettiğimde Bedenimin duyumsadığının farkındayım. Yine de, duyumsayan bir nesne, özel bir nesnedir. Duyum Husserl'e göre bilinçli bir süreçtir, o halde bilincin kendisi Bedenseldir, çünkü öznel biçimde deneyimlenen duyular, Bedenin içinde ve üzerinde lokalize olurlar. Eğer öyleyse Beden basitçe bir bilinç nesnesi değil, fakat onun kurucu bir ögesidir de. Böyle özel bir nesne, aynı zamanda

“öznel bir nesnedir”. O halde öznel bilinç, düalist bir yaklaşımla salt psişik bir süreç olarak anlaşılabilir, aynı şekilde Beden de salt maddi bir nesne olarak yorumlanamaz. Bilinçli özne, Bedensel bir kişidir. Benim duyarlı Beden deneyimim, bir tür öz deneyimdir, başka bir deyişle Bedenimi öznel olmayan dışsal bir nesne olarak nesneleştiremem (Reynaert, 2014).

Husserl'e göre Beden lokalize olmuş duyuların taşıyıcısıdır. Bu nedenle uzamsal-şeyssel Nesnelere tüm deneyimde, deneyimleyen öznenin algısal organı olarak 'Beden' içerilir. Husserl, bu Bedenselliğin kurulmasını inceler. Burada Husserl, uzamsal olarak deneyimlenen bedenin, Beden aracılığıyla algılanan özel durumunu ele alır. Bu beden, Bedensel Bedenin kendisidir. (Burada Bedenden hem beden, hem de Bedensel Beden olarak söz ettiği gözden kaçırılmamalıdır) Husserl burada görme ile dokunma duyuları arasındaki farka dikkat çeker. Sağ elimle sol elime dokunduğumda, dokunma-görünüşlerine sahip olurum, başka bir deyişle sadece hissetmem, fakat aynı zamanda belirli bir formu olan yumuşak ve pürüzsüz elin görünüşlerine de sahip olurum ve onları algılarımla. Nesneye yani sol ele ait olarak Nesneleştirdiğim bu özellikler aslında sağ ele aittir. Ancak sol ele dokunduğumda onun içinde de, onda lokalize olmuş bir dokunma duyuları dizisini bulurum. Sol eli bu duyulardan soyutlarsam, fiziksel bir şey hakkında konuşuyorum olurum. Ama eğer bu duyuları dâhil edersem, bu, fiziksel şeyi daha da zenginleştirmek anlamına gelmez, daha ziyade onu, benim Bedenim haline getirir ve hissettiğine dikkati çeker. Dokunma-duyuları, dokunulan el üzerinde dokunulduğu noktalarda ortaya çıkan Nesnel uzamsal konuma aittirler. Dokunan el, hem bir şey olarak görünür, hem de dokunduğu yerde kendi bedensel yüzeyi üzerinde dokunma-duyularına sahiptir (*Id. II*, 152).

Benzer şekilde eğer dışsal bedenler tarafından elin üzerine baskı yapılırsa, itilirse, acıtılırsa, dokunulur veya çimdiklenirse ya da el, dışsal bedenlere dokunursa acının temas duyumuna sahip olur. Eğer tüm bunlar kişinin kendi Bedeninin bir başka parçası tarafından gerçekleştirilirse, o zaman duyum, Bedenin her iki parçası için de ikiye katlanır. Çünkü Husserl'e göre her biri diğeri üzerinde eylediği ve ona dokunduğu için, her ikisi de hem dışsal bir şey, hem de aynı zamanda Beden olurlar. Bu nedenle üretilen her duyumun kendi lokalizasyonu vardır, başka bir deyişle, görünen Bedensellik üzerinde sahip oldukları yer aracılığıyla ayırt edilirler ve fenomenal olarak ona aittirler. Husserl'in Beden görüşünü şekillendiren nokta da burasıdır. Çünkü Bedenin sahip olduğu bu “çifte duyum”, onun kökensel olarak iki farklı şekilde kurulduğunu gösterir: Beden hem fiziksel bir şey, yani madde olarak kurulur; renk, yumuşaklık, pürüzsüzlük gibi özelliklere sahip, yer kaplayan maddi bir şeydir. Hem de

kendimi onun içinde ve üzerinde bulurum, onun 'üzerinde' ve 'içinde' hissederim. Elin tersindeki sıcaklığı, ayaktaki soğukluğu, parmak uçlarındaki dokunma duyularını, daha büyük Bedensel bölgelerdeki basıncı ve giysilerimin neden olduğu etkiyi hissederim. Parmaklarımı hareket ettirerek, hareket duyularına sahip olurum. Elimi masanın üzerine koyduğumda masanın soğukluğunu, katılığını, pürüzsüzlüğünü duyumsarım, masanın üzerinde elimi gezdirdiğimde onun şeysel belirlemelerini deneyimlerim. Aynı zamanda herhangi bir anda dikkatimi elime yöneltebilir ve elimde dokunma-duyularını, soğukluk ve pürüzsüzlük duyularını bulabilirim. Elimin içinde, deneyimlenen harekete paralel olarak, hareket duyularını hissederim. Bir şeyi kaldırarak ağırlığını deneyimlerim ama aynı zamanda Bedenimde lokalize olmuş ağırlık duyumuna da sahibimdir. Bu nedenle Bedenimin, öteki maddi şeylerle fiziksel ilişkilere girmesi (itme, çarpma, vurma), genel olarak sadece Bedenle ve şeylerle ilişkili fiziksel durumların deneyimini değil, fakat aynı zamanda, 'hissetme' dediğimiz Bedensel durumları da sağlamaktadır. Husserl için bu tür bir deneyim, "sadece" fiziksel olan şeylerde bulunmamaktadır (a.g.e., 153).

Lokalize olmuş duyular Bedenin özellikleridir, ancak "fiziksel bir şey olarak beden" özellikleri değildir, diğer yandan Husserl bunların yine de şeyin, Bedenin etkisel-özellikleri olduğunu ifade eder. Bu özellikler Bedene dokunulan yerde ve dokunulduğu zaman ortaya çıkarlar ve dokunma burada fiziksel bir duruma gönderimde bulunur. İki cansız şey de birbirlerine dokunabilir, ancak Bedenin dokunması, yine Bedenin üzerinde veya içinde duyuma sebep olur (a.g.e., 154).

Husserl'e göre dokunsal ve görsel alan arasında fark vardır. Dokunsal alanda, dokunsal olarak kurulmuş dışsal Nesnenin varlığının yanında yine dokunsal olarak kurulmuş ikinci bir Nesne daha vardır; o da Bedendir. Dokunmanın çifte duyumlu deneyiminde Husserl dokunan parmakların yanında, dokunan parmaklara dokunan diğer parmakların varlığından bahseder. Burada iki yönlü bir kavrayış söz konusudur: Aynı dokunma duyusu hem 'dışsal' Nesnenin özelliği olarak, hem de Nesne olarak Bedenin duyumu olarak kavranır. Bedenin bir parçasının, diğer parçası için dışsal bir Nesne olduğu böyle bir durumda (her parçanın kendi duyumu vardır) çifte duyuma sahip oluruz ve her Bedensel parçanın fiziksel nesne olarak kavranışı söz konusu olur. Fakat sadece görsel olarak kurulmuş Nesnede böyle bir durumdan bahsetmek olanaklı değildir. Çoğu zaman gözün, bakışını nesne üzerinde gezdirmesi, bir tür dokunma olarak düşünülür, ancak durum bundan farklıdır. Çünkü göz, kişinin kendi görüşüne görünmezdir. Duyuların gözde lokalize oluşu ile dokunmada lokalize oluşu aynı şey değildir. Bu nedenle görmede çifte duyumdan söz etmek mümkün değildir. Bedenime

dokunma biçimim ile onu görme biçimimin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Görülen Beden olarak adlandırdığım şey, görülen şeyi görmek demek değildir. Ancak Bedenimin, Bedenime dokunması demek, dokunulananın dokunmasıdır. Husserl aynada gördüğüm gözün de dokunma deneyimine benzemediğini ifade eder. Çünkü aynadaki göz, görme olarak gören göz değildir. Husserl'e göre aynada gördüğüm göz, dolaylı bir şekilde empatiyle, dokunduğum 'bir şey' olarak gözümün ötekinde gördüğüm gözle aynı olduğu yargısıdır (a.g.e., 155).

Gördüğüm her şey dokunsaldır, böylece Bedene gönderimde bulunur, ancak görünürlük için aynı şey söz konusu değildir. Tek duyusu görme olan bir özne, görünen bir Bedene sahip olamaz. Kinestezik motivasyonlarla (ki bunları da Bedensel olarak kavrayamayacaktır) bu özne, şeylerin görünüşlerine sahip olabilir, ancak kendi Bedenini göremeyecektir, çünkü Bedenin özsel özelliği onda bulunmayacaktır. Kinestezik süreçlere paralel giden özgür Bedensel hareketleri, onu bir Beden haline getirmeye yetmez. Bu durumda Beden maddi bir şey olurken, Egonun da maddi bir şeyi hareket ettirdiğini söylemek zorunda kalırdık. Husserl'e göre Beden kökensel olarak sadece dokunsallıkta ve dokunma duyumu ile lokalize olmuş her şeyde kurulur. Beden, başka her şey gibi görülebilirdir, ancak bir Beden haline sadece dokunma duyumu ile gelir (a.g.e., 158).

Böylece Husserl Bedenin hem Beden, hem de maddi beden olarak kurulduğunu göstermiş olur. Husserl, Bedenin öteki maddi şeylere karşı biçimde maddi bir şey olarak kurulduğundan da söz eder. Beden, bir şeydir ancak özel bir türden şeydir, ki bu da, onun öteki şeyler gibi doğanın bir parçası olmasını engeller.

Husserl *Ideen III*'te de dokunsal duyuların lokalizasyonundan söz eder. Bu anlamda canlı organizma (somatik) yani ruha (*Psükhe*) sahip varlığın içinde maddi parçaların olduğuna dikkat çeker. Canlı organizma aracılığıyla şeyleri görünüşler olarak algılayız ve kendimizin de insan varlığı olarak şeyleri canlı organizmamız aracılığıyla algılayan Ego olarak bilincindeyizdir. Canlı organizma dokunsal duyuların yerini belirler, yani lokalizasyon yetisine sahiptir. Her Egonun duyu-evreni canlı organizma ve 'duyu organı' adı verilen parçalarıyla ilişki kurar ve böylece maddi olmayan bir canlı organizma haline gelir (4-9). Dokunsal ve görsel duyular, canlı organizmanın kurulmasında farklı kurucu düzenlere aittirler ve aynı rolü oynamazlar. Sadece gözleri olan bir öznenin görünen canlı organizması olamaz, ancak dokunsallığı olan canlı bir organizması olabilir. Sadece görme yetisine sahip olan organizmanın kendi canlı organizmasını gördüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü bu görülmüş

organizmanın, öteki bir fiziksel nesneden ayırıcı bir özelliği yoktur. Hatta bu canlı organizmanın özgür hareketi dahi onu gerçek bir canlı organizma haline getiremez ve ona lokalizasyon yetisini veremez. Onda eksik olan şey, görsel canlı organizma üzerinde görsel içeriği lokalize etme olanağıdır, gözün gördüğü fiziksel şeyin hissedilmesine benzer şekilde gören gözü görme olanağı yoktur. Dokunma ise çift yönlü bir deneyimdir: Nesne hissedilir ve kinestezik duyularla motivasyon ilişkisi içinde dokunma-duyuları dizisi nesnenin pürüzsüzlüğü veya pürüzlü oluşu şeklinde uzamsal yer kaplama içinde bir kavrayış verir. Diğer yandan da hisseden el, aktüel biçimde mevcut olarak görünür. Örneğin; eli görmede veya elin diğer el tarafından hissedilmesinde 'aynı' dokunma duyumu yeni bir algıya uymaktadır (a.g.e., 110).

3. Anormal Deneyim

Bu noktaya kadar Bedenin normal koşullar altındaki deneyimlerinden söz ettik. Ancak elbette akla, bedenin sağlıklı olduğu ve normal şartlar altında bulunmadığı durumlarda duyu algısı sürecinde yaşananların Husserl'in Bedene verdiği rolün değerini azaltıp azaltmayacağı sorusu gelebilir. Bu nedenle Husserl'in anormal deneyime ilişkin görüşlerine de kısaca yer vermek faydalı olabilir.

Algı sürecinde bir ve aynı dünya bana her zaman aynı şekilde görünmez. Nesnelere bir ve aynı olsa da, değişen koşullara göre farklı şekillerde görünürler. Bedenimle ilişkili konumuna göre Nesne değişik görünümlere sahip olur. O halde görünüşü bedensel koşullar belirlemektedir. Örneğin; gözün güneş ışığında görmesi gibi bazı koşullar normaldir, bu koşullar altında renk görünüşünü etkileyecek başka durumlar olmadığında ulaşılan 'optimum' renk, rengin kendisi sayılır. Ancak normal deneyim koşullarının dışında başka bazı durumlar görünüşte farklılıklara yol açar. Örneğin göz ile görülen nesne arasına bir başka nesne konulduğunda, normal görünüşte değişiklik olur. Bu durumda Husserl Nesnenin aynı şey olduğunu, ancak farklı bir biçimde görüldüğünü, başka bir deyişle Nesne aynı kalırken, 'görünüş' tarzında bir değişiklik olduğunu söyler. Renkli bir gözlük takılarak etrafa bakıldığında her şey farklı algılanır, eğer bunun bilincinde değilsek her şeyin renkli olduğunu düşünmek durumunda kalırız. 'Yanlış' olarak nitelendirilen şey, algılanan nesnenin normal deneyim sistemi ile çelişkide olmasında ortaya çıkar. Bazı durumlarda bu çelişki, organ ile görülen şey arasına bir başka cismin konulmasından değil, organın kendisinde anormal bir değişiklik olmasından kaynaklanır. Parmağın üzerinde çıkan bir kabarcık ile şeylere dokunulduğunda, nesnenin tüm dokunsal özellikleri farklı algılanır.

Gözlerimizi şaşşı hale getirerek şeylere baktığımızda, görme alanımızda aynı cisimden iki tane olduğunu düşünürüz (*Id. II*, 64-6).

Doğanın özne tarafından kurulması ilk olarak normal biçimdedir. Doğa, Beden ile kurulur. Ancak bu normal deneyim, Bedenin ve şeylerin başka özelliklerinin deneyimine dair açık bir olanaklar ufku içinde gerçekleşir. Dünyanın ve Bedenin gerçekliği ilk olarak normal deneyim koşulları altında kurulsa da, bu gerçeklik anormal deneyim koşullarını da olanaklı kılacak biçimde kurulur. Peki, organda geri dönülmez hasarlar olduğunda Nesnelerin görünüşleri için ne söylenebilir? Örneğin gözler hasta olursa, başka bir organla görmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir durumda Nesnenin bir ve aynı kalmasını sağlayacak olan şey dokunma duyusudur. Gördüğüm ve dokunduğüm şey, şu an için görmesem bile hala aynıdır. Dokunma duyusu, Nesnenin kurulmasına yaptığı katkıdan dolayı ayrıcalıklıdır. Görme sürekli değilken, dokunma duyusu ile her zaman algısal dünyanın içinde kalmaya devam ederim, dokunma duyusu ile yolumu bulabilir, kavrayabilir ve bilebilirim. Buradan dokunma ve görme duyularının iki ayrı formu kurduğu sonucu çıkmamalıdır. Normal bir deneyimde görme ve dokunma ile kurulmuş iki şey bulunmaz, belli bir şekilde görme duyusuna görünen şey, paralel biçimde dokunma duyusu içinde dokunulmaya uygun şekilde görünmektedir (a.g.e., 72-5).

Santonin gibi maddelerin alınması Bedeni ve duyuları etkiler. Beden sarı bir gözlükten bakıyor gibi bir hale gelebilir, kısmen veya tamamen felçli olup anestezi durumuna da girebilir. Ancak burada önemli olan nokta, bu gibi durumların anormal olduğunu bilmemizdir. Bedenimin anormal koşullar altında olduğunu ve bunun da deneyimimi etkilediğini bilirim. Bu durumda görünüşlerin farklı biçimde kurulduğunu kavrarız. Sonuç olarak sadece fiziksel nedensellik ilişkileri olarak düşünülen algısal aktiviteler (dokunmanın, koklamanın salt fiziksel boyutu), Beden ve algılanan şeyler arasında bulunan sadece herhangi bir nedensel ilişki değil, belirli bir türden nedenselliklerdir. Beden, başka her şey gibi bir şey olarak sonsuz bir nedensellikler dizisini kabul eder. Bu nedenle eğer tipik olana karşı gelinirse, ondan psikofiziksel sonuçlar türetilmektedir. Uyarıcılar ve bedensel rahatsızlıklar duyuları, duysal hisleri, eğilimleri etkiler. Psişik bir durum da (acı, neşe) Bedensel süreçleri etkiler (a.g.e., 77-80).

Böylece Husserl deneyimin ufkunun, normalden farklı deneyimler olanağını da içerecek biçimde kurulduğunu iddia eder. Bu durumda ego her zaman hangi koşullar altında algıladığını ve algısında görünen şeyin gerçekte değişmeden kaldığını, fakat

sadece görünme tarzında bir değişiklik olduğunu bilebilir. Bu bağlamda, çelişki sadece yargı düzleminde ortaya çıkmaktadır. Organlarda kalıcı hasar meydana geldiğinde elbette zarar gören o organın sağladığı duyu algısının aynısının başka bir organ ile sağlanması mümkün değildir. Yine de böyle bir durumda Husserl'in, dokunma duyusunun nesnenin algılanmasının sürdürülmesini sağladığını belirtmesi, onun dokunmaya yaptığı vurguyu anlaşılır kılmaktadır. Bu nedenle Husserl'e göre dokunma duyusu dışındaki diğer duyuların zarar görmesi, kişi olarak egonun yaşamının devam etmesini sağlarken, dokunma duyusunun zarar görmesi kişi olarak egonun yaşamının kaybolmasına neden olmaktadır. Bu durum Husserl için ölmek anlamına gelir. Çünkü ancak dokunma sırasında ruh, Beden aracılığıyla kurulmaktadır.

C. ÖTEKİ VE İNTERSÜBJEKTİF DÜNYANIN OLANAĞI

Husserl'in beden analizinin ve özellikle de çifte duyum teorisinin, onun öteki ve solipsizm problemini aşmasında oldukça önemli bir rolü vardır. Vücut bulmuş öznelliğin taşıyıcısı olarak Beden, bizi öteki canlı bedenlere bağlar ve nasıl olup da ortak bir dünyada bir ve aynı nesnelere deneyimliyor olduğumuz sorusunun yanıtı bedensellikten geçer. Bu bağlamda Husserl'in ve Husserl sonrası fenomenolojinin solipsizm tartışmasında bedeni neden ayrıcalıklı bir yere koyduğunu görmek kolaydır. Dünyanın varlık anlamının ne olduğu sorusu bizi zorunlulukla Bedene, daha doğrusu ötekiyle paylaştığımız Bedenselliğe götürür ve kendi Bedenimizin çift yönlü doğası bizi ötekinin Bedenini deneyimlemeye zorlar.

1. Ötekinin Kuruluşunda Bedenin Rolü: Empati

Ötekinin varlığını kanıtlamak, Husserl'e yöneltilen solipsist iddialarına yanıt verilmesi açısından son derece önemlidir. Öteki öncelikle öteki bir zihin olarak değil, öteki bir beden olarak karşımıza çıktığı için, Ötekine ilişkin deneyimimiz öncelikle onun Bedenselliğine, yani vücut bulmuş bir özne olmasına bağlıdır. Bu noktada Husserl için 'empati' kavramı önemli bir rol oynar. Empatiyi, öncelikle bedenler arasında kurulan bir ilişki olarak anlamak gerekir.

Husserl, öteki Bedenlerin deneyiminde empatinin kurucu rolünden söz eder. Görülen Bedene, tıpkı benim kendi Bedenime ait olduğu gibi psişik bir yaşamın ait olduğunu empati ile bilirim (*Id. II*, 174). Her kişi, Bedeni ile uzamsal bir bağlam

içindedir, her Bedene ait olan bütüncül bir psişik yaşam vardır. Empati ile belirli ölçüde kavranan bu birlik, Husserl'e göre ruh ve Bedenin birliğidir. Eğer Beden hareket ederse, ruh da onunla birlikte hareket eder. Ruh ile Beden birdir, sanki ruh da 'varmış' gibi Bedenle birlikte eylemektedir. Ancak, ruh hiçbir yerde bulunmadığından Bedenle ilişkisi fiziksel bir bütünün parçası gibi değil, fonksiyonel bir ilişki olmak durumundadır. Bu birlik sayesinde psişik olan, uzam ve zamanda yer alabilir. Böylece öteki özneler bizim için 'orada' olurlar. Dış dünya bu şekilde öznelere verilmiş olur. Ötekileri kendimize benzer olarak deneyimleriz. Öteki Beden, herhangi bir Beden gibi hareket eder, dolayısıyla onunla birlik içinde, psişik yaşamıyla birlikte insanın 'kendisi' de hareket etmektedir. Böylece iki tarafı birleştiren Nesnel bir gerçekliğe ulaşılmış olurum. Bu gerçeklik ile kendi Egom ve onu çevreleyen dünya arasında bir analogi kurarım, böylece 'öznellikleriyle', duyu verileriyle, değişen görünüşleriyle ve onun içinde ortaya çıkan görünüşlerle ikinci bir Ego var olur. Ötekilere görünen şeyler, bana da görünür. Onlar arasında bir özdeşlik kurarım (a.g.e., 176-7).

Husserl'e göre empati, şeyin intersübjektif Nesnelliğinin kurulmasını, bunun sonucu olarak da insanın intersübjektif Nesnelliğinin kurulmasını sağlar, çünkü bu şekilde fiziksel Beden, doğal-bilimsel bir Nesne haline gelir (a.g.e., 178). Özne, kendisini çevreleyen dünyada sadece şeyleri bulmaz, aynı zamanda öteki özneleri de bulur. Onları, kendilerini saran dünya ile meşgul olan özneler olarak görür. Husserl zihni, Bedenin içindeki bir şeymiş gibi, bir gerçekliğe aitmiş gibi Beden içine sokulmuş olarak ele almamaktadır. Çünkü eğer öyle olsaydı insanlar da şeyler gibi görünürlerdi. Elbette insanlara şey gibi davranmanın ahlaki, pratik veya bilimsel içerimleri de bulunmaktadır (a.g.e., 200). Yine de Husserl'in burada üzerinde durduğu konu bu değildir. Bu mesele Sartre'ın ilgisini daha fazla çekmiş gibi görünmektedir.

Husserl'e göre, daha yakından bakıldığında toplumsal zihinlerin dışsal dünyası ile yalnızca özneye ait olan salt öznel alanı birbirinden ayırmak gerekir. İlki, intersübjektif olarak kurulmuş nesnelliklerin dünyasıdır. Her özne karşılıklı anlama yoluyla kendisine ve ötekine verilenin bir ve aynı olduğunu kabul eder. İkincisi ise, öznenin sadece kendisine ait olan ve kökensel olarak başka bir özneye verilmiş olmayan öznel alanıdır. Toplum içinde hepimiz aynı şeyleri görür ve duyarız, karşımızdaki insanların da kendilerine ait olan içsel bir yaşantıları olduğunu biliriz. Yine de herkes kendi deneyimini sadece kendisine özgü olan bir biçimde yaşamaktadır. Husserl bu deneyimlerin bütünüyle kökensel olarak sadece kişinin kendi "teninde" yaşandığını ifade eder. Empatiyi başarabildiğim ölçüde benim de ötekinin yaşam

deneyimi hakkında bir fikrim olur. Empati olmaksızın ben, bu Beden-zihin-bilincini gerçekleştiremem (a.g.e., 208).

Toplum içinde karşılaştığımız diğer insanların Bedenleri bize çevremizdeki diğer Nesnelere gibi doğal bir biçimde sezgi ile, ancak kişi olarak Bedenleriyle birlik içinde verilirler. Yine de dışsal bir biçimde birbirlerine geçmiş iki ayrı varlık olarak Beden ve kişi ile karşılaşmayız. Aksine, karşımızda tam da bölünemez bir insan varlığı buluruz. Beden, insanın bütünlüğüne katılır, başka bir deyişle bedenselliklerinde, yüz ifadelerinde, jest ve mimiklerinde, konuşulmuş 'sözlerinde' ve tonlamalarında onların tinsel yaşamlarını, düşüncelerini, hislerini, arzularını, ne yaptıklarını ve ne yapmadıklarını keşfederiz (a.g.e., 246). Husserl burada her şeyin, dış dünya ve Bedenin, karşımızdaki insanın Bedensel-zihinsel birliğinin de sezgisel bir karakterde olduğunu söyler (a.g.e., 247). Günlük yaşamda Ego-bilincinin ortaya çıkması için görünen bir Beden, başka bir deyişle, intersübjektif bir anlama, yani intersübjektif bir Beden gereklidir (a.g.e., 303).

Empatik kavrayışın özü, beni çevreleyen fizik dünyanın yanımdaki öteki için de aynı olduğunu, hepimizin 'aynı' görünüşler çeşitliliğine, 'aynı' görünüşler birliği deposuna ve mümkün yönelme sistemlerine uygun biçimde düzenlenen verilmişlik kiplerinin aynısına sahip olduğumuzu içermesidir. Tek fark, her öznenin sadece kendisine ait olan, kendi yönelmesi olarak bir Bedeni olmasıdır, görünüşler de bu yönelmeye uygun biçimde ortaya çıkar ve ilkece öteki özneninkinden farklıdır (a.g.e., 321).

Empati, vücut bulmuş yabancı özne ile kendim arasında bir benzerlik varsayar. Ancak elbette bu, ötekine ilişkin deneyiminin gerçekte analogik bir çıkarımdan ibaret olduğu anlamına da gelmez. Husserl burada herhangi bir çıkarımla değil, aktüel deneyimle ilgilenmektedir. Husserl empatinin hangi koşullar altında gerçekleştiği sorusuyla ilgilenir ve yanıtı çifte duyum teorisinde bulur. Bedenimin eşsiz özne-nesne statüsü, benim öteki bedeni de kendim gibi vücut bulmuş olan, fakat ben olmayan bir öznellik olarak tanımamı sağlar.

Husserl çifte duyumda yaşanan ikili kavrayışın, öteki deneyiminde de geçerli olduğunu iddia eder. Aslında burada bedensellik, öteki deneyiminin kurucu unsuru olarak karşımızdadır. Elbette ötekini, onun kendi bilinci için erişilebilir olduğu tarzda deneyimlemem mümkün değildir. Çünkü ben onu, kendime benzer olsa da, ancak ötekilik deneyimi içinde algılayabilirim. Ona, kendiliği içinde ulaşmayı istemek Husserl için saçma bir çaba olacaktır, çünkü eğer bunu başarabiliyor olsaydım ötekenden söz

etmem imkânsız olurdu. Öteki kendisiyle ilişkisinde değil, benimle ilişkisinde ötekidir. "Öteki, benim için varlık statüsünü ve anlamını, benim içimde öteki olarak kurulmasından alır" (V. *Meditasyon*, 128). Öteki, benim için aşkındır, onun ötekiliği tam da bu aşkınlık içinde mümkündür. Daha fazlasını istemek temel bir yanlış anlamadır. Ötekini aşkınlığı içinde deneyimlemek onu bir nesneye indirgemek anlamına gelmez, çünkü burada empati, öteki ile benim aramda bir özne-nesne ilişkisine değil, aksine iki özne arasındaki ilişkiye gönderimde bulunur.

Ötekini kurduğumda, onu yaratmam, keşfetmem ya da üretmem söz konusu değildir. Eğer böyle düşünmüş olmasaydı, Husserl'in yabancı özneliğin reddini ima ettiğini ve solipsizmden kaçamadığını söyleyebilirdik. Ancak durum böyle değildir, çünkü Husserl açısından belirli bir dereceye kadar Ötekinin kendi varlığı, aslında benim varlığıma dayanmaktadır, başka bir deyişle, her öznenin kendi varlığı bir ölçüde onun Öteki öznelere ilişkisine bağlıdır (Zahavi, 2003: 114).

Husserl açısından intersübjektif bir dünyanın kurulmasına giden ilk adım, vücut bulmuş özne olarak öteki deneyimi, başka bir deyişle Bedensellik deneyimidir. Kendi bedenimin hareket yetisiyle nesnelere dünyasına yönelmesi, yer değiştirerek nesnelere farklı perspektiflerini görebilmesi olgusu ile ötekinin bedeninin hareket yetisi arasında da bir analogi kurarım. Benim için nesnenin, şu an bulunduğum yerden, 'buradan' baktığımda görünmeyen özelliklerinin garantörü, öteki beden 'oradan' baktığında onları görebiliyor oluşudur. Kendi deneyimimiz ile ötekinin deneyimi arasında bir uyuma ile karşılaşırız, bu uygunluk, nesnelere sonraki tüm intersübjektif deneyiminin, yani aynı zamanda Ötekilerin de deneyimlediği nesnelere deneyiminin temelidir. Öteki ile karşılaşmam, benim dünya üzerindeki perspektifimin pek çok perspektif arasından sadece biri olduğunu anlamamı sağlar. Böylece artık deneyim nesnelere ilişkim söz konusu olduğunda ayrıcalıklı statümü devam ettirmem mümkün değildir. Ben, algı alanımda ortaya çıkan bu benzer Bedeni öteki olarak algılasam da, onun da beni bir öteki olarak algıladığını, ancak bunun benim kendilik algıma zarar vermediğini bilirim. Elbette onun bakışı kendimde değişiklik yapmama neden olabilir, ancak kendimi asla bütünüyle öteki olarak algılamamı sağlayamaz. Çünkü Husserl, onun ötekiliğini, benim çifte duyumda kendime ilişkin yaşadığım ötekilik deneyiminden çıkarır.

Burada Husserl'in çifte duyum teorisini bir formül gibi ele alıp, öteki deneyimine aynen uyguladığını görürüz. Bir elimle diğerine dokunduğumda, dokunan elim özne, dokunulan elim ise nesnedir. Ancak nesne olan elim de dokunmanın kendisini hissettiği

için onun da özne olduğunu ve özne olan diğer elimi nesneleştirdiğini söylemek zorunda kalırım. Burada kendi bedenimde hem özne hem nesne oluşu, yani aynı anda hem kendiliği hem de başkalığı deneyimlerim. Aynı deneyim algı alanıma öteki bedenim girmesinde de yaşanmaktadır. Bakışım ilk anda ötekini bir nesne olarak algılar, ancak tıpkı dokunulan elin de dokunan ele dokunmasında olduğu gibi, öteki de bana bakmakta ve beni algılamaktadır. O halde onun da bir özne olduğunu kabul etmem gerekir. Onunla benim aramdaki özne-nesne rollerinin, tıpkı iki elim arasında olduğu gibi yer değiştirilebilir olduğunu anlarım. Bu, kendi ellerim arasındaki teresine çevrilebilirlik ilkesinin öteki ve benim bedenim arasında da olduğu anlamına gelir. Husserl empatiyle kurulan bu benzerliği 'eşleşme' teorisiyle iletir.

Eşleşme (Paarung), ötekinin kurulmasının ikinci aşamasıdır. Ötekinin bedeni benim algısal alanımda kökensel olarak nesnel ve maddi olarak görünse de, analogi yoluyla yaşayan beden olarak kurulur, başka bir deyişle canlı bir organizma olarak kavranır, çünkü benim kendi yaşayan Bedenime benzerdir. Ötekinin Bedeni, benim kendi yaşayan Bedenimle eşleşince "öteki kişinin yaşayan Bedeni" olarak tanınır. Benim Bedenimin ötekinin Bedeniyle 'eşleşmesi' bir süreçtir. Husserl'e göre eşleştirme ilk olarak Öteki benim algı alanıma girdiğinde gerçekleşir. İlksel psikofiziksel Ego olarak Ben, kendime dikkatimi versem de, vermesem de, her zaman kendi algı alanımda öne çıkarım. Benim yaşayan Bedenim her zaman oradadır ve her ne kadar duyuşsal olarak öne çıksa da, canlı bir organizma olarak özel bir anlama sahiptir. Benim ilksel alanımda şimdi benimkine "benzer" başka bir beden bulunur, başka bir ifadeyle onunla benim aramda fenomenolojik bir eşleşme vardır. Husserl burada organizma anlamının benden ötekine transfer edilerek, bu bedenim benimkiyle örtüştüğünün, yani onun canlı bir organizma olduğunun açıkça görüldüğünü söyler (*V. Meditasyon*, 112-3).

Benzer bir eşleşmenin iki elim arasında da olduğunu görebiliriz. Çifte duyumun bana verdiği kendilik ve başkalık deneyimi, sağ elim ile sol elimin birbiriyle eşleştiğini, ancak özdeşleşmediğini gösterir. Tıpkı bedenimin yaşayan bir Beden olarak kurulmasında iki elimin de çok büyük bir rolünün olması gibi, intersübjektif bir dünyanın kurulmasında da ben ve öteki beden eşit derecede öneme sahiptir. İki elim birbirlerine son derece benzer olmalarına rağmen, başkadırlar. Nasıl ki bir çift eldivenden ya da bir çift ayakkabıdan biri olmadığında diğeri de kullanılamıyorsa, yani iki parça birlikte ancak bir bütün oluşturabiliyorsa, iki elden biri olmadığında veya ben ve ötekenden biri olmadığında da aynı durum geçerlidir. İki elin farklılıkta eşleşmesi gibi, ben ve öteki de farklı varlıklardır, ancak eşleşirler. Ve intersübjektif bir dünyanın varlığı ikimizin birlikte var oluşuyla gerçekleşir.

Empati ve eşleşme, öznel arasındaki doğalcı bir ilişki değil, tinsel bir ilişkidir. Empati ile tüm Ego-ilişkileri, öteki Bedenin öznesine atfedilir. Empatik kavrayış, ötekinin Bedenini öncelikle herhangi bir bedene benzer bir beden olarak 'dışarıda' bulur. Sonrasında bu Bedeni, duyuların taşıyıcısı ve bir öznenin organı olarak kavrar. Bu özne, duyuları, algıları, eylemleri, eğilimleri için bu organa bağlıdır. Ötekinin Bedeni benim için, ifade aracılığıyla oradaki Egoyu anlamamın geçididir. O, elini kaldırır, hareket eder, çevresi tarafından motive edilmiştir ve o çevrenin merkezidir. Bu çevre ben ve ötekiler için büyük ölçüde ortaktır, böylece sosyal bir öznellik ilişkileri sistemi ortaya çıkar.

Öteki beden ile benimki arasındaki benzerlik, analogiden çıkarılmış bir sonuç değildir; Husserl bu empati deneyimi içinde ego ve öteki egonun kökensel bir 'eşleşme' içinde verildiklerini söyler. Burada karşılıklı bir çağrışım, başka bir deyişle, bir anlam transferinden söz eder. Eşleşme sırasında her iki ego birbirlerinin nesnel anlamını, diğerine transfer eder. Burada 'farklı' olma bilinci devreye girer. Öteki ilk olarak benim algı alanıma girdiğinde eşleşme gerçekleşir, bedenim her zaman oradadır, duyuşsal olarak belirgindir ve canlı bir organizma anlamına sahiptir. Şimdi benim ilksel alanımda benim bedenime benzer bir başka beden göze çarpar. Benimkiyle eşleşir ve benim canlı organizma anlamım ona transfer edilir (a.g.e., 113-4).

Benim canlı organizmamın verilmişlik kipi 'burası' iken ötekininki 'orasıdır'. Bu, ötede, orada olma durumu benim hareketlerim ile değişebilir. Bundan dolayı ilksel alanım içinde, yönlerdeki değişim boyunca uzamsal bir Doğa kurulur. Bedenim, öteki beden gibi uzamda hareket edebilen ve var olan doğal bir bedendir. Canlı organizmam ile yer kapladığım için uzamda konumumu değiştirebilir ve orayı, burası haline getirebilirim. Husserl için bunun anlamı şudur: Aynı fiziksel şeyi oradan algıladığımda, onu farklı görünüş kipleri ile görebilirim. Yani sadece buradan algıladığım görünüş sistemleri bulunmamaktadır, aynı zamanda oradan da algılanan görünüşler de aynı fiziksel şeye aittir. Öteki kişiyi benim bir kopyam olarak algılamam, onu, eğer onun yerinde olsaydım onun sahip olduğu uzamsal görünüş kiplerine sahip olacağım bir başka ego olarak algılarım. Öteki, ilksel bir dünyanın bir 'ego'sudur, bir monadıdır. Bu monad veya ego için de onun kendi canlı organizması, mutlak 'burası' kipinde ve onun yönetiminin işlevsel merkezi olarak deneyimlenir (a.g.e., 116-7). Husserl sadece bedensel görünüşlerin empati ile eşleşmediğini, aynı zamanda daha yüksek psişik alana ait olan belirli içeriklerin de empati edildiğini ifade eder. Ancak bu içeriklere de bedensel olarak işaret edilmektedir. Örneğin kızgın olan bir kimsenin davranışını, benimkine benzer koşullar altında anlayabilirim (a.g.e., 120).

Önemli olan asıl konu, Husserl'in dünyanın aşkınlığının ve nesneliliğinin intersübjektif biçimde kurulduğunu söylemesidir, çünkü bu kurulmanın açıklanması, transandantal intersübjektivitenin analizini gerektirir, daha somut biçimde söylenirse, benim öteki özneye ilişkin deneyiminin incelenmesini gerektirir. Peki, neden özne, nesneliği sadece Ötekini deneyimledikten sonra kurabilmektedir? Nesnel bir dünyayı deneyimlememin koşulu neden Öteki olmaktadır? Neden benim nesnelere ilişkin deneyimim, yabancı özneliği deneyimlediğim an değişmektedir? Temel olarak, Husserl'in tezi, benim nesnel geçerlilik deneyiminin, yabancı özneliğin erişilmez aşkınlığına ilişkin deneyimim tarafından olanaklı hale getirildiği ve bu aşkınlığın dünyaya nesnel geçerliliğini verdiğiidir. Husserl buna ilk gerçek başkalık der ve tüm gerçek aşkınlık türlerinin kaynağı da budur. Adını hak eden tek aşkınlık Husserl'e göre budur, aşkın denen diğer her şey ise, nesnel dünya gibi, yabancı özneliğin aşkınlığına dayanmaktadır. Tüm nesnellik bu anlamda, öncelikle Egoya ait olmayan bir şeyle kurucu biçimde ilişkilidir. Peki, o halde aşkın nesnelere kurulmasının koşulu neden yabancı öznelik olarak karşımıza çıkmaktadır? Neden nesnelere sadece Öteki aracılığıyla aşkın olarak görünürler? Çünkü nesnelere, Husserl'e göre, benim kadar, Öteki öznelere tarafından da algılanıyorsa, sadece benim yönelimsel ilişkilerime indirgenemezler. Nesnenin intersübjektif biçimde deneyimlenebilirliği, onun gerçek aşkınlığını garanti eder. Aşkın nesneye ilişkin benim deneyimime (kurmama), zorunlu olarak onun Öteki aşkın bir özne için verilmişliğini deneyimlemem, diğer bir deyişle, benim yabancı-dünyaya yönelmiş özne deneyimim aracılık etmektedir. Bu nedenle Ötekinin aşkınlığı Husserl için çok önemlidir. Öteki sadece benim *eidetik* bir çeşitlemem veya yönelimsel bir modifikasyonum değildir. Ötekinin, benim deneyimlediğim aynı nesnelere deneyimlediğini algılamam sayesinde nesnelere, nesnel ve gerçek olarak deneyimlenirler. Ancak bu şekilde nesnelere geçerli biçimde görünür, salt yönelimsel nesne olmaktan öteye gider, gerçek yönelimsel nesne haline gelirler (Zahavi, 2003: 115-6).

İntersübjektif mevcudiyet olarak birbirlerini karşılıklı olarak anlayan farklı öznelere için 'şimdi' özdeşdir, ancak bu şimdi içinde öznelere aynı 'buralara' sahip değildirler, dolayısıyla da aynı görüşlere sahip olamazlar. Bunun sebebi, çağdaş da olsa Bedenlerin farklı oluşudur. İki Beden asla aynı 'buraya', uzama ve zamana sahip olamadıkları için aynı görüşlere de sahip olamazlar. İki öznenin sahip olduğu görüşler, kişinin iki gözünün sağladığı aynı optik görüntü gibi özdeş değildir. Böylece iki özne zorunlulukla farklı fenomenal Nesnelere sahip olur. Aynı şey elbette onlara aynı görünür, ancak akış halindeki görünme kipleri içinde farklıdır. Onları aynı şey

yapan, öznelerin karşılıklı yer değiştirebilir olmalarıdır. İntersübjektif zamanın geçmesiyle biraz önce bana verilen görünme kipi, şimdi öteki özneye verilmektedir. Öznelerin yer değiştirebilmelerinden kendi bireyselliği içinde hiçbir öznel şeyin, diğerinin yerine geçemeyeceği anlaşılmalıdır. Örneğin; 'benim hareket ediyor oluşum', bir tek bana, yani sadece bu Egoya uygundur ve başka bir hiçbir Ego tarafından empatiyle kavranamaz. Öteki Egonun kavrayabileceği şey, benim Egom değil, kesinlikle kendi Egosudur ve öteki, görünüşün öznel kipleri içinde kendi öznelliğini kavrar. Farklı özneler, dünyadaki nesnelere kendi görünüşlerine göre betimlerler. Mümkün bir iletişim içinde bulunan özneler aynı görünüşlere değil, yer değiştirmeye aynı görünüş haline gelen aynı görünüş gruplarına sahiptirler. Görünüşlerin çeşitliliğinin bütününde belirli bir aynılık olduğu için iletişim olanaklı olur (*Id. II*, 216-7).

Husserl'e göre empati ile kavranan bir diğer şey de ötekinin motivasyonlarıdır. Burada ilk başta benim bilmediğim, ancak yine de evrensel bir Ego-varlık aracılığıyla bildiğim başka bir Ego vardır. Genel olarak bir insanın ne olduğunu bilirim ve empati ile onun karakterini, yetilerini ve bilgisini öğrenirim. Ötekileri kendi Egom ile analogi kurarak bilirim. Onlar da benim gibi kendilerini çevreleyen dünya, başka bir deyişle, motivasyonları tarafından belirlenmişlerdir (a.g.e., 239).

Ötekinin Bedenini yaşayan beden (*Leib*) olarak tanırım, çünkü benimkine benzemektedir. Burada önemli olan şey, ötekini zihinsel bir varlık olarak tanımadan önce, Bedenini vücut bulmuş bir varlık olarak tanımamdır. Bu nedenle öteki zihinler problemi kesinlikle vücut bulma teorisine dayanmaktadır.

2. Transandantal İntersübjektivite ve Solipsizm Eleştirisi

İntersübjektivite, Husserl'in sisteminin çok önemli bir parçasıdır ve solipsizmin ötesine geçilmesi, başka bir deyişle transandantal idealizminin anlaşılması açısından da hayati bir konudur. İntersübjektivite düşüncesi, Husserl'in Beden analiziyle iç içedir ve ona sıkı sıkıya bağlıdır.

Bilindiği gibi Husserl pek çok düşünürüne göre solipsist bir konumda sıkışıp kalmıştır. Solipsizm tek bir bilincin, yani kişinin kendi bilincinin olduğu ve kendi dışında başka öznelerin olup olmadığının bilemeyeceği iddiasıdır. Husserl'e neden böyle bir eleştiri getirilmiş olabilir? Çünkü *epokhenin* ve transandantal indirgemenin gerçekleştirilmesiyle fenomenolojinin alanı, fenomenoloji yapan kişinin kendi fenomenleri ve bilinci ile sınırlanır görünmektedir. Eğer, yönelimsel kurucu analizin

amacı dünyanın bana verilmişliğini incelemekse, o halde öteki özne için dünyanın verilmişliğini, bu yabancı öznenin kendi verilmişliğinden bahsetmeden nasıl açığa vurabilir? Herhangi bir kişi, anlamlı bir şekilde öteki, yani yabancı özne hakkında konuşabiliyorsa, o zaman burada sadece bana verilmiş olmayan bir şey ile uğraştığımız açıktır. Ancak fenomenoloji eğer açık biçimde bana verilene bir geri dönüş çağrısıysa, burada problem ortaya çıkacaktır (Zahavi, 2003: 109).

Görünüşe bakılırsa Husserl'in intersübjektivite düşüncesi birbiriyle ilişkili iki zorlukla karşı karşıyadır: 1. Ötekini nasıl kurabilirim? Çünkü Öteki olarak Öteki, sadece bir kurulma (constitution) ürünü olmaktan daha fazlası olmak zorundadır. 2. Yabancı öznellik olarak Öteki, erişilemezliği ile, başka bir deyişle *benim için* verilmişliğini her zaman aşmasıyla karakterize edildiği için, fenomenolojik olarak Ötekinin verilmişliğini betimlemek nasıl mümkün olur? Bu problemler Husserl, fenomenoloğun solipsist olarak işe başlaması gerektiğini söylediğinde ve kendilik alanını izole etme amacındaki indirgemeyi yaptığında, yani öteki öznelerin katkısı olmadan izole bir egonun kurabileceği şeyleri analiz ettiğinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Husserl'e göre sadece o zaman Ötekinin kurulmuş ontolojik geçerliliği kavranabilir. Bu düşünceler solipsizm eleştirilerini açıklamaktadır. Bu bakımdan eleştiriler haklı görünmektedir, fakat durum aslında görüldüğünden daha karmaşıktır. Husserl'in intersübjektivite analizini anlamının en kolay yolu, onun yönelimsellik teorisiyle ilişki kurmak olacaktır. Husserl için benim algılarım bana intersübjektif olarak erişilebilir olan varlığı, yani sadece benim için var olmayan, herkes için var olan varlığı verir. Ben nesnelere, olayları, eylemleri özel değil, fakat kamusal bir biçimde deneyimlerim. Ontolojik analiz dünyanın varlık anlamını intersübjektif biçimde açığa çıkardığında, yabancı özneliğin transandantal ilişkisi ve transandantal intersübjektivite incelemesi aydınlanır. Somut, tam transandantal öznellik, açık toplumun bütünüdür; transandantal intersübjektivite mutlak ve kendi kendine yeterli tek ontolojik zemindir (a.g.e. 110).

Tüm hakikatin ve varlığın kaynağı intersübjektif transandantal toplumsallıktır. Husserl'in zaman zaman kendi çabasını sosyolojik transandantal felsefe yapmak şeklinde de betimlediği de bilinmektedir. Ona göre fenomenoloji zorunlu olarak egolojik bir fenomenolojiden, transandantal sosyolojik fenomenolojiye geçmeyi ima eder. Transandantal fenomenoloji sadece görünüşte solipsisttir ve ilksel indirgeme metodiktir. İntersübjektivitenin tüm içeriği fark edildiğinde tekil öznenin kendi başına ne kadar az şey yapabildiği görülür. Transandantal indirgeme radikal biçimde uygulandığında kaçınılmaz biçimde transandantal intersübjektivitenin ortaya çıkmasını sağlar (a.g.e., 111).

Duranti, Husserl'in intersübjektivite teorisini dört farklı iddia ile özetlemektedir:

1. İntersübjektivite, paylaşılan, karşılıklı anlamadan daha fazlasını ihtiva etmektedir. 'Karşılıklı anlayış', bilincin ve insan bedeninin birliği tartışmasında ön plana çıkmaktadır. Paylaşılmış sosyal ve bilişsel bir dünyanın kurulmasının çıkış noktası da budur. Sadece bilincin ve Bedenin, doğal bir birliğe doğru bağlanması aracılığıyla ancak, dünyaya ait olan canlı doğalar arasında karşılıklı anlayış şeklinde empirik olarak sezilebilecek bir şey mümkün olabilir. Ancak bu şekilde her özne, karşısında kendisini ve ötekileri içeren bir dünya bulabilir ve bu bir ve aynı dünyanın hepimiz için ortak olduğunu bilebilir (2010: 4-5).

2. İntersübjektivite, yerleri takas etme olanağıdır. *Ideen*'in ikinci cildinde *Wechselverständigung* teriminin, 'birbirini anlama' demek değil de, karşılıklı yer değiştirme olanağının mümkün kıldığı bir tür anlamaya gönderimi olduğu görülmektedir. Husserl için intersübjektivite, dünyanın bana kendisini sunduğu biçimiyle ötekine de aynı şekilde sunmasıdır ancak bunun sebebi, ötekinin 'zihnimi okuması' değil, benim yerimde olsaydı, onun da benim gördüğüm şeyi görebileceğini varsaymamdır. Husserl bunu 'platzwechsel' kavramıyla yerleri takas etmek veya karşılıklı yer değiştirmek şeklinde ifade eder, bu da ancak empati ile mümkün olabilir. Ötekilerin gördükleri nesnelere, aynı zamanda benim de görebileceğim nesnelere, çünkü empatiyle onlara katılıyorum (a.g.e., 6).

3. İntersübjektivite Nesnelliğin kaynağıdır. Ötekileri empatik olarak anlama biçimi (bundan dolayı da akılsal ve bilişsel olmayan bir anlama) onların Bedenlerinin de, benzer bir durumda bizim kendi Bedenimizin hareket edeceği ve eyleyeceği gibi hareket ettiğini ve eylediğini bilmemizle başlar. Açıktır ki Beden, tüm nesnelere 'Nesnel bir şekilde' tek bir Nesnel dünya, tek bir Nesnel zaman ve tek bir Nesnel uzam içindeki şeyler olarak kavrandığı intersübjektivite açısından özel bir role sahiptir (a.g.e., 7). Burada Husserl, kendi Bedenimizin ve Ötekilerin Bedenlerinin çevremizi saran nesnelere üzerinde bir perspektif kurmada nasıl bir rolü olduğunu açıklamak için yaşayan Beden (*Leib*) ile fiziksel nesne olarak kavranan beden (*Körper*) arasında ayırım yapmıştır. Beden, yönelmenin sıfır noktasının, şimdinin ve burasının taşıyıcısıdır, görünen her şeyin Bedenle bir yönelme ilişkisi vardır, bu da sadece aktüel olarak görülene değil, görülebilecek olan her şeye gönderimde bulunur. Eğer intersübjektiviteyi sağlayan şey Bedense o zaman, öncelikle rasyonel olmayan, mantıksal ve önermesel kavrayışa öncel olan bir anlama seviyesine gönderimde bulunmaktadır (a.g.e., 8).

4. İntersübjektivite, karşılıklı etkileşimin koşuludur: Ötekinin fiziksel varlığı, Ben'in kurulmasında önemlidir. Herkes için dünya, benim egomda tüm diğer egoların Öteki ego olarak kabul edilmesini varsayar. Bir başkasının yani Ötekilerin, onları algılayan ve onların bilincinde olan benimle kökensel bir ilişkileri vardır. Yüz yüze, Bedensel olarak karşımda duran Öteki, tüm yaşantısıyla şimdi bana sahiptir, tıpkı benim de tüm yaşantımla, tüm bilinç kiplerim ve nesnelere onun için öteki ego olduğum gibi, Öteki de benim için bir başka egodur, herkes, herkes için böyledir, herkes kendi anlamını bu şekilde kazanır, biz ve ben (ötekiler arasından biri olarak) 'herkes' içinde ihtiva edilirdik (a.g.e., 9). Bu nedenle intersübjektivite, öncelikle iletişimin bir ürünü veya sonucu değil, aksine tam da onun olanaklı oluşunun bir koşuludur.

Husserl *Ideen II*'de deneyimleyen öznenin, gerçekte solipsist bir özne olmadığını, pek çok özne arasından biri olduğunu vurgular (83). Husserl'e göre özne eğer solipsist olsaydı etrafındaki öteki psikik öznelerin Bedenlerini anlayamazdı ve tüm dünya ona aynı gelirdi (a.g.e., 84). Husserl deneyimdeki her şeyin, kişinin 'çevresine' ait olduğunu ifade eder, bu da şu anlama gelir: Öncelikle, 'benim Bedenim' hiç şüphesiz çevreme ilişkin deneyimimin bir parçasıdır. *Solus ipse* kendi bedeninin fenomenine sahip olsa bile tam anlamıyla Nesnel bedenini farkına varamazdı, bedenlere göreli bir bilginin varlığından haberdar olamazdı, ötekilerin de aynı dünyaya baktıklarını bilemezdi, bu nedenle Husserl, çalışmasının tek başına var olan insana ilişkin olmadığını söyler. O halde Bedenin kavranmasının, tüm nesnelere Nesnel zaman ve Nesnel uzam içinde olan tek bir Nesnel dünya içindeki şeyler olarak kavranmasında ve intersübjektivitede çok önemli bir rolü vardır (a.g.e., 85-6).

Husserl için 'gerçek şey', özneler çeşitliliğine bağlı olarak çeşitli görünüşler içinde özdeşliğini sürdüren Nesnedir. Solipsist veya intersübjektif biçimde kurulmuş olan bu fizikalist şey aynıdır. Mantıksal Nesnellik, intersübjektif anlamda Nesnelliktir. Şeylerin özdeşliğinden söz edebilmek için, tam da aynı şeyleri deneyimlemek zorundayızdır, bunun için de Öteki bilen öznelerle empati ilişkisi içinde olmamız gerekir. Husserl bunun için de aynı dünyaya ait olan Bedenselliğe sahip olmak zorunda olduğumuzu ifade eder (a.g.e., 87).

Doğa, intersübjektif bir gerçekliktir ve sadece benim için olmayan, bizim için olan, şeylerle ortak, karşılıklı bir anlaşmaya vardığımız ve öteki insanlar hakkında da karşılıklı bir kavrayışımızın bulunduğu bir gerçekliktir. Bu bağa her zaman yeni zihinlerin (spirit) katılma olasılığı vardır ancak bunu, Bedenleri aracılığıyla yapmaları gerekir (a.g.e., 91).

Nesnel biçimde gerçek olan, benim veya başkasının 'fenomen' olarak uzamı içinde değildir, ancak Nesnel uzamda var olur, bu nesnel uzam, değişen niteliklerin ortasındaki özdeşleştirmenin formel 'birliğidir'. Husserl'e göre bu birlik, intersübjektif bir birliktir. İlkede 'şey', sadece görüşler aracılığıyla verilir ve sadece görüşler aracılığıyla da verilmek zorundadır. Bu görüşlerin görünen içeriği öznelere çeşitlenir. Bu içerik (kırmızı veya sıcak olarak görünen şey), aktüel bir özne veya aktüel özne ile aktüel ilişki içindeki mümkün bir özne için görüş olarak ne ise odur. Bu özneler arasında empati ilişkisi vardır. Görüşlerin verilmişliğindeki çeşitliliğe rağmen, bu özneler intersübjektif bir biçimde orada kendilerine görünen şeylerin özdeşliğini garanti ederler. Olgusal olarak verilen ilişkilerden işe başladığımız için ortak deneyimlerde bireysel farklılıklar olduğunu görürüz. Böylece şeyin kendisine ait olan ve öznel olan nitelikler ayırımına varırız. Solipsist özne, Nesnel doğaya sahip olabilir, ancak kendisini doğanın bir üyesi olarak kavrayamaz, başka bir deyişle kendisini canlı, psikofiziksel bir özne olarak anlayamaz. Bu, sadece intersübjektif deneyim düzeyinde mümkündür (a.g.e., 92-5).

Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'da solipsizm iddialarına cevap verir ve intersübjektivite anlayışına geçiş yapar. Bu bağlamda Husserl, egonun içkinliğinden Ötekinin aşkınlığına gitmek istediğini açıkça belirtir (*V. Meditasyon*, 89). Ötekilerin benim için orada oluşları empati teorisi ile açıklanır. Bu teori, Nesnel dünyanın transandantal teorisinin temelinde bulunduğu için oldukça önemlidir. Böyle bir teori Nesnel Doğayı da kapsar. Dünyanın var oluş anlamı ve Doğanın var oluş anlamı, 'herkes için oradalığı' içerir. Ruhsal yüklemeleri olan Nesnelere için de bu böyledir. Bu nesnelere kökenleri ve anlamları itibarıyla, öteki öznelere ve onların aktif kurucu yönelimselliklerine gönderimde bulunurlar. Husserl için bu durum, kültürel Nesnelere için de geçerlidir. Kitap ve benzeri kültürel nesnelere, herkes için oradalık anlamına sahiptirler (a.g.e., 92).

Kartezyen Meditasyonlar'da Husserl intersübjektiviteden söz ederken *leib* terimini kullanır. "Transandantal Deneyimin Kendilik Alanına İndirgenmesi" adlı bölümde Nesnel öznelere, dünyada var olan özneler olduklarını kanıtlamak için evrensel transandantal alan içinde özel bir *epokhe* türünün gerçekleştirilmesi gerektiğinden söz eder.

Transandantal kurulumun bana öteki şeklinde verdiği her şeyi soyutlayarak, transandantal somut kendi benime ya da kendime özgü transandantal alanıma indirgemenin farklı bir anlamı vardır. Doğal tavırda farklı ve zıt bir ben ve öteki bulurum.

Eğer bildik anlamda kendimi, ötekilerden soyutlarsam, ben, 'tek başıma' kalırım. Ancak bu soyutlama radikal değildir. Tek başıma kalmam, doğal-dünya anlamını değiştirmez, bu anlam, "herkes tarafından deneyimlenebilir" değildir. Bu anlam, sadece 'ben'i bırakmış olsam dahi evrensel bir veba gibi asla kaybolmaz. Transandantal tavırdaki kurulumsal soyutlamada ise transandantal kendilik içindeki ego, bildik anlamda ben değildir, statüsünü total dünya fenomeninden almasına bağlı bir fenomene indirgenmiş 'bu insan' değildir. Burada bizi ilgilendiren şey tersine, Nesnel bir dünya kuran ve buna göre hayatını yaşayan transandantal egonun özsel bir yapısıdır, bu yapı, bütün kuşatıcı kurulumun parçasıdır (a.g.e., 93).

Ego olarak bana özgü olan şey, monad olarak somut varlığımdır, saf bir biçimde kendi içimde ve kendim için ayrıcalıklı kendiliğim, bütün yönelimselliklerimi kapsar. Bundan dolayı, öteki olan şeye karşı yönelimselliğimi de içerir. Fakat metot gereği bu yönelimselliğin sentetik etkisi ilk başta dışlanmalıdır. Bu yönelimsellik benim monadik kendiliğimi aşan bir var olma anlamı kurulur, bir ego kurulur ancak bu ego, benim kendim değildir, benim egomda benim monadım yansıtılmış olarak kurulur. Bu ikinci ego basitçe orada değildir veya basitçe mevcut değildir. 'Öteki ego' olarak kurulmuştur. Öteki, benim kendimin yansımasıdır, ancak bu bildik anlamda bir analogi de değildir. Burada sorulması gereken soru şudur: Kendine özgü olduğu içinde benim kendi egom, başka bir şeyin deneyimini nasıl kurabilir? Bu soru açıkça Nesnel dünya ile ilgilidir (a.g.e., 94).

Bu problemler egonun kendilik alanının özelliklerinin veya ona ulaşan soyutlayıcı *epokhey*nin aydınlatılmasıyla çözülebilir. Transandantal tavırdaki ilk olarak, transandantal deneyim ufku içinde, kendime özgü olanın sınırlarını belirlemeye çalışırım. İlk olarak bunun, yabancı-olmayan olduğunu söylerim. Bu ufku, yabancı olan her şeyden kurtarmakla işe başlarım. Transandantal 'dünya' fenomeninin özelliği, doğruca harmonik deneyimde verilmesidir. Yabancı bir şeyin, bu dünyanın görünüşünü ve dünyanın anlamını nasıl belirlediğini incelemek gerekir. Böylelikle öncelikle insana Ego-benzeri yaşayan varlık anlamını veren şeyi soyutlarız ve Ego-özneler olarak 'öteki' anlamı tarafından gönderilen fenomenal dünyanın tüm belirlemelerini de -örneğin tüm kültürel yüklemeleri de- soyutlarız. 'Öteki-tinsel' olan her şeyi soyutlarız, ki ötekini ya da yabancıyı olanaklı kılan da zaten budur. Sadece aktüel deneyimde belirli bir zamanda verilen ötekiler için dünyaya ait olma özelliklerini değil, aynı zamanda herkes için orada olma özelliklerini, fenomenal dünyaya ait Nesnel özelliklerini, ötekiliklerini oluşturan özellikleri soyut bir şekilde dışlarız. Bu, onları görmezlikten gelmek anlamına gelmemektedir (a.g.e., 95).

Burada önemli olan nokta şudur: Soyutlama yaptığımızda fenomen dünyasının birleştirici tutarlı bir katmanında kalırız. Bu katman, kesintisiz harmonik dünya deneyimine bağlıdır. Soyutlamamıza rağmen, sezgi deneyimimize kesintisizce devam ederiz. Bu katmanın ayırt edici özelliği, kurucu-temel katman olmasıdır. Yani aktüel deneyimde bu katman olmadan deneyimsel anlamda 'Nesnel dünya' anlamına ve 'yabancı' ile 'öteki' deneyimine sahip olamayız. Tersine de mümkün değildir. Soyutlamamızın sonucunda fenomen dünyasından, Nesnel anlamda görünen dünyadan, bir katman ayrılır. Bu katman, benim kendiliğimde içerilen Doğadır. Bu doğa, saf ve basit Doğadan, yani bilim adamının doğasından ayrıdır. Bu Doğa, soyutlama sonucu olarak fiziksel her şeyden ve Nesnel dünyanın tüm yüklemelerinden soyutlanmıştır. Böyle bir soyutlamayla bilim adamı tarafından ulaşılan şey, Nesnel dünyanın kendisine ait olan katmandır. Bizim soyutlamamızda ise 'Nesnel' anlamı tamamen kaybolur. O halde benim kendiliğimde öteki öznelliğe ait her anlamdan arındırılmış bir anlam içerilir: Bu da sadece Doğadır. Bu Doğaya ait bedenler arasında, bana özgü kendiliğimi, canlı organizmamı bulurum, bu, salt bir beden değil, duyuşsal bir alanı olan ve benim yönettiğim canlı bir organizmadır. Bu organizmanın kinestezik ve dokunsal duyuları vardır, çifte duyum ile işlev yapan bu canlı organizma Nesne haline gelirken, Nesne de işlev yapan canlı organizma haline gelir. Benim kendiliğimde içerilene indirgenen canlı organizmamın aydınlatılması, 'bu insan olarak Ben' Nesnel fenomeninin *kendilik-özünün* aydınlatılmasının bir parçasıdır. Eğer *öteki insanı* da benim kendiliğimde içerilene indirgersem, orada bedenleri bulurum, kendimi bir insan olarak indirgediğimde benim canlı organizmamı, ruhumu ya da psikofiziksel bir birlik olarak kendimi, bu organizmayı yöneten kişisel Egomu ve onun aracılığıyla dışsal dünya içinde yer alan ve onun tarafından etkilenen canlı bedensel organizmayı bulurum. Bize yabancı olan anlamların bu soyutlayıcı biçimde dışlanması ile ulaştığım şey, yine de bir tür dünyadır, benim kendiliğimde içerilene indirgenmiş bir Doğadır. Bu Doğada kendi yerimi; bedensel organizmam, 'bedeni ve ruhuyla' psikofiziksel Egom, kişisel Egom sayesinde bulurum. İndirgenmiş psikofiziksel Ego olarak Ben, 'dünyanın' bir üyesi olarak, 'benim dışımdaki nesnel çeşitliliği' ile birlikte kurulurum. Ancak tüm bunları ben kendi ruhumda kurarım ve yönelimsel bir şekilde kendi içimde taşıırım (a.g.e., 96-9). Husserl'e göre bu dünya içinde bulduğum bedenler ile kendi Bedenim arasında kurduğum empati ilişkisi ile Öteki de benim kendiliğim içinde kurulmaktadır. Böylece Husserl, Öteki öznelerin varlığının bilinemeyeceğini değil, benim kendilik alanım içinde kendi Bedenimle empati yoluyla ulaştığım Öteki egonun varlığının, öteki olarak algılanmasının benim varlığıma dayandığını iddia etmiştir.

Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'ın sonunda fenomenolojinin transandantal bir solipsizme düştüğü iddiasına bu şekilde yanıt verir. Ona göre bu eleştiri temelsizdir. Hiçbir noktada transandantal tavır ve *epokhe* terk edilmemiştir. Öteki, anlamını deneyimin kurucu üretiminden almıştır, öteki özgürce benim seçimim sonucunda var olmamış, zorunlulukla var olmuştur. Öteki ego, benim kendi egomun deneyimleyen yönelimselliği içinde kanıtlanmıştır. Kendi deneyimim içinde ben sadece kendimi değil, ötekileri de belirli bir formda kurarım: Ötekini deneyimleme formunda. Burada ego her aşkınlığa erişebilir: Transandantal olarak kurulmuş aşkınlık, naif pozitivizmin kabul ettiği aşkınlık değildir. Böylece yanılısama yok olur. Transandantal ego olarak benim aracılığımıyla var olduğunu bildiğim her şey, benim özümün bir parçası olarak bana ait olmak zorundadır. Bu da sadece 'içkin aşkınlıklar' için geçerlidir. Husserl böylece solipsizm problemini çözdüğünü iddia eder. Fenomenolojik betimleme, 'metafiziksel bir kurma' değildir, tarihsel metafizik gelenekten kabuller devşirmez, saf sezgi ya da anlam açıklamasına dayanır (a.g.e., 148-150).

Transandantal egonun kendisini kurmasında intersübjektivite çok önemlidir. Bu sadece kendi egom için değil, her ego için geçerlidir. Tüm somutluğu içinde hiçbir özne (Öteki bile değil) Ötekilerden bağımsız bir şekilde var olamaz. Husserl kendi psikofiziksel varlığını, Öteki Egonun ve nesnelere varlığını inceledikten sonra dünyanın ya da yaşam-dünyasının incelenmesine geçer ve yaşam-dünyasının Bedensellikle olan ilişkisini 'ten' kavramıyla kurar.

3. Yaşam-Dünyası (*Lebenswelt*) ve Yaşayan Beden (*Leib*):

Ten

Husserl'in Avrupa bilimlerinin ve kültürünün içinde bulunduğu krizi eleştirirken dikkat çektiği en önemli kavram kuşkusuz 'yaşam-dünyası'dır (*Lebenswelt*). Kriz, akılcılığın yanlış bir yola girerek nesnellikle kaynaşıp, yüzeyselleşmesiyle başlamış, böylelikle akıl, doğalcılığın boyunduruğu altına girmiştir. Husserl'in krizi betimlerken kargaşa ve bozukluk anlamlarına gelen *Unwesen* kavramını kullanması manidardır. Öz ya da varlık anlamına gelen *Wesen*'in olumsuzlanmasıyla oluşan bu kavramın, özün ve varlığın kaybedilişine dikkat çektiği açıktır.

Bilimlerdeki krizin, aslında Husserl için daha derin bir boyutu vardır; bu sadece aklın yozlaşması değil, yaşamın anlamının kaybolması krizidir. Bu sorun sadece bilimin, bilimsel karakteriyle ilgili değil, bilimin hayatımız için, insan varlığı için genel

olarak ne anlama geldiğiyle ilgili bir probleme işaret eder. Pozitif bilimlerin 'başarısından' gözleri kör olan modern insanın dünya görüşü, 19. yüzyılının ikinci yarısından itibaren kendini pozitif bilimler tarafından belirlenmeye bırakmaya dönüşmüştür. Bu da insanlığın yaşamın anlamına dair hakiki sorulardan uzaklaşmasına neden olmuştur. Sadece fiziksel nesnelere bilimi olan bir bilim özne olan her şeyi soyutlar ve onun gerçekte bize söyleyebileceği hiçbir şey yoktur (*Crisis*, 5-6). Bu anlamda Husserl krizle anlamın ve eylemin de içinde bulunduğu çıkmaza işaret eder. İnsan eylemlerinin krizde olması, insanın olanaklarının ve varoluş sorusunun da krizde olduğu anlamına gelir.

Bilim, hem tarihsel hem de bireysel olarak önceden verilmiş ortak bir sezgisel dünyayı kendi hareket noktası olarak varsayan tinsel bir insan başarısıdır. Bilimin sorduğu sorular ve bulduğu yanıtlar en başından beri bu önceden verilmiş dünyanın öğeleridir (a.g.e., 121). Yaşam-dünyası, deneyimleyen her özne için var olan, fakat her günkü otomatikliği içinde genelde farkına varılmayan yaşam anlamına gelir. Her bireysel yaşam dünyalarına ev sahipliği yapan yer veya durumun da yaşam-dünyası vardır. Bu kolektif yaşam-dünyası, bütünüyle ya da kısmen bireysel yaşam dünyaları tarafından biçimlendirilir, tıpkı onları kapsayan kolektif yaşam-dünyasının da onları biçimlendirmesi gibi. Bu nedenle yaşam-dünyası tarihsel ve kültürel bir yaşam alanı olarak hem insan tarafından kurulurken hem de insan yaşamı üzerinde etkiye sahiptir.

Yaşam-dünyası, içinde yaşayan bizler için her zaman zaten oradadır ve tüm *praxis*'in temelindedir. Husserl dünyanın bize mümkün ve aktüel tüm *praxis* ufku olarak önceden verildiğini ifade eder. Yaşamak, her zaman dünyanın-kesinliği-içinde-yaşamaktır. Yaşamak, dünyaya uyanmak, doğrudan dünyanın ve o dünya içinde yaşayan kendinin bilincinde olmaktır. Bu, aktüel olarak dünyanın ontik kesinliğini deneyimlemek anlamına gelir (a.g.e., 142). Yine de şeylerin bilincinde oluşumuz, yaşam-dünyasının bilincinde oluşumuzdan farklıdır. (Yaşam-dünyası ve şeyler birlikte bölünemez bir bütün olsa da). Şeyler, bize ilkede dünya-ufku içindeki şeyler, yani nesnelere olarak bilincinde olduğumuz varlıklar olarak verilir. Ancak dünyanın kendisinin 'ufuk' olarak bilincinde oluruz. Fakat diğer yandan bu ufkun da sadece var olan nesnelere ufku olarak bilincinde olabiliriz. Yine de dünya bir varlık, bir nesne olarak var olmaz; dünya, eşsiz bir varoluşa sahiptir (a.g.e., 143). Husserl için yaşam-dünyasının kendine özgü bu ontik anlamı kavranmalıdır (a.g.e., 122).

Kavramsal bir terim olarak yaşam-dünyasının fenomenolojik içeriği eşsizdir, çünkü insanı dünyadan veya çevresinden ayırma gibi düalist ifadelerle düşmemizi

engeller. Yaşam-dünyası var oluşsal anlamda her zaman basitçe vardır. Kısmi bir biçimde kurulmasına ve anlamının durumdan duruma değişmesine rağmen, yaşam-dünyası deneyimlerin, durumların, olayların, yerlerin sorgulanmamış gizil verilmişliğidir. Dikkatimizi yöneltmeksizin günlük hayatta evimizden çıkıp işe gideriz, yolda bir şeyler yaparız. Sadece ters giden bir şey olduğunda yaptıklarımızın farkına varırız (Seamon, 2013: 3). Burada Heidegger'i anımsamamak elde değildir.

Yaşam-dünyası, bizi çevreleyen yaşamın her günlük dünyasıdır. Uzam-zamansal "şeylerin" dünyasıdır, tüm insan deneyiminin, eylemlerinin, doğal bilimler de dâhil tüm pratiklerinin ufku olarak bizi çevreleyen her şeyi içeren tek bir dünya vardır. Husserl bilimde ve kültürdeki bu krizi yaşam-dünyasının ontik önceliğinin anlamının kavranamamasına bağlar. Yaşam-dünyasının tüm anlamını bilimsel metotla anlayabileceğimiz yanılmasına düşeriz.

Hayatta kullandığımız her tümevarım bilimsel metoda göre gerçekleşir. Oysa Husserl tüm anlamlı tümevarımların ufku olarak yaşam-dünyasının önceden verilmiş olduğuna dikkat çeker. Bilinen ve bilinmeyen bütün gerçekliklerin dünyası bu dünyadır. Yaşam-dünyası içinde bizler Bedensel (*leiblich*), kişisel varoluş tarzımıza uygun olarak yaşarız. Burada geometrik ideallikler ve geometrik uzam-zaman yoktur. Geometrik ve doğal-bilimsel matematizasyonda, bize aktüel deneyimimiz içinde somut biçimde verilen yaşam-dünyasını idealara uydurmak için ölçeriz. Bu da, bilimin daha bilimsel olanın ne anlama geldiğini kavramada başarılı olmak istediğini gösterir (*Crisis*, 50-2). Oysa yaşam-dünyası bilimden çok önce insanlık için zaten oradadır (a.g.e., 123). Bildiğimiz ve deneyimlediğimiz dünyanın, *tek* dünya olduğunu kabul ederiz. Yaşam-dünyasının bu sorgulanmamış kabulüne Husserl doğal tavır adını verir ve son döneminde, ilk başta askıya aldığı bu tavra geri döner. Fenomenolojik incelemenin amacı, yaşam-dünyasının dinamiklerini açığa vurmaktır. Bu da hiç şüphesiz yaşayan Bedenin, günlük hayatımızdaki öneminin kavranmasından geçer.

Yaşam-dünyası 'anonim' olan öznel fenomenlerin alanı olarak açığa çıkar. Ve bu alan henüz ne nesnel bilim, ne psikoloji ne de felsefe tarafından gerçekten keşfedilmiştir. Burada Husserl, felsefenin bu alanı anonimliğe terk ederek, nasıl evrensel ve kesin bir bilim olabileceğini sorgular. Ona göre bu temel zaten anonim özneliğin kendisinden başka bir şey değildir. Ancak bunun anlaşılması için tüm düşüncenin, bütün amaçları ve başarılarıyla tüm yaşamın varsaydığı şey incelenmelidir. Bu amaçların ve başarıların ontik anlamının ne olduğu sorulmalıdır. Bizim için var olan dünyanın anlam-kurucu evrensel bir başarı olduğunu anlamak

gerekir. Öznellik olarak işlev yapan da budur. Dünya kuran başarı olarak öznellik, kendisini ancak insan özneliği şeklinde nesneleştirir. Bu tıpkı yaşayan bir organizma gibidir (a.g.e., 111-3). Husserl'in yaşam-dünyasını bir organizma olarak gördüğü açıktır. İşte Bedensellik burada devreye girer.

Husserl, egonun yaşam-dünyasıyla bir olduğunu iddia eder. Husserl'in transandantal ego ile yaşam-dünyası arasında kurduğu ilişki aslında ona atfedilenden daha farklıdır. Husserl transandantal egonun, yaşam-dünyasını değişen, gelişen, genişleyen bir biçimde kurduğunu söyler. Bu dünya içinde yer alan deneyim nesnelere egoyla iç içe geçer ve egoyu belirli bir ruh haline doğru çağırır, böylece egonun bellek hücreleri görevi görürler. Yaşam-dünyasını, nesnelere ilgisinde kurmak, onu yaşayan Bedene benzer bir şekilde kurmak anlamına gelir, çünkü yaşayan Beden de, nesnelere bilinç için hangi ölçüde dokunulabilir veya görülebilir olduklarına dair anlam kazanacağı bir şekilde ortaya çıkar. Yine de yaşayan Beden yoluyla ego olmak, elbette ego olmanın tek yolu da değildir (Costello, 2013: 28).

Peki, yaşam-dünyasının kendi yaşamımızda nasıl vücut bulduğunu söyleyebiliriz? Bu deneyim, sadece bütün bir yaşam-dünyasının transandantal egom tarafından hem yaşanmış Bedensel deneyiminin ürünü hem de onun koşulu olarak yaşanmasıyla kazanılır. Husserl'e göre yaşam-dünyasının ortaya çıkma biçimi tam da budur. Diğer yandan yaşam-dünyası transandantal egonun nesne-benzeri ufku olarak, herhangi bir tikel nesne-ilişkisinin üzerinde görüneceği zeminin garantörü olarak ortaya çıkar. Bu koşul ve ufuk olarak yaşam-dünyası bilim öncesi, doğrudan, basit ve bölünmez olarak görünür. Diğer yandan da yaşam-dünyası, yaşayan Bedensel deneyim kazanma ve Bedenin devam eden nesne-keşfine rehberlik etmeye dayanan sürekli bir aktivite olarak görünür. Bu kazanma ve rehberlik olarak yaşam-dünyası tortusal olarak, dolaylı ve sentetik bir bütünün önüne ve arkasına gönderim olarak ortaya çıkar. Bu bütün, sadece yaşayan Bedensel algıyla ilişkisinden hareketle yeni anlamları sürekli somutlaştırdığı için *a priori*dir. Ancak eğer yaşam-dünyasını sadece koşul olarak değil, fakat yaşanmış Bedensel aktivitenin kazanılması ve rehberliği olarak deneyimlersem, o zaman ikisi arasında bir ilişki deneyimlemiş olurum. Bedenim de algısal ve kinestezik deneyim için koşuldur. Bedenim de bu deneyimleri kazanır ve onların alışkanlığa, anıya, beklentiye, kapasiteye dönüşmesine rehberlik eder. Beden, yaşam-dünyasının bir mikro kozmosudur. Yaşayan Bedenim, matruşka bebekler gibi yaşam-dünyasının içindedir, onunla iç içedir. O halde yaşam-dünyam ve Bedenimin her ikisi de bir bütünün aynı türü olarak *a priori* verilirler. Bu bütün sadece, onları yaşama biçimlerimle bütünlüğü içinde daha açık hale gelir. Yine de bu Matruşka iç içeliği, öteki

öznel ve öteki Bedenler olmadan deneyimlenemez. Yaşam-dünyası ve benim Bedenim arasındaki bağlantıyı Bedenin kendisinin içinde göremem. Daha ziyade, bunu ötekilerin benim Bedenim üzerindeki etkilerinde bulabilirim. Bunu görünür kılan da yaşam-dünyasıdır. Öteki tarafından meydan okunan, olumlanan ve deneyimlenen Bedendir, Bedenimin aştığı bir ten içinde matruşka gibi olduğunu bilirim (a.g.e., 30).

Husserl, Ötekilerin benim Bedenim üzerindeki etkilerini somutlaştırmak için doktorun ofisinde bulunan bir hasta örneğini verir. Yaşayan Bedenimin, dayandığı zemin olarak yaşam-dünyasını görmem için zorunlu olan Ötekidir. Yaşayan Bedenin, Ötekilerle ilişki kurmam yoluyla ve onlarla ilişki kurarak da yaşam-dünyasıyla ilişki kurmam yoluyla “geliştiği”, “sarsıldığı” ve “yeniden tanıdık” hale geldiği söylenebilir. Doktorun yeni ve tıbbi bakışıyla “uzlaştığımda” ben, aslında zaten her zaman pasif bir biçimde benim Beden duyuma rehberlik eden daha sofistike ilişkilerin içine girmeye başlarım. Aynı zamanda (yaşam-dünyasının bu tıbbi tabakası ve onunla ilişkili olan her şey) “benim kendi bakışımda” vücut bulur ve somutlaşır. Yaşam-dünyası, doktorla ilişkim aracılığıyla onun tıbbi tabakasıyla birleşmemle değişmeden kalmaz. Onunla ne yaptığıma ve onu açıklama tarzıma bağlı olarak değişebilir. Zaten yaşam-dünyasının benim kendi tenim olmasına sebep olan şey de, aslında dünyanın gelişmesidir. Doktorun ofisinde televizyondan öğrenilen farmakolojik ticaret türüyle karşılaşmam, Ötekilerle ilişkilerim yoluyla beni destekleyen, engelleyen ve motive eden şeydir. Özetle ifade edilirse, doktorla meşgul olduğum deneyim, gerçekten yaşam-dünyasının ve benim kendi deneyiminin üstünü kaplayan sürekli deneyim içindeki çarpıcı bir andır. Sadece Bedenim üzerindeki bakışım her zaman doktorun veya böyle bir bilimin perspektifi haline gelebilirse eğer ve sadece eğer benim kendi tenim olarak tüm nesnelere ve perspektifler için de böyle olabilirse, kendimi doğrudan ve empirik olarak bu yollarla hissedebilirim. Doktorun odasında Bedenimin değiştiğini, genişlediğini, yeni bir gücü üzerine aldığını hissedirim. Bu genişleme, bu güç nedir? Husserl'e göre bu güç, Bedenimin intersübjektif ve karşılıklı bedensel (inter corporeal) hale gelebilme yetisidir. Bu, aynı zamanda Bedenimin birden fazla perspektif alabilme ve perspektifleri üst üste getirebilme olanağıdır. Bu güç, Bedenimin, yeniden kurulan bir insan varlığı olarak ortaya çıkmasıdır. İçsel bir projektör olarak bu öz kurulma, dünyaya ilişkin deneyimimde artma olduğunun bilincidir. Bu artma sadece niceliksel değil, niteliksel ve bir tür katılmadır. Öteki, benim Bedenime ve dünyama kayıtsız bir biçimde deneyimlenmez. Bedenim ve dünyanın iç içe geçmesi şeklinde deneyimime katılır (a.g.e., 30-1).

Yaşam-dünyasının Husserl için canlı olduğu açıktır. Husserl'e göre yaşam-dünyası "yaşayan bir organizmanın birliği" veya "tinsel bir Gestalt" olarak sahip olunan şeydir (*Crisis*, 113). Öncelikle yaşam-dünyası, transandantal egonun kendisini canlı olarak kurması için, canlı olarak ortaya çıkmalıdır. Transandantal egonun kendisini canlı olarak deneyimlemesi için, kendisini hem tarihsel bir varlık hem de organ olarak sahip olduğu el ile nesne olarak sahip olduğu eli aynı bütün olacak şekilde kurması gerekir. Yaşam-dünyası tarihsel olarak, şeylerin, gönderimlerini yaşamda ve tarihsellikte bulmaları olarak görününce dünya içindeki her deneyim yaşam-dünyasına kulak verir, yaşam-dünyasının her deneyimi organik olmalıdır. Tenin, transandantal egonun nihai öz kurulmasında yeri olmadığını söylemek, bu transandantal egonun nasıl belirli insan öznelerinde nesneleştirildiğini anlamayı sağlayan araçları alır, götürür ve bunu yapmak, transandantal ego ile insanlar arasındaki belirli ilişkilerin anlaşılmasına yol açmak ve transandantal öznelliği ruhtan ayırmak, böylece felsefeyi mite geri döndürmek olur (a.g.e., 118).

Husserl yaşam-dünyasının organik olduğunu ifade ederken bunun, yaşam-dünyasının metaforik anlamda canlı olduğu anlamına gelmediğini açıkça belirtir (a.g.e., 114). Burada basit bir metafordan daha fazlası vardır. Yaşam-dünyası, transandantal egonun teni olmaya layık olan tek aday olduğu için gerçekten canlıdır. Transandantal egonun yaşam-dünyasını kurması ya da tanınması, yaşam-dünyasının tüm nesnel anlamın temeli olarak önceden verilmişliğini tanımaktır, yine de yaşam-dünyası, kendisini dünyanın tikel deneyimleri ve paylaşılmış deneyim olarak bize geri dönmek için "nesnel" doğrular şeklinde tekrar tekrar kurar. Yaşam-dünyası bizim için bir organ gibidir; onu, bizimle birlikte tüm bilimi kendisine doğru "çekerken" deneyimleriz. Bu şekilde canlı hissederiz. Yaşam-dünyasının organik aracılığı, aslında bizim nesneleştirilmiş olarak canlı veya insan öznesi olmamızı sağlar. Sadece organlarımızdan birinin, bir seferde bilincimizi odakladığımızda farkında olmamız gibi, tek seferde tek bir uğraşın, tek bir yaşam-projesinin farkındayızdır. Yaşam-dünyası, vücut bulmuş öznelliğimizin şimdilik oraya koyduğumuz projelerini koruyan tendir. Yaşam-dünyası, insan varlıkları olarak bizlerin kendimize ait olarak görevlendirdiğimiz tenimizdir. Husserl'e göre aslında ilişkiler, aile, kültür, dünya içinde ve kendini bize saran evrensel öznelilik içinde kurulduğu ölçüde bir bedene sahibizdir. Kendi tenimizin görünenden daha karmaşık olduğunu iddia ettiğimiz sürece projeler üstleniriz ve ötekileri arka plana iteriz. Örneğin şimdi bu çalışmayı yazmak; bir projeyi, diğer projeleri terk etmeden, güvende kaldıklarına inanarak ön plana almaktır. Şimdi bu projeyi gerçekleştiriyor olmak, diğer projeleri tehlikeye atmak anlamına gelmez. Belirli bir

doğrultuda, öznelliğimin bütünü içinde eylemek, dünyanın kurucu eylemlerimin başka yönleri de sürdürdüğünü ima eder, bu tıpkı, kulaklıklarımın müzik dinlerken Bedenimin hala gözlerime sahip olduğunu bilmem gibidir. Husserl'in iddia ettiği gibi, dikkatimizi, kendi kuruluşumuzun gardiyanı olarak yaşam-dünyasına çevirmek, şeyler ve bizim sentezimiz arasındaki ilişki sürecine dair daha geniş bir kavrayış sağlamaktır. Yaşam-dünyası, şeyler ile sentezlerin kesişim noktasıdır, bu sentezler ufuk geçerliliklerinin yönelimsel biçimde üst üste gelmesiyle üretilen bölünmez sentetik bütünlük içinde yer alır ve bu ufuklar karşılıklı olarak birbirlerini etkiler (Costello, 2013: 33).

Yaşam-dünyasını kurmak o halde, şeylerle-birlikte- kendimizin bütünüdür kurmaktır, belki de ilk kez, bizi içine alan bütünüdür yaşamını görebilmektir. Bir organizmanın, organların ve sistemlerin, üyelerin ve eylemlerin birliği olması gibi, yaşam-dünyası da böyledir. Yaşam-dünyası, transandantal egonun yaşamıyla iç içedir, öznelliğe gönderimde bulunur ve öznel alanı olarak zorunlulukla doğrudan deneyimlenir. Yaşam-dünyası tam da intersübjektivitenin yaşamıdır. Yaşam-dünyası, kişinin kendi Bedensellik ve intesübjektivite deneyimi içinde kendisini gösterir. Bunu netleştirmek için öncelikle Husserl yaşam-dünyasının ne olmadığını ortaya koyar. Yaşam-dünyası basitçe, doğal tavır içindeki tikel eylemlerimizin yaşamsal ufku değildir, tekil ve bölünemez olan yaşam kompleksinden daha fazla olan yaşamsal bir bağlamdır [*Lebenszusammenhang*]” (a.g.e., 34).

Yaşam-dünyası, bizim algıladıklarımızın zaten Ötekiler tarafından da algılandığının farkına varmamızı sağladığı ölçüde canlıdır. Yaşam-dünyası, öznel olarak bizi birbirimize mecbur eder. Yaşam-dünyasının yaşamı, hem bir şeyin görünmesini sağlar, hem de aynı zamanda kimsenin gerçekten görmüş olarak deneyimlemediği olarak kalır çünkü yaşam-dünyası, her zaman hareket halinde olmayı sağlayan yaşamıdır. Yaşam-dünyasının içsel bir belirlenmesinin olduğunun ve canlı olduğunun farkına, bizi kendi içsel belirlenmelerimizi ve Ötekinin yaşamına yayılmamızı görmeye zorlamasıyla varırız. Yaşam-dünyası, bizi “düzenlemesi”, Ötekilerle ilişki kurmaya zorlaması anlamında canlıdır. Bu nedenle de ancak intersübjektif bir bakış açısından görülebilir. Husserl yaşam-dünyasını nitelenmek için organik, akış, tarz, içsel biçimde düzenlenmiş organizma terimlerini kullanır. Bu özellikler kişinin kendi Bedeninde ve şeylerin deneyiminde de ortaya çıkar. Benim kendi Bedenim ve herhangi bir deneyimlenmiş şey, sistematik çeşitliliğinin göstergesi ve verilmişlik tarzlarının harmonik akışı olarak, kendi tarzında görünür. Çünkü özne ve dünya, özne ve Öteki arasındaki ilişki olarak kendisini tanıyan transandantal ego olduğum için dünyayı akışların akışı, göstergelerin göstergesi olarak tanırım. Yaşam-dünyasının yaşamı, asla

basitçe çevresine erişimi olan bir organizma değil, çevresi kendisi olan bir organizmadır. Başka bir deyişle, yaşam-dünyası hem o çevrenin koşuludur hem de doğrudan onun ürünüdür. Sadece böyle bir yaşam ancak organizma ve çevre, özne ve nesne olarak ikiye ayrılabilir. Yaşam-dünyasının yaşamı intersübjektiftir. Yaşam-dünyasının kendi uzamı ve zamanı vardır. Nesnel zaman deneyimim ile benim kişisel yaşamış zamanım arasındaki ilişki, benim yaşamış zamanımla yaşam-dünyasının zamanı arasındaki ilişkiyi gösterir. Transandantal ego, tüm bir yaşam-dünyasının zamanını kendi zamanı olarak yaşar (a.g.e., 35-7).

Egonun teni olarak yaşam-dünyası sınırsız değildir. Ve yine de ego bu sınırları sanki ilk kez yapıyormuş gibi keşfetmek zorundadır. Yaşam-dünyası bir organizma olarak deneyimlenmesine ve kendine göre bir ontolojisinin olmasına rağmen, yine de transandantal egonun kökensel aktivitesi tarafından sınırlandırıldığı ölçüde ve ancak bu şekilde ortaya çıkar. Transandantal ego tarafından sınırlandırıldığı için, yaşam-dünyası canlı olarak deneyimlenir. Yaşam-dünyasının yaşamı bu nedenle yabancı bir organizmanın yaşamı değildir, kendi birliğimizin yaşamıdır, kendi yaşamımız olarak görüldüğü ölçüde bu deneyimin bütünlüğüne “evet” deme halidir. Yaşam-dünyasının sunduğu herhangi bir fark, kendine yabancılaşma türündedir, bu nedenle yaşam-dünyası, bir yandan kişinin kendi yaşamı olarak görünen, diğer yandan da, yine de ayrı bir kişi olarak ortaya çıkan bir organizmadır. Transandantal egonun Bedeni, yaşam-dünyasıdır. Teni; sentezleri ve ilişkileridir, akışı ve tarzıdır. Yine de bu iddia yaşayan Bedenden yaşam-dünyasına, yaşam-dünyasından da Bedene geri gidilmesi ile daha detaylı anlatılmalıdır. *Avrupa Bilimleri Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'de Husserl, psikoloji ve transandantal fenomenoloji arasındaki ilişkinin ve bundan dolayı da doğaltavrın insanı veya ruhu ile transandantal ego arasındaki ilişkinin nasıl özdeşlik ve farkın birliği ilişkisi olduğunu betimler. Bu ilişki; özdeşlik ve farkın birliği ilişkisini, Bedendeki sistemler ve organlar arasındaki ilişkiyi, organizma ve çevresi arasındaki ilişkiyi, yakın ilişki içindeki insanların arasındaki ilişkileri betimlemek için de kullanılabilir. Aslında Husserl, transandantal egonun gerçekleştirebileceği her aktivitenin, yaşayan bir bütün olarak yaşam-dünyasına yukarıdan bakmak gibi, “içsel bir psikolojik analiz” içine yerleştirilmek zorunda olduğunu açıkça belirtir. Başka bir deyişle, transandantal egonun eylemleri ve kavramaları, “gerçekte, gerçek yaşayan Bedenle ilişkili olarak gerçek ruha ait bir şey olarak anlaşılmalıdır” (a.g.e., 38).

Yaşam-dünyasını basitçe bir konteynır veya toplam olarak düşünmek mümkün değildir. Öznelliğimiz basitçe bu Beden içinde değil, ancak kavradığımız her şeyin içindedir. Yaşam-dünyası, belleğin yolunu bulduğu yaşamdır ve belleğin örgütsel

özellikleri belirli çağrışımları olanaklı kılar. Belirli ilişkiler, kültürler, toplumlar ancak transandantal ego doğrudan belleksele ten olduğu için; transandantal özne, anlamlarını tüm Bedensel uzantılarına (nesnelere ve öteki insanlara) yerleştirebildiği için ve onlar arasında ileri geri hareket edebildiği için canlıdır ve transandantal öznellik ile ilişkilidir. Yine de, bu transandantal ego yerleştirdiği yerlerde kendisini hatırlamak için bellek süreçlerini bu nesnelere ve insanlara bırakmak zorundadır. Böylece transandantal egonun teni, dağınık bir ten olmak zorundadır, bu, bir nevi diasporadır. Egonun teni ve belleği çoklu ve intersübjektif olmak zorundadır. Bellek, şeyleri ve transandantal egoyu cevap vermeye çağıran ötekiler tarafından gerçekleştirilmek zorundadır. Ancak o zaman transandantal ego, öteki insanlarla eşleşme içinde kendi kendisiyle karşılaşmada Bedenine ve şeylere nüfuz edebilir. Transandantal ego, ancak her zaman kendisini bir Bedeni paylaşan ötekilerin yaşamlarına (aile, toplum, insanlık paylaşma) katarak, kendisine yaşam-dünyasının uzamı ve zamanı olarak sanki ilk kezmiş gibi verilen yeni kavrayışları anlayabilir. Transandantal öznellik içindeki tüm öznelerin karşılıklı içselliğinden söz etmek, totaliter olmayan bir organiklik deneyiminden söz etmektir. Yaşam-dünyasından söz etmek, transandantal egonun kendisini sadece organ olan bir birey olarak nesneleştirdiği ve hatırladığı bir organizmadan söz etmek değildir. Çünkü bellek, tıp ve yaşam-dünyasının rehberlik ettiği ve sürdürdüğü her eylem gibi, gerçek ayrılma ve boşluklar, geri dönme, yeniden yorumlama, sentez ve sürekliliğin zorunluluğunu ve olanağını kuran uzamlar olmadan imkânsızdır. Transandantal ego, kendi yaşam-dünyasını yaşadığında (kendisini, tam da kendisini nesnelere, ilişkilerin, dünyanın içine yerleştirme olanağı ve yöntemi olarak kurduğunda) totalize etmekten uzaktır (a.g.e., 40).

Aksine, transandantal ego yaşam-dünyasını yaşarken riskler alır. Transandantal ego, kendisi ile kendi yaşam-dünyası arasındaki ilişkiye özel bir statü veremez. Bedenin yaralanabileceği veya hasta olabileceği gibi, egonun yaşam-dünyası da çözülebilir. Transandantal egonun tarihsel diasporasında ürettiği izler kaybolabilir ve yeniden bulunması imkânsız olabilir. Husserl için yaşam-dünyasının bizim tenimiz olduğu iddiası, kurulmuş bir hakikati ilan etme görevinden daha fazlasıdır. Yaşam-dünyası, normal insan formunun soyut bir özü anlamında, basitçe bu ya da şu tikel insan Bedeni olarak tenimiz değildir. Ancak transandantal egonun teni olarak yaşam-dünyası, ölümüne doğru oluşum, ötekiler tarafından sıkılmama, anıları hatırlama biçimim ya da kendimi müzik içine bırakmam gibidir. Yaşam-dünyasının transandantal teni, tam da Beden olma olasılığıdır. Yaşam-dünyası içindeki bedenin yaşamı, asla somut detaylarıyla önceden verilmez. Daha ziyade, bu tenin olanaklı kıldığı bu beden,

öteki nesnelere doğru yeni yollarla kendi ötesine geçen nesnedir. O halde beden, yaşam-dünyasına bir şey önerir, yaşam-dünyasının sanki her zaman onun bir parçasıymış gibi üstlendiği yeni açıklamalar sunar, beden böylece, yaşam-dünyasının benim ve ötekiler için bedensel yaşamın tabakalarını gizlemeye devam eder, Husserl için en kökensel şey de budur. Sonuç olarak, tüm yaşam-dünyası en başından beri kendi teni olarak benim transandantal egomla birleşmiştir, bu kağıt üzerinde hareket edebilirim, onu hatırlayabilirim, unutabilirim, ötekilerin yararlanması için anlamını verebilirim. İlerleme ile yaşam-dünyası zenginleşir ve bedensel deneyimin önerdiği anlam tabakalarını muhafaza eder (a.g.e., 41).

4. Husserl Zihin-Beden Problemi Karşısında Düalist midir, Monist midir?

Husserl zihin ve bedenin birlik içinde ortaya çıktığı fenomenolojik bir sistem kurmak istemiştir. Yine de bunu başarıp başaramadığını tartışmak gerekir. Husserl'in düalist bir konumu aşmakta ne ölçüde başarılı olduğu olduğuna dair kendi tartışmamızı son bölümümüzdeki karşılaştırmaya bırakmakla birlikte, bu kısımda Smith'in analizlerini incelemek faydalı olacaktır.

Husserl genellikle ya Berkeley'den çok Kant'a daha yakın bir idealist olarak, ya da Descartes gibi epistemolojik motivasyonu olan bir düalist olarak yorumlanır. Bu yorumlardan hareket edilirse, Husserl'in fizik dünyayı bir kenara bırakıp, saf bilinci çalışması uygun olurdu ve bilincin bilimi olarak fenomenoloji, felsefenin bütünü haline gelirdi. Ancak Smith zihin-beden problemine odaklanarak Husserl okuduğumuzda farklı bir metafizikle karşılaştığımızı belirtir. Husserl, zihin ve bedenle ilgili sahip olduğumuz kanıt türlerinin bir epistemolojisini yaptığı kadar, zihin ve beden farkındalığımızın zengin bir fenomenolojisiyle bağlantılı olan bir ontolojik sistem de kurmaktadır ve bu sistemde zihin ve beden girift bir şekilde bulunurlar. Smith'in, Husserl ontolojisine ilişkin analizi onun aslında zihin-beden problemi karşısında düalist değil, fakat monist bir tutum sergilediği sonucuna ulaşmıştır. Smith, Husserl'in zihin-beden ontolojisinin, fenomenolojiyle uyumlu biçimde yıkılıp yeniden inşa edildiğinde, sonucun bir töz monizmi ve özler plüralizmi olduğunu iddia eder.

Husserl'e göre her somut deneyim, Bilinç ve Doğa olmak üzere iki yüksek seviyede öz veya tür altına girer. Bu durumda deneyimin fiziksel ve zihinsel boyutu, aynı olayın iki farklı boyutudur. Bilinç eylemi olarak ortaya çıkan olaylar, öncelikle

yönelimsellikleri, bir şeyi temsil etmeleri ve bir şeye yönelmeleriyle betimlenirler. Beyin durumu şeklinde ortaya çıkan olaylar ise fiziğin ve biyolojinin doğal yasaları tarafından betimlenirler. Bu olaylar yönelimsellik ile ilgili olmayıp, beyin aktivitesinin fizyolojisiyle ilgilidir. Husserl'in ontolojisinde bu ikisi, aynı olayın iki "momenti" veya birbirlerine bağlı parçalarıdır ve Doğa ile Bilinç olmak üzere iki farklı öze işaret ederler. Aynı şekilde, her insan varlığında bu iki özün bulunduğunu ifade eden Husserl, beden ve zihnin, başka bir deyişle doğa ve bilincin aynı kişinin, yani aynı bireysel ben'in, iki farklı boyutu olduğunu belirtir. Husserl'e göre bu çift boyut teorisi, fenomenolojinin fiziğe, nörofizyolojiye ve doğalcı psikolojiye indirgenmesini önlemektedir. Husserl bu ontolojisini çeşitli biçimlerde dallandırarak genişletir. İnsan varlığının bedensel boyutunu da fiziksel beden (*körper*) ve yaşayan beden (*leib*) şeklinde ikiye ayırır. Zihinsel boyutu da ruh (*seele*) veya *psükhe*, insan varlığı (*mensch*) veya tin (*geist*) ve "saf ben" olmak üzere üçe ayırır. Husserl'in fiziksel beden ile kastettiği şey, insanın maddi boyutu, yani fiziksel olarak benim bedenimdir: Bu beden uzam, zaman, madde ve nedenselliğin salt fiziksel nitelikleriyle betimlenir. Tersine yaşayan bedenim, yani canlı organizma olarak *Ben* ise yaşamın atfedildiği bedendir; uzam-zamansal-maddi niteliklerin yanında, iradenin ve kinestezinin yönelimsel nitelikleriyle de tanımlanır; organ olarak bedenimi irademle hareket ettiririm ve kinestezik olarak bu hareketin farkına varırım. Ruh, *psükhe* ya da psikolojik *Ben*, yaşayan bedenimin onu canlandıran, onu yaşayan bir beden haline, yani psikofiziksel bir canlı haline getiren boyuttur. Tin veya insan *Ben* (*ich-mensch*), insan varlığı olarak *Ben*'dir. Bu anlamda fiziğin belirlediği dünyaya değil, fakat yaşam-dünyasına, her günkü yaşamın betimlediği çevreye ait sosyal, kişisel ve vücut bulmuş olan varlıktır. Tüm felsefi düşünümün kendisinden başladığı empirik ben, her günkü deneyimin beni, insan *Ben*'dir. Son olarak saf *Ben* ise bilinç eylemleri veya yönelimsel deneyimlerin öznesi olarak *Ben*'dir. Smith'in iddiası, tüm bu *Ben*'lerin farklı töz veya tabaka olmadıkları, sadece tek bir bireyin, *Ben*'in var olduğudur. Ancak bu *Ben*'in çeşitli boyutları vardır. Fiziksel beden boyutu, Maddi Doğa özünü; yaşayan beden boyutu, canlı doğa özünü; psişik boyutu, canlı doğanın psikolojik parçasını; insan boyutu da, İnsan Varlığı özünü veya yaşam-dünyasının özünü; saf-ben boyutu ise Bilinç veya Bilinç Öznesi özünü örneklendirmektedir (2006: 324). Bu durumda Smith, Husserl'in ontolojisini tek tözün farklı boyutları veya farklı özlere olduğu şeklinde yorumlamaktadır.

Aynı nesnenin farklı boyutlardan ve farklı özelliklerinden görülmesi üzerinde duran bu yoruma göre, bir nesneyi öncelikle ruhu, yaşayan bedeni ve insanlığı ile bir kişi olarak, sonra da maddi beden olarak görürüz. Bu anlamda fenomenolojiden

ontolojiye giden monizm, bir ve aynı bireyin farklı boyutlarını somutlaştırmaktadır. Bu çok boyut öğretisiyle Husserl kendisini materyalizmden, Kartezyen düalizmden, Berkeleyci idealizmden ve Kantçı transandantal idealizmden uzaklaştırmış olmaktadır. Husserl, Descartes gibi zihin veya ruhu bedenden ayrı saf zihinsel töz olarak ele almaya karşı çıkar. Descartes'ın bedeni, özü klasik mekaniğin matematiği tarafından tüketilen mekanik bir bedene indirgediğini söyleyerek insan bedeninin farklı boyutlarını ortaya koyar. Husserl, Spinoza gibi dünyada bedensel ve zihinsel boyutları olan çeşitli töz veya bireysel varlıklar olduğunu iddia etse de, Spinoza gibi monizm terimini kullanmaz. Husserl, Berkeley'den farklı olarak maddi şeyleri, duyum veya idealar yığınıyla özdeşleştirmeye karşı çıkar. Her ne kadar kendi konumu için transandantal idealizm terimini ödünç alsada, Kant'ın aksine kendinde şeylerin olanaklı deneyimin dışında olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Materyalizme karşı, doğanın matematikleştirilmesi fikrini eleştirmekte ve doğanın bir parçası olarak zihnin de, işlevselcilik ile açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Zihni, bilgisayar modeli yaklaşımı ile açıklama çabaları Husserl'in döneminde henüz gündemde olmamasına rağmen, Husserl'in zihinsel süreçleri bilgisayar süreçleriyle özdeşleştirmeye karşı çıkacağını söylemek mümkündür. Çünkü göstergeleri işleyecek sentaktik kuralların içeriği yakalayamayacağını ve bundan dolayı da zihinsel eylemlerin semantiğine ulaşamayacağını iddia edeceği varsayılır (a.g.e., 325).

Bu görüşler eşliğinde Smith, fenomenoljik gelenekte, Husserl'in fenomenolojisinin temeli olduğu var sayılan Kartezyen düalizmin zihin-beden, özne-nesne ayrımının üstesinden önce Heidegger'in sonra da Merleau-Ponty'nin geldiği iddialarına karşı, Husserl'de zaten böyle bir düalizmin bulunmadığı, çünkü doğa ve bilinç arasındaki ayrımın, tözsel bir ayrım olmadığı sadece bir öz ve moment karşıtlığı olduğu yorumunu geliştirmiştir. Ona göre bu bağlamda, zaten Heidegger'in ve Merleau-Ponty'nin Kartezyen gelenekten kopuşuna rehberlik eden düşünceler bizzat Husserl'de bulunmaktadır.

Descartes *ben* ya da *res cogitans*'ı bedenden ya da *res extensa*'dan ayırırken, Husserl "ben" ve "beden" in tek bir bireyin iki ayrı boyutu veya momenti olduğunu iddia eder. Aynı şekilde düşünme eylemindeki "zihinsel" olay ile ona karşılık gelen "doğal" olay tek bir olayın iki boyutudur. Böylece Descartes töz (zihin-beden) ve ilinek (düşünce-yer kaplama) düalizmini getirmişken, Husserl ise öz (bilinç-doğa) ve moment (özün durumu) arasında bir düalizm yaparak özler plüralizmini ve töz monizmini savunmuştur (a.g.e., 336).

Doğadaki şeyler uzamsalken, bilinç özneleri ve eylemler uzamsal değildir. Ancak Descartes, hiçbir tözün hem düşünme, hem de yer kaplama niteliklerine sahip olamayacağını söyler, yani hiçbir töz hem beden, hem de zihin olamaz. Husserl ise tersine aynı öznenin hem uzamsal, hem de düşünen olduğunu söyler, zihin ve beden iki ayrı birey değil, aynı bireyin iki farklı momenti veya boyutudur, her biri Doğa ve Bilincin ayrı iki durumudur. Husserl için bu özler farklıdır ancak karşıt değildirler, bu durumda aynı bireyde veya olayda görülebilirler. Husserl'in tikeller ve özler ontolojisi büyük oranda, hatta tikellerden evrensel örneklerini ayırma konusunda bile Aristotelesçidir. Aristoteles ruhun, beden formu olduğunu söyler. Husserl de ruh ve beden tek bir bireydeki iki ayrı form olduğunu ifade eder. Ancak Husserl'in öğretilerinde bilincin özü ne form, ne de madde olarak beyin aktivitesinin özüne indirgenmez. O halde doğa ve bilinç özleri ve onların özellikleri nelerdir? Doğadaki şeyler- maddi şeyler- uzamda ve zamanda var olurlar, bu anlamda "gerçekler" (reale), aksine bilinç deneyimleri ise zamansaldır, ancak uzamsal değildir, bu nedenle de "gerçek değildirler". Özleri, bir şeyin bilinci olmalarıdır, bu da uzamsal olmalarını gerektirmemektedir. Bu nedenle doğa özü, uzam-zamansal özü içerir, bilinç özü ise içermez. Yine de bilinç eylemleri zamansaldır, bu anlamda "gerçekler" (reel). Zamanın içsel bilincinin fenomenolojisine dair derslerinde Husserl, "nesnel zaman" ile "içsel zaman"ı ayırır. İlki doğadaki şeylerin zamansallığıdır, ikincisi ise, bilinç deneyimleridir. Çünkü uzam ve uzam-zaman Husserl'e göre Galileo ve Descartes'ın çalışmalarında "matematize edilmiştir". Böylece doğanın özü giderek matematiksel terimlerle ifade edilmiştir (a.g.e., 337).

Husserl için bir şeyin özü, onun bilinme veya deneyimlenme biçiminde içerilir. Maddi bir şey bir defada sadece bir boyuttan deneyimlenebilir. Bir deneyim ise tek bir yandan deneyimlenemez. Maddi şeyler perspektifli olan algı ve empirik sezgi ile deneyimlenir, örneğin ağacı belirli bir uzamsal perspektiften deneyimleriz, deneyimler ise duyu algısıyla değil, fenomenolojik refleksiyonla bilinir veya deneyimlenir, ki bu da deneyimi uzamsal bir perspektiften vermez. Böylelikle maddi şeyleri "aşkın" (transcendent) olarak betimler, yani bunun anlamı öncelikle bilinç akışının bir parçası olmamaları, ikincisi ise "tek yanlı" olarak algılanmaları ve bu nedenle de tamamlanmamış olmalarıdır. Aksine deneyimler ise "içkin"dir (immanent), yani bilinç akışının bir parçasıdır. Bu şekilde bilinç ve doğanın ontik özü, aşkın ve içkin olmak üzere epistemik özü içerir. Elbette ben bir insan varlığı olarak maddiyimdir, (ancak sadece maddi değilimdir) ve tek bir yandan algılanabilirim. Saf ego olarak ben, yine de deneyimlerin öznesiyimdir, duyu algısı ile değil fenomenolojik refleksiyonla sezilirim ve

bu refleksiyonda kendime uzamsal bir perspektiften verilmem söz konusu değildir (a.g.e., 338).

Kartezyen Meditasyonlar'da Husserl egonun veya benin özü üzerinde durur. Egonun çeşitli özellikleri vardır. Temelde ego, “yaşamını oluşturan süreçlerden, yani deneyimlerden ayrılamaz”. Böylece ego öncelikle, “öznel süreçlerin özdeş kutbu olarak Ben'dir”, yani bu bilinç akışını deneyimleyen bir ve aynı öznedir. İkinci olarak, ego fikirleri, kararları, değerleri, arzuları da içeren “alışkanlıkların temeli olarak bendir”, yani “kişisel karakterin oluşmasını sağlayan çeşitli alışkanlıklara sahip olan bir ve aynı öznedir”. Üçüncü olarak ego, Husserl'in monad adını verdiği “tam somutluğu” içindeki bendir, yani kişiliğin sonsuz alışkanlıklarına ek olarak, sahip olduğu tüm aktüel deneyimlerin taşıyıcısı olarak bendir. Bu deneyimler ve alışkanlıklar, egonun içsel zaman yoluyla özdeşliği de dâhil tüm özdeşliğini tanımlayan ilkeler tarafından birleştirilir. Bu özellikler, bilinç özüne bağlı olan Saf Ego özünü betimler. Husserl transandantal veya saf egoyu, “psikolojik ego”dan ve “dünyevi”, “insan ego”dan ayırır. Psikolojik ego, doğadaki ben olarak bendir. İnsan ego, insan varlığı olarak ben, yani yaşam-dünyasındaki psikofiziksel ve sosyal bendir. Bunların hepsi aynı egonun farklı boyutları veya momentleridir. *Ideen I*'in ontolojisinin terimleriyle söylenirse; her tikel ben, farklı özlere örneklendirmektedir, bunlar en genel biçimde de doğa ve bilinç olarak karşımıza çıkar (a.g.e., 345).

Bu yorumlardan sonra Smith, Husserl'in *Ben* açıklamasının üç açıdan Descartes'tan farklı olduğu sonucuna ulaşır: 1. Descartes için *Ben*, beden özünü değil, zihin özünü temsil eder. Ancak Husserl için her ikisini de simgelemektedir. 2. Descartes için *Ben*, bedenden ayrı olan saf biçimde zihinsel bir tözdür, beden ise fiziksel tözdür. Husserl içinse, *Ben* hem zihinsel, hem de bedensel boyutu olan bir bireydir. Böylece Descartes hem tözsel, hem de ilineksel anlamda düalistken, Husserl'de ise tikel *Benin* monizmi ve momentler plüralizmi vardır. 3. Descartes için *Ben* ve beden arasında veya beden eylemleri ile *Benin* düşünmesi arasında nedensel bir etkileşim vardır. Husserl içinse, “saf ben” ve beden aynı tikel benin parçaları veya momentleridir. Bu momentler arasında nedensel bir etkileşim olduğunu söylemek bir kategori hatasıdır. Husserl için *Benin* bazı momentleri arasında nedensel ilişkiler vardır, örneğin midemdeki olaylar ile beynimdekiler arasında olduğu gibi. Bu nedensel ilişkiler ise fenomenolojiye değil, doğa bilimleri alanına aittir. Oysaki *Benin* çeşitli momentleri arasında ona göre nedensel-olmayan bağlılık ilişkileri de bulunmaktadır. Husserl saf *Beni*, empirik *Benden*, başka bir deyişle vücut bulmuş psikofiziksel insan *Benden* ayırır. Bu ayırım, bir ve aynı varlığın yani *Benin* farklı boyutları arasında yapılan bir ayırımdır. O halde zihin-beden problemi

Husserl'de *Ben*in zihinsel ve bedensel olmak üzere farklı boyutları arasındaki ilişki problemi olarak karşımıza çıkar (a.g.e., 346).

Kendimi fiziksel bedene sahip olan bir varlık (*körper*) olarak, yani uzam-zamansal bir konuma sahip olan ve nedensel etkileşimleri olan maddi bir şey olarak deneyimlerim. Kendi fiziksel bedenimi, ruhum (*seele*) veya *psükhemle* yaşayan bir organizma ya da canlı bir varlık olarak da (*beseelen*) deneyimlerim. Bu şekilde kendimi yaşayan bir Beden olarak (*leib*), canlı bir organizma olarak tanırım. Kendimi bir insan varlığı (*mensch*), insan *Ben* (*ich-mensch*) ya da kişi (*person*) olarak da sosyal bir dünyanın üyesi olarak, ahlakı, kültürü ve tarihi olan bir varlık olarak tanıdığım ölçüde de tine sahip (*geist*) bir varlık şeklinde deneyimlerim. Bu sadece benim için değil, ötekiler için de geçerlidir. Empati aracılığıyla kendi ruhları veya *psükheleri* olan yaşayan canlı organizmalar olarak ötekileri deneyimlerim. Onları kendi tinleri olan türdeş insan kişileri olarak kavrarım. Bu ayrımlarla Husserl, kendimizi yaşayan bedensel organizma veya maddi şey olarak deneyimlememizi sağlayan anlam veya *noema* yapılarını ayırır. Yine de bu ayırım insanın özünü vermek için henüz yeterli değildir. *Noema* ve öz, farklı varlık türleridir. Nesneye uyan bir *noema*, nesnenin özü ile aynı şey değildir. *Noema* veya *noematik* anlam, deneyimin yönelsel içeriğidir, nesnenin özü ise nesnenin kendisinin bilince aşkın olan nesnel boyutudur. Yuvarlak kare şeklinde bir öz yoktur, ancak bu sonuca varmak için yuvarlak karenin *noematik* bir anlamı olmalıdır. Anlam yapısı analizi fenomenolojiye aitken, öz analizi ontolojiye aittir. Yine de "insan *Ben*" anlamı ile "İnsan *Ben*" özü arasında paralel bir katmanlaşma vardır, bundan dolayı da tikel benin somut boyutları veya momentleri arasında bir paralellik bulunur (a.g.e., 347-8).

Husserl gerçekten de bilincin, bedende vücut bulduğu teziyle zihin ve beden arasındaki geleneksel düalizmi geride bırakmış gibi görünmektedir. Yine de Husserl'in epistemolojik motivasyonunu göz önünde bulundurduğumuzda, vücut bulma temasına rağmen, bilincin ve bedenin verilişi söz konusu olduğunda Husserl'in monist konumunun Smith'in iddia ettiği gibi sağlam olup olmadığını tartışmamız gerekir. Bu, son kısımda bizi bekleyen bir meseledir. Şimdi, fenomenolojide beden problemini daha da derinleştirmek amacıyla Sartre'ın beden görüşünü analiz edebiliriz.

II. BÖLÜM: SARTRE'IN BEDEN ANALİZİ

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin sadece bir bölümü bütünüyle bedene ayrılmıştır. Bu büyük hacimli eserin yalnızca bir bölümünün bedeni incelediği ve Sartre'ın kitap boyunca bilincin dünya ile olan ilişkisi sorununu tartıştığı dikkate alındığında, beden konusunun Sartre'da ön plana çıkmadığı düşünülebilir. Bu yorum bütünüyle yanlış olmamakla birlikte, Sartre'ın yine de *Varlık ve Hiçlik*'in pek çok bölümünde bedene gönderimde bulunduğu ve *kendi-için-varlığa* yönelik tespitlerinin en nihayetinde beden için de geçerli olacak bir noktaya taşındığı gözden kaçırılmamalıdır. Sartre her ne kadar bilincin yapısını ortaya koymakla işe başlamış olsa da, bilinci bedenden ayrı bir biçimde düşünmek, Husserl gibi Sartre için de mümkün değildir. Sartre bilincin, dünyanın bilinci olmak için bir bedende vücut bulmak zorunda olduğu görüşünü sürdürür. Beden ve bilinç, birbirlerinden bizim onlarla karşılaşma sıramız açısından farklılaşırlar. Sartre açısından her ne kadar ilk karşılaştığımız şey bilinç olsa da, bilincin var olmak için hem dünyanın varlığına hem de onu dünyanın içinde konumlandıran bir bedene ihtiyacı vardır. Bu bakımdan Sartre insanın hem bütünüyle psişik hem de bütünüyle bedensel olduğunu düşünür. Yine de Sartre psişik olan ile bilinç arasında da bir ayırım yapacaktır. İlk ulaştığımız gerçeklik her ne kadar bilinç olsa da, Sartre gerçekliğin temelini bilinçte olduğu yönündeki idealist iddiaya katılmamaktadır.

Sartre realizmin, bedeni insan bütünlüğünün bir parçası olarak değil de, tıpkı bir taş ya da bir ağaç gibi ondan ayrı olarak ele aldığı ifade eder. Bu tıpkı bir cerrahın bedenden neşter ile bir parça eti ayırması gibi, bedeni insan bütünlüğünden ayırarak incelemek anlamına gelir. Böylece realizm Sartre'a göre bedeni öldürür ve ötekinin bedenini de herhangi bir beden gibi ele alarak, bedeninin esas yapısını gözden geçirir (*ÉN*, 262). O halde insanın veya bilincin, hem dünya veya varlıkla, hem de kendisi ve ötekiyle ilişkisinin, bilincin bedenle ilişkisi aydınlatılmadan ortaya konulması mümkün değildir. Burada Sartre'ın sözünü ettiği bedenin de Husserl gibi yaşayan, canlı beden olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Husserl ile giriş yaptığımız beden fenomenolojisini bu bölümde Sartre ile pekiştirmek, bizi Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine hazırlayacaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Sartre'ın fenomenolojisinde bedeninin yerini ortaya koymak üzere, bilinç ve dünya arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Bu ilişki bizi, Sartre'ın sisteminde çok büyük bir rolü olan hiçlik kavramı üzerinden *kendi-için* ve *kendinde* varlık ayrımlarına götürecektir. Bölümümüzün ikinci kısmında ise bu kez de beden ve

dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız. Bu ilişki bizi zihin-beden probleminin kaynağına ve bu problemin, bedenün üç farklı ontolojik boyutunun ayrıştırılmasıyla çözülebileceği iddiasına ulaştıracaktır. Bölümümüzün son kısmında da Sartre'in 'özgürlüğe mahkûm olduğumuza' dair ünlü iddiasında bedenün yerini ortaya koymaya çalışacağız.

A. İNSAN VE VARLIK İLİŞKİSİ

1. Bilinç

Husserl'in fenomenolojiye olan en önemli katkısını izleyerek, Sartre da bilincin yönelimsel olduğunu ifade eder. "Bilinç bir şeyin bilincidir: Bu demektir ki aşkınlık, bilincin kurucu yapısıdır; bilinç, kendisi olmayan bir *varlıkta taşınarak doğar*" (a.g.e., 28). Karşılaştığımız ilk gerçeklik bilinç olsa da, Sartre yine de dünyayı yaratanın ve taşıyanın bilinç olmadığını ifade eder. Bilinç, bir şeyin bilinci olmak zorunda olduğu için var olmak için dünyanın varlığına ihtiyaç duyar. Bu yüzden bilinç, kendisi olmayan bir varlık tarafından taşınarak doğar. Bilincin kendisi olmayan şey ise dünyadır. Bu nedenle önce bilincin var olduğunu, sonra dünyayı yarattığını söylemek mümkün değildir. Dünya, bilinç tarafından anlaşılacak üzere oradadır.

Sartre için bilinç, aynı zamanda, her zaman kendisinin de bilincidir. Bilinçli olduğumda, bilincim, bir şeyin bilincinde olarak kendisinin de bilincindedir. Bu nedenle doğası gereği tüm bilinç, bir öz bilinçtir. Bilinç, hem yöneldiği nesnelere hem de kendi kendisini bilir, ancak bu bilinç, Descartes'in *cogito*'sundan farklı olarak öncelikle *konumsal olmayan (non-positionnelle) bir bilinçtir*. Sartre bilincin konumsal olmaması ile kendisini doğrudan bir nesne olarak konumlandırmadığını anlamaktadır. Konumsal olmayan bilinç, bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığıdır, bunun doğrudan doğruya bir bilgi statüsünde olduğu söylenemez. Bilinç, her zaman her eylemde kendi kendisinin farkındadır. Çünkü her farkındalık, aynı zamanda bir öz farkındalığı ihtiva eder. Ancak, yine de bu kendine ilişkin kökensel farkındalık konumsal değildir. Bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendisinin ötesine geçtiğinde konumsal olur.

Sözgelimi, paketin içinde duran sigaraları sayma edimi sırasında sahip olduğum bilinç, Sartre için toplama işlemine dair konuşlandırıcı olmayan (*non-thétique*) bir bilinçtir. "Orada ne yapıyorsun?" sorusu sorulduğunda verdiğim "sayıyorum" yanıtı sadece *refleksiyon* yoluyla kavradığım anlık bilinci değil, fakat aynı zamanda *üzerine düşünülmemiş (irréfléchies)* bilinçleri de kapsamaktadır. Bu nedenle refleksiyonun

kendisinin, üzerine düşünölmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır: Üzerine düşünölmüş bilinci kendisine görünür kılan refleksiyon değildir. Aksine Sartre refleksiyonu mümkün kılanın, *pre-refleksif bilinç* olduğunu iddia eder. O halde Sartre bilginin önceliğinden vazgeçerek, bilenin varlığına öncelik vermiştir. Sartre'a göre Kartezyen *cogito*'nun koşulu, tam da bu *pre-refleksif cogito* olmak durumundadır. Ayrıca, toplama ediminin bizatihi koşulu olan şey de, saymanın konuşlandırıcı olmayan bilincidir. Bilincin ilk bilincinin konumsal değildir çünkü bilincin bilinci, bilinci olduğu bilinçle bir ve aynıdır. Kendini bir çırpıda algı bilinci ve algı olarak belirler (*ÊN*, 19-20).

Ve hiç şüphe yok ki, bilinç hem bilebilir, hem de kendini bilebilir. Ama bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir... Bu nedenle felsefenin ilk görevi, bilinçteki şeyleri dışlamak ve bilinçle dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak için bilincin, dünyanın konumsal bilinci olduğunu görmektir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendini aşığı ölçüde konumsaldır ve bu konumda kendisinin dışına taşar: Aktüel olarak bilincimde yönelim olarak her ne varsa, dışarıya doğru, masaya doğru yöneltilmiştir, yargılayıcı veya pratik bütün etkinliklerim, şu anki tüm duygulanımlarım kendisini aşarak masayı hedeflemekte ve orada emilmektedir (a.g.e., 17-8).

Refleksif olmayan bilinç, kendinin konuşlandırıcı olmayan bilincidir. Bilincin kendinin bilincinde olması için düşünölen bir bilince ihtiyacı yoktur. Bunun anlamı Sartre için, bilincin sadece kendisine bir nesne olarak verilmemiş olmasıdır. Bu nedenle Sartre bilincin ilk olarak, kendinin konumsal ve refleksif olmayan bilinci düzeyinde aşkın bir nesnenin bilinci olarak kendinin farkında olduğunu ifade eder. İkinci olarak ise düşünölen bilincin, kendinin konumsal olmayan bilinci olarak, fakat aynı zamanda refleksif bilincin konumsal bilinci şeklinde ortaya çıktığını ifade eder. Üçüncü olarak da ikinci derecede konuşlandırıcı (*thétique*) bir edim olup, bu edim aracılığıyla düşünölen bilinç, kendinin konumsal bilinci olarak ortaya çıkmaktadır (*EA*, 61).

Sartre bir bilinç topolojisinden söz etmektedir. İnsan varlığında bilincin üç seviyesi vardır: 1. Pre-refleksif bilinç: Bir şeyin bilinci olarak bilincin en ham biçimidir. Bu pre-refleksif *cogito*'da henüz ego bulunmamaktadır. Bu nedenle pre-refleksif bilinç kişisel bir bilinç değil, basitçe bir şeyin bilincinde olan, bir eylem olarak bilinçtir. Bilinçli olma eylemi, bilincin zıttı olan dünyayı kavrama eylemidir. Sartre o halde klasik Kartezyen iddiayı değiştirmek ister: Sartre için 'Düşünüyorum, o halde varım' önermesi, 'Bilinç var, o halde varım' önermesine dönüştürülebilir. İç gözlemlerle ilk ulaştığımız hakikat bilinçtir. Ancak bu bilinçte hala 'ben' bulunmamaktadır. 2. Refleksif bilinç. 3. Kendine dönük refleksif bilinç: Bilinç, kendi kendisinin nesnesi haline gelebilir (Daigle, 2010: 21). Bunu aydınlatmak için Sartre okuma örneğini kullanır. Okuma eylemiyle meşgulken, içinde bulunduğumuz odanın, odanın sıcaklığının, üzerinde oturduğumuz sıranın bilincindeyizdir. Bu bilinç, pre-refleksif seviyede yaşanmaktadır. Ancak, aynı

zamanda aktif bir biçimde okuma eyleminin de bilincinde olduğumuzu da söyleyebiliriz, bu bilinç ise ikinci seviyeyi gerektirir. Bir başka kitabı değil de, bu kitabı okuyor ve sayfalar üzerindeki işaretlerden anlamlar çıkarıyor oluşum gibi refleksif bilinç olarak, burada daha farklı bir biçimde bir şeyin bilincinde olmak için refleksiyonu kullanırım. Tüm bunlar, bilinçli olmanın refleksif yollarıdır. Fakat aynı zamanda kendimi okuyan bilinç olarak da düşünebilir ve okuma bilinci üzerine bir refleksiyon gerçekleştirebilirim. Bu şekilde okuyan ben olarak kendimin bilincinde olurum. Sartre bunun üçüncü seviyede meydana geldiğini ifade eder. Bilincin çalışma şekli böyledir (a.g.e., 22). İlk düzeyde sadece nesnenin ve kendinin konuşlandırıcı olmayan bilinci vardır. Okuma sırasında kitabın ve kahramanların bilinci vardır. Fakat ben ya da ego, bu bilinçte henüz yoktur. Yine de bunları konuşlandırma eyleminin konusu da yapabilirim (EA, 62). Sartre bu noktada psikologların çok sık yanılgıya düştüklerini ifade eder. Psikoloji refleksif edimlerle, refleksif olmayan edimlerin yapısını karıştırmaktadır. Bilinç için iki mümkün var oluşun olduğunu varsayarak psikologlar, pre-refleksif bilince, bilinçaltı denen refleksif yapıyı eklerler. Örneğin; Pierre'e acıdığımı ve yardımına koştüğümü düşünelim. Sartre o anda bilinç için tek bir şeyin olduğunu söyler. O da, yardım edilecek olan Pierre'dir. Yardıma ihtiyacı olma niteliği Pierre'e aittir ve benim üzerimde bir güç olarak etki eder. Sartre bunu tıpkı Aristoteles'in arzu edeni harekete geçiren motifi, arzunun kendisi değil de, arzu edilen olduğuna yönelik açıklaması gibi düşünmek gerektiğini ifade eder. Burada 'yardım edilecek kişi'nin konuşlandırıcı bilinci ve 'kendisinin' ise konuşlandırıcı olmayan bilinci vardır (a.g.e., 68-9). Bu nedenle refleksif edimin birincil ve kökensel olduğu, aynı zamanda da bilinçaltında gizlendiği kabulü saçmadır. Pre-refleksif bilincin, refleksif bilince ontolojik bir önceliği vardır. Onun var olabilmesi içinse düşünülme ihtiyacı yoktur. Refleksiyon, ikinci dereceden bir bilincin araya girmesini gerektirir. Pre-refleksif bilincin bir özerkliği bulunmaktadır. Refleksif olmayan arzunun niteliği, nesnede arzulanır olma niteliği yakalayarak kendini aşmasıdır. Duygulanma yetisi sadece refleksiyonda kendisi için arzu, korku ve benzeri olarak ortaya konulur: 'Pierre'den nefret ediyorum' veya 'Paul'e acıyorum' diye düşünebilirim. Sartre bencil yaşamın bu düzlemde gerçekleştiğini ifade eder. Refleksif olmayan düzlemde *benden* söz etmek mümkün değildir (a.g.e., 70).

2. Bilinç ve Ben (Ego)

Sartre, *ben* veya *öznenin* pre-refleksif bilinçte değil, refleksif bilinç seviyesinde, yani bilincin kendi üzerine düşünmesiyle ortaya çıktığını, bu nedenle refleksif olmayan düzlemde henüz *benin* bulunmadığını iddia eder. Örneğin bir tramvayın ardından

koşarken, saate bakarken veya bir portreyi seyre dalarken *ben*, bilinçte yoktur. Yalnızca yetişilecek tramvayın, saatin ve portrenin bilinci ve bu bilincin konumsal olmayan bilinci vardır. Bu şekilde nesnelere dünyasına daldığımızda ben adeta hiçleşmiştir. Sartre bunun nedeninin salt dikkatsizlik olmadığını, aksine bilincin yapısından dolayı böyle olmak durumunda olduğunu ifade eder (a.g.e., 63-4). Descartes, Ben ve düşünüyorum'un aynı düzlemde yer aldığına inandığı için, *cogito*'dan düşünen töz fikrine geçmiş ve Ben'e ayrıcalıklı bir muamele göstermiştir. Oysa Sartre için bilincin tözsel bir varlığının bulunması mümkün değildir (a.g.e., 65).

Okuma eyleminde olduğu gibi herhangi bir eylemle meşgulken nesnelere dünyasına gömülürüm ve benim bilinç birliğimi kuran da bu nesnelere. Ben kaybolurum ve kendimi hiçlerim. Sartre, dünyadaki nesnelere bilinci kurduğunu ve bunun *ego* devreye girmeden gerçekleştiğini iddia eder. Burada rasyonel veya kişisel bir süreç yoktur. O halde *ego* nedir ve nasıl oluşur? Sartre 'ben'in aşkın olduğunu ve dünya içinde yer aldığını, bu nedenle onun da dünya içindeki diğer nesnelere kadar dayanıksız olduğunu ifade eder. *Benin*, tek başına mutlak olarak varım demesi mümkün değildir. Onun yerine, 'mutlak bilinç, tek başına mutlak olarak vardır' demek gerekir. Sartre'a göre *ben* ve dünya bilincin nesnesidir. Varlığımızın çekirdeği *Ben* değil, bilinçtir ve bilinç, kendine bir *ego* yaratır (Daigle, 2010: 23).

Ego, bilincin bir nesnesidir. Benim için bir nesne olarak *ego*ya yönelebilir ve onu yaratabilirim. *Ben* ve nesnelere arasındaki fark, nesnelere dışımda zaten orada olmaları, *benin* ise bilincime bağlı olmasıdır. *Ego* ve dünyanın bilinç nesnesi olması ve hiçbirinin diğerini yaratmamasından dolayı bilinç, ikisi arasındaki ilişkileri kurarak, kişinin dünyaya aktif katılımının garantörü haline gelir. Dünya, bilincin yaptığı şeydir, dışımızda karşılaştığımız şey temelinde bir dünya kurarız. Karşılaştığımız şeye anlam vererek kendi dünyamızı yaratırız. Sartre *egonun*, bu karşılaşmadan doğduğunu ifade eder. Kendimi ve dünyamı var eder, tasarımı ölçüsünde eyleyirim. Bu nedenle Sartre bilinçaltını reddeder. Bilinç olmayan, Sartre için var olmayan anlamına gelir. Sartre'a göre Freudcu id, *ego* ve süper *ego* olmak üzere üç parçalı özne anlayışında bilinç olmayan kısma karşılık gelen idin bir geçerliliği bulunmamaktadır (a.g.e., 24).

Bene ilişkin açıklamalarıyla Sartre, Kartezyen rasyonalist *cogito* olarak insan fikrini ve Husserl'in *ego* görüşünü yeniler. *Ego*, Sartre'a göre benim dünyaya ilişkin algılarımın birliği değil, dünya içindeki bir nesnedir. Kartezyen 'düşünüyorum'un öznesi olan *ben* veya *ego*, bilincin dünyaya karışmasının bir yan ürünüdür. *Ben*, herhangi bir başka nesne gibi bilincin bir nesnesidir. Bilinç, *egodan* daha temeldir ve dünyanın

kökeninde yatar. Kendisinin dışında karşılaştığı şeylere anlam vererek dünyayı yaratır, ona yönelir ve her zaman için bir şeyin bilincidir. Bilinç, ilktir ve mutlak, 'ben' sonra ortaya çıkar. *Benin* bilincinde olan bir bilinç olduğu için ancak *ben* var olabilir.

Eylemlerin, duyguların, düşüncelerin kaynağı olan bir iç *ben/ego* yoktur. Kitap okurken, araba kullanırken, bir ben bilincine sahip değilimdir. Ben, ancak refleksif bir etkinlikle ortaya çıkar. Ego, ancak geçmişteki psikik etkinlikleri üzerine düşünen bir bilinç tarafından oluşturulur. Ben, yaptığımız bir şey olarak, bilincin dışındadır. Dünyaya ait bir nesnedir. Husserl'e karşı Sartre, *egonun* transandantal değil, fakat transandant olduğunu, başka bir deyişle içkin değil, fakat aşkın olduğunu ifade eder (EA, 13). Sartre'a göre transandantal olan *ego* değil, bilinçtir. *Bilinç*, kişisel değil, fakat kişi-öncesidir. Sartre bilincin içini boşaltmak ve *egoyu* bilinçten çıkarmak ister. Çünkü *kendi-için* kategorisinde *kendinde*'den hiçbir iz olmamalıdır (a.g.e., 14).

Sartre *egonun*, bilinçte ikamet ettiğinin ya da yaşantıların (*erlebnis*) ortasında olduğunun veya psikik yaşamımızda maddi varlığının hissedildiğinin düşünüldüğünü belirtir. Oysa Sartre için *ego*, biçimsel ya da maddesel olarak bilincin içinde değil, dışında ve dünyanın içindedir. Kendi *egom*, tıpkı ötekinin *egosu* gibi dünyadadır (a.g.e., 45). Sartre bilinç ile psikik olan arasında da ayırım yapar. Bilinç; insanın kendisine özgü dolaysız ve apaçık mevcudiyetiyken, psikik olan; refleksiyon ile kavranan ve algı nesnelere gibi kendini sadece profilden veren bir nesnelere bütünüdür (a.g.e., 48).

Sartre kişiliğin, bilince eşlik etmek zorunda olup olmadığı veya kişisel olmayan bilinçlerin tasarımılanmasının mümkün olup olmadığı sorusunu sorar. Ona göre Husserl bu soruyu her bilincin arkasında bulunan, bu bilinçlerin gerekli bir yapısı olan transandantal bir Etkin Ben'de söz ederek yanıtlamıştır. Böylece Husserl transandantal bilinci kişisel bir biçimde düşünmüştür. Sartre için bu kavrayış doğru değildir (a.g.e., 55). Bilincin bilinci refleksif bilinç durumları dışında konumsal olmadığı, başka bir deyişle bilinç, kendine nesne olmadığı için, nesne doğası gereği onun dışındadır. Bilinç, kendini yalnızca mutlak içsellik olarak tanır. Bu bilinç, Sartre'ın birinci derece olarak sözünü ettiği refleksif olmayan bilinçtir. Bu bilinçte *bene* yer yoktur (a.g.e., 58). Kişisel olmayan yaşam ise refleksif olmayan düzlemedir. Elbette bu her refleksif yaşamın bencil, her refleksif olmayan yaşamın da özgeci olduğu anlamına gelmez. *Ben*, ne pre-refleksif bilinç durumlarının içinde, ne de arkasındadır, refleksif edimle birlikte görünmektedir (a.g.e., 71).

Sartre'a göre üreten *ego*, ürettiği şey karşısında şaşırır, büyülenir ve ona katılır. *Egonun* 'ürettiği' şeyler onu etkiler, aslında *ego* sadece ürettikleri tarafından etkilenir.

Ego sadece, refleksiyonda görünür ve dünyadan koparılmış bir nesnedir. O, bu nedenle dünya ile aynı düzlemde yaşamaz (a.g.e., 88).

Sartre öteki bilinçlerin kavranamamasının nedeninin, bedenlerin bizi ayırmasından kaynaklanmadığını, tersine *egonun*, kendisi için içsel olması, fakat bilinç için içsel olmamasından ve mutlak bir içselliğin asla dışının bulunmamasından dolayı sadece kendisi tarafından tasarımlanabilmesi olduğunu iddia eder (a.g.e., 89). Benim 'ben'im aslında, bilinç için başka insanların 'ben'inkinden daha kesin değildir, sadece daha mahremdir (a.g.e., 103).

Sartre bedenin, *ben* için görülür ve dokunulur bir simge işlevi gördüğünü ifade eder. Örneğin 'ben odun kırıyorum' dediğimde odunu kıran nesne 'bedeni' görür ve hissederim. Şu anda odun kıran 'ben'in eylemi dünyada gerçekleşir. Bu eylemin nesnel ve boş taşıyıcısı 'ben-kavramı'dır. Burada *ben*, boş bir kavramdır ve boş kalmaya mahkûmdur. Bir sandalyeyi bir kavram olarak, yokluğunda düşünebildiğimiz gibi, *beni* de *benin* yokluğunda düşünmek mümkündür. Buradaki *ben*, dünyada yaptığımız eylemlerin taşıyıcısıdır, bilinçlerin birlikleri değil de, dünyanın nitelikleri olarak eylemlerin birlikleridir. Bu nedenle beden ve bedenin imgeleri *ben* kavramına aldatici bir şekilde, refleksiyonun somut *benini* yükleyebilir. Psiko-fizik alanda beden, *ben* kavramını aldatici bir biçimde doldurmaktadır (a.g.e., 92-4).

Sartre bilincin, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlık olduğunu ifade eder. Hiç şüphesiz Sartre'a göre, bu varlık fenomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlık da değildir (*ÉN*, 29). Bilincin kendi varlığının kendisine sorun olması Sartre için oldukça önemlidir, çünkü bu, bilincin kendi kendisiyle tam olarak örtüşmediği anlamına gelir. Eğer tam bir örtüşme gerçekleşmiş olsaydı, kendi varlığı bilinç için bir sorun olmayacaktı. Bu nokta, Sartre'ı hiçliğe ve oradan da insanın özgürlüğe mahkûm olduğu sonucuna götürecek olan en temel adımdır. Bu bağlamda bilincin doğasını daha yakından anlamak için onun hiçlik ile ilişkisini aydınlatmak gerekir.

3. Hiçlik

Sartre varlığın, hiçlikten önce geldiğini ifade eder, ancak *kendinde* ve *kendi-için varlığı* anlayabilmek için öncelikle hiçlik konusuna değinmek faydalı olacaktır. En nihayetinde varlık ve insan hiçlikle ilişkisinde anlam kazanmaktadır.

İnsan, dünyada olan bir varlıktır, dolayısıyla insanın dünya üzerindeki her davranışı, onun dünya ile ilişkisini yansıtır. Sartre bu ilişkiyi anlamak için insanın soru sorma davranışından hareket eder. Soru sormak, her şeyden önce hem sorunun yöneltildiği varlığın, hem de hakkında soru sorulan varlığın var olduğu kabulüne dayanır. Soru sorma ediminde varlığı varsayılan bir diğer şey de, cevabın olumlu ya da olumsuz olacağıdır. Olumlu yanıt bizi varlığa götürürken, olumsuz yanıt var olmayana gönderimde bulunur. Sartre'ın tartışmak istediği konu, olumsuz yanıtın kökeninde yatanın ne olduğudur. Başka bir deyişle, olumsuzlamanın mı bizi hiçliğe götürdüğü, yoksa hiçliğin mi olumsuzlamanın kökeninde olduğu sorusudur. “Böylece varlık sorunu, bizi insanın sorgulama davranışına ve sorgulama meselesi de olumsuzlamanın varlığı problemine götürmektedir” (a.g.e., 41).

Sartre'a göre olumsuzlamanın koşulu varlık-olmayandır. Çünkü olumsuzlama, varoluşun reddedilmesidir. Olumsuzlama yoluyla bir varlık (ya da bir varlık tarzı) önce ortaya konulur, sonra da hiçliğe fırlatılır. “Değil” diyebilmemiz için varlık-olmayanın, içimizde ve dışımızda sürekli bir mevcudiyet halinde olması gerekir, işte bu, *hiçliğin varlığa musallat olmasıdır* (a.g.e., 45-6). Bunun anlamı, varlığın hiçlikten önce olduğu ve hiçliği meydana getirenin de varlık olduğudur. Sartre'a göre “Hiçlik, varlığın tam kalbindeki bir kurtçuk gibidir” (a.g.e., 71).

Sartre burada Hegel'in diyalektiğine dikkat çeker. Hegel'in ele aldığı biçimde varlık ve hiçlik iki karşıt ögedir. Hegelci bakış açısından varlık ve hiçliği tez ve antitez şeklinde ele almak, ikisi arasında mantıksal bir eşzamanlılık varsaymaktır. Ancak Sartre sadece karşıt ögelerin eşzamanlı olabileceğini ifade eder. Oysa hiçlik, varlığın karşıtı değil, çelişğidir. Bu da hiçliğin mantıksal olarak varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik önce ortaya konmuş, sonra yadsınmış olan varlıktır. Dolayısıyla varlık ve hiçliğin aynı içeriğe sahip kavramlar olması mümkün değildir (a.g.e., 49).

Peki, hiçlik nasıl dünyaya getirilir? Sorgulama edimine geri dönerek hiçliğin kendi başına olmadığını, insan tarafından oluşturulduğunu görebiliriz. Özü gereği her sorunun bir olumsuz yanıtın varlığını ortaya koyduğuna değinmiştik. O halde soru, doğası gereği insani bir süreçtir. Dolayısıyla insan en azından bu durumda, kendini, hiçliğin dünya üzerinde açılmasını sağlayan bir varlık olarak ortaya koyar. Hiçliği varlığa getiren bilinç sahibi insan varlığıdır. İnsan gerçekliği, ancak varlığın ötesine geçmek suretiyle, yani hiçleme edimiyle dünyayı düzenlenmiş bir bütünlük olarak görünür kılabilir.

Böylece Sartre önemli bir sonuca ulaşır: İnsan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır. Ancak insan nasıl bir varlıktır ki, hiçlik onun aracılığıyla varlığa gelebilsin? Bunun için insanın bilincinin hangi var olma biçimine uygun düştüğünü incelememiz gerekir. Ancak onun öncesinde bilincin imgelem ile olan ilişkisini netleştirmekte fayda olabilir. Çünkü imge de belirli bir bilinç türüdür.

4. Bilinç ve İmge

Sartre'a göre imgelem, bilincin dünya içinde olma biçimlerinden biridir, imgelem bilincin bir aleti değil, 'imgesel bilinç' olarak var olmasının yoludur. İmgeleme ilişkin detaylı bir inceleme onun, bilincin özgürlüğünün saf ifadesi olduğunu ortaya koyar. İmgeleyebilmek için imgelem dünyayı bir birlik halinde sentezlemeli, sonra da bu dünyayı hiçlemelidir. İmgelem, imgesel bilinç olarak gerçek dünyayı hiçler ve onun ötesine geçer. Hayal edilmiş, gerçek olmayan bir nesne üretmek için, imgesel bilincin, dünyayı kendisinin dışında bir birlik olarak kurması ve onun ötesine geçmesi gerekir. Bir hayal ürünü imgelemek için, bilincim önce dünya hakkında bildiklerini sağlamlaştırmak zorundadır. Sonra içinde bu hayal ürününün olmadığı bu dünyayı hiçlemelidir. Böylece bilincim imgelediği bu hayal ürününü gerçek olmayan bir nesne olarak var eder. Sartre imgenin, bilincimin bütünüyle özgür yaratımının bir sonucu olduğunu ifade eder. İmgelem dünyaya bağlıdır, çünkü hiçlemem ve dünyanın ötesine geçmem için öncelikle bu dünyanın varlığı gerekir (Daigle, 2010: 26).

Gerçekten de imge olarak varoluş güçlülkle ele geçirilebilecek bir varlık kipidir. Zihnimizi yormamızı gerektirir; ama en önemlisi, tüm varoluş kiplerini fizik varoluşu örnek alarak kurma yolundaki neredeyse alt edilmez alışkanlığımızdan kurtulmamız gerekir. Varlık kiplerinin birbirine böyle karıştırılması, başka her yerde olduğundan daha akıl çeler burada, çünkü imge olarak kâğıt yaprağı ile gerçeklik olarak kâğıt yaprağı, birbirinden farklı iki varoluş düzleminde tek ve aynı yapaktır zaten (*İm.* 9).

İmge ile nesne arasında özsel bir aynılığı ileri sürdükten sonra buradan ikisinin aynı varoluş tarzına sahip olduğu sonucuna ulaşma eğilimi vardır. İmge, nesne olduğuna göre onun nesne gibi bir varoluş tarzına sahip olduğu düşünülür. Sartre bu duruma imgenin metafiziği demektedir. Bu şekilde imge, şeyin bir kopyası haline getirilir, bu kopyanın kendisi de bir şeydir. Böylece imge olarak kâğıt yaprağı ile gerçek kâğıt yaprağı aynı niteliklere sahip olurlar. Bu da imgenin *kendinde* varlık olarak yorumlanmasına neden olur. Böylece imge, bilinç dışında bir şey haline gelir. İki ayrı varoluş düzleminde tek bir yaprak oluşturmak yerine, aynı varoluş düzleminde farklı iki

yaparak oluşturulmuş olur. Oysa Sartre'a göre sezgi bize imgenin bir şey olmadığını gösterir (a.g.e., 10).

Descartes zihin ve bedeni birbirinden kesin bir şekilde ayırarak, imgenin dışsal nesnelere sinir ve duyu aracılığıyla bedenimiz üzerinde bıraktıkları etkilerin ürünü olduğunu söylemiştir. Madde ve bilinç birbirlerini dışladıkları ve imge de beynin herhangi bir bölümünde maddi olarak resmedildiği için bilinç tarafından canlandırılmış olamaz. Descartes için imge, dış nesnelere gibi bir nesnedir (a.g.e., 15).

Klasik felsefenin önerdiği çözümlerde imge hep bir şey haline getirilmiştir. İmge dünyasından kökten ayrı bir düşünce dünyası olduğu varsayılmıştır. Sadece tek fark, insanın dünyayla, tümelikle, ruhun bedenle, nesne olarak varoluşun, tasarımlama olarak varoluşla ilişkileri söz konusu olduğunda benimsediğimiz bakış açısına göre imgenin düşünceyle kurduğu ilişkilerin değişmesidir. Sartre'a göre bu çözümlerin hepsi hatalıdır ve imgenin gerçek doğasını betimlemekten uzaktır. Çünkü imge 'bir şey' değildir (a.g.e., 25).

Sartre imgenin de bilinç gibi yönelimsel olduğunu ifade eder (a.g.e., 110). Bu durumda imge, bilinçtir. Bilinç için var olmak ve var olduğunun bilincinde olmak bir ve aynı şeydir. Bilincin biricik varoluş tarzı, var olduğunun bilincinde olmaktır. İmge katıksız kendiliğindenlik olarak bilinçtir, kendi kendinin bilincidir, kendi için saydamlıktır ve kendi kendini tanıdığı ölçüde ancak var olabilir. O halde imge, duyulanabilir bir içerik değildir (a.g.e., 121).

Sartre'a göre imgeyi ussallaştırılmış, içine düşünce sinmiş olarak tasarımı yapmak kesinlikle boşunadır. İmge ya tümüyle bir şey, ya da tümüyle düşünce olmalıdır. Çünkü sadece bir bilinç veya bir şey olarak var olmak mümkündür. İmge eğer tümüyle şeyse, imge *dolayısıyla* düşünülebilecektir. Bu durumda imge bilinçten bağımsız olur, bilince özgü yasalar çerçevesinde kendini bilince gösterir, ancak bir bilinç değildir. Sadece bir şeydir, onu beklemek, gizini çözmek ve gözlemlemek gerekecektir. Bu tavırda imge kendine dış dünyada yer bulur. İmge tümüyle düşünce ise bu durumda imge *ile* düşünebiliriz. İmge çağdaş psikoloji yoluyla da tamamen düşüncenin dışına atılmış ve duyulanabilir bir içerik, bir şey haline gelmiştir (a.g.e., 122).

Sartre'a göre imgeyi bilinç olgusu olarak ortaya koymak, onun olduğu halini, görüldüğünden ayırmaktan vazgeçmekle olur. İmgenin *olma* kipi onun tam da 'görünüşüdür'. İmgelem kuramı iki şeyi başarmalıdır: Tinin kendi imgeleri ile algıları arasına koyduğu kendiliğinden ayrımı hesaba katmalı ve düşünce işlemlerinde imgenin oynadığı rolü açıklamalıdır. Oysa klasik felsefe ve psikoloji imgeye duyulanabilir bir

içerik vererek onun bilincin değil, şeylerin yasalarına boyun eğmesine neden olmuştur. Dolayısıyla onun düşünce ile ilişkisi anlaşılmalıdır. Oysa Sartre, imgenin bilincin alanı içinde anlaşılması gerektiğini vurgular. İmge bilince girdiğinde, imge ile birlikte tüm bir evren de bilince girer (a.g.e., 123). İmge bağımsız bir tasarımlama olarak kabul edilmemiş ve imgenin çarpıtılan bir algı olduğu düşünülmüştür, oysa Sartre imgenin kendine özgü bir içeriğe ve özerk bir yaşama sahip olduğunu ifade eder (a.g.e., 128).

Zihinsel imge, algı ile bir tutulamaz. Klasik felsefe imgeyi yanlış bir nesneye duyulan bir inanç olarak ele almıştır. Örneğin; akşam karanlık bir yolda yürürken, korkarım ve korktuğum için de yargılarımda aceleci davranarak bir ağacı insan sanabilirim (a.g.e., 130). Oysa bilincin verilerine geri dönmek gerekir: Bir 'imge' olgu vardır ve bu olgu bilincin indirgenemez yapısıdır. Arkadaşım Pierre'in imgesine çağrıda bulunduğumda bedenimin ne durumda olduğuna ilişkin yanlış bir yargıda bulunmuş olmam. Ancak arkadaşım Pierre *bana beliriyordur*, yine de kuşkusuz bana *nesne* olarak, şu anda burada bulunur olarak, 'orada' imiş gibi belirmiyordur. Bana bir *imge* olarak belirlemektedir. 'Pierre'in bir imgesine sahibim' yargısını dile getirmek için, düşünmeye geçmem, yani dikkatimi artık imgenin nesnesine değil, psişik gerçeklik olarak imgenin kendisine yöneltmem gerekecektir. Ne var ki, düşünmeye bu geçiş, imgenin konumsal niteliğini en ufak biçimde bile değiştirmez. Bu, uykudan uyanmak gibi, bir imge oluşturduğumu apansız *keşfetmek* demek değildir. Tam tersine, 'Pierre'in bir imgesine sahibim' savında bulunduğumda, *bunun bir imge olduğunu hep bildiğimin* farkına varırım. Bu bilgi, Pierre'i imge olarak kurma edimiyle birdir (a.g.e., 131).

Sartre, imgenin kuşku duyulmayacak psişik bir gerçeklik olduğunu ifade eder. İmge hiçbir biçimde ne duyulanabilir bir içeriğe bağlanabilir ne de kendini duyulanabilir bir içerik temelinde kurabilir (a.g.e., 132). İmge, belirli bir bilinç türüdür. İmge bir şey değil, bir edimdir. İmge, bir şeyin bilincidir (a.g.e., 154). İmgenin de bilince işaret ettiğini gösterdikten sonra bilincin varlığının tarzını incelemeye geçebiliriz.

B. BİLİNCİN VARLIĞI

1. Varlık: *Kendinde (être-en-soi)* ve *Kendi-için (être-pour-soi)*

Sartre, Parmenides'e benzer bir şekilde "Varlık, vardır; varlık, var olandır" der (a.g.e., 33). Bunun anlamı, varlığın kendi başına bir pasiflik veya aktiflik üretmediğidir. Bu nedenle varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir

olumlama, etkiyemeyen bir etkinliktir, çünkü kendi kendisiyle dopdoludur. Bunun için de kendisine opaktır. Bu nedenle varlık, *kendindedir*. Varlık vardır, öyle ki yıkıldığı zaman bile artık var olmadığını söyleyemeyiz. Varlık yıkıldığında onun, artık var olmayan olarak bilincine ancak bir bilinç varabilir (a.g.e., 31-3).

Varlık vardır; varlık, *kendinde* olandır; varlık, ne ise odur ifadeleri ile Sartre neyi kasteder? Bu şu anlama gelir ki, varlığın kendi başına, bir şey “olmamak” bile olması imkânsızdır; çünkü o hiçbir olumsuzlama içermemektedir. Varlık yoğun olumluluktur. Sartre bunun "A, A'dır" özdeşlik yargısı gibi düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla varlık, başka türlü olmanın ne olduğunu bilmemektedir. O halde bilinç olmaksızın varlık, *kendinde* olmakla sınırlıdır, varlığa başkılığı atfeden bilinç sahibi insandır.

Sartre bilincin her zaman, bilincinde olduğu nesneye doğru kendi varlığının ötesine geçmesinden dolayı, tam uygunluk içinde ‘kendi kendisiyle örtüşmediğini ifade eder. Bilinç, kendi varlığı içinde kendisi için her zaman sorun olarak kalır. Bu nedenle *kendi-için-varlık* (*être-pour-soi*), bilincin bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Oysaki *kendinde-varlık* (*être-en-soi*) kendisiyle örtüşmektedir, çünkü *kendinde* varlık, ne ise odur. Sartre bunu, “kendindenin varlık yoğunluğu sonsuzdur” şeklinde ifade eder. *Kendinde-varlık*, doluluktur. *Kendinde-varlıkta* hiçliğin içeri sızabileceği en ufak bir yarı yoktur (a.g.e., 110). Oysa bilinç sahibi insan varlığı soru sorma edimiyle hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eder.

Bunun tersine Sartre *kendi-için varlığı*, “ne değilse o olan ve ne ise o olmayan” biçiminde tanımlar (a.g.e., 32). Çünkü *kendinde-varlığın*, kendisiyle dopdolul bir varlık yoğunluğu olmasına karşın, bilincin özelliği bir varlık çözülmesi olmasıdır. Bu nedenle bilinci kendisiyle örtüşme olarak tanımlamak imkânsızdır. Bunun anlamı, *kendi-içinin* asla tamamlanmış olarak var olamamasıdır, *kendi-için* hiçleme ile her zaman olduğu şeyin ötesine doğru geçerek, kendini aşarak var olduğu için *kendinde-varlık* gibi olduğu şey olarak kalamaz. *Kendinde-varlığın*, olduğu şey olması için hiçbir çaba sarf etmesi gerekmezken, *kendi-için*, hep bir öteye geçme çabasıdır. *Kendinde-varlık*, olduğundan başka türlü olamazken, *kendi-için varlığın* yapısı, her zaman olduğundan başka türlü olacak olmaktır. Bu anlamda *kendi-için* her zaman “eksiktir”, çünkü asla tamamlanamamıştır. Oysa ne ise o olan *kendinde-varlıkta* hiçbir eksiklik yoktur, *kendine-varlık* tamamlanmıştır.

Kendinde-varlık olan bu masaya ilişkin onun sadece bu masa olduğunu söyleyebilirim. Fakat inanışım hakkında kendimi onun inanış olduğunu söylemekle

sınırlamam mümkün değildir; çünkü inanışım aynı zamanda inanış bilincidir de. Dolayısıyla bu durumda *kendi-için* hakkında bir özdeşlik yargısını dile getirmek söz konusu değildir, burada özne ve yüklem birbirinden farklıdır, yine de bu farklılığa rağmen aynı varlığın bozulamaz birliği içindedirler (a.g.e., 110-1).

Özdeş olanın kendi kendisiyle örtüşmesi tam olarak varlık doluluğudur, çünkü bu örtüşme içinde hiçbir olumsuzluğa yer bırakılmamıştır (a.g.e., 113). Fakat *kendi-için*, kendisiyle örtüşmez çünkü bilincin, hiçliği varlığa getirmesi, insanın kendi kendisinden ayrılmasını ve kendisine bir mesafe almasını sağlar. Hiçlik her zaman için bir ötedir. *Kendi-için*, kendini sürekli olarak aşarak var olur. *Kendi-için*, hiçliği varlığa getirerek her zaman, şimdi olduğu halin ötesine geçer ve asla tamamlanamaz.

Hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıyla yani bilinçle, başka bir deyişle, *kendi-içinle* dünyaya gelir. *Kendinde varlıksa* mutlak doluluk olduğundan hiçbir varlık üretmez. Hiçlik, varlığa özgü bir imkân olduğu ve tam da varlığın hiçliği olduğundan dolayı, varlığa da ancak *insan* aracılığıyla gelmektedir.

2. Eksiklik ve Değer

Sartre *kendi-içindeki* eksikliği, olumsuz bir özellik olarak düşünmemektedir. Çünkü insan ancak eksik bir varlık olması sayesinde sürekli kendisinin ötesine geçerek yeni olanakları kendisine açabilir.

Kendi-içinin ne ise o olmayan olarak kavranmasını, ne ise o olacak olan *kendi* sağlar... *Kendi-içinde* eksik olan şey, kendidir; ya da *kendinde* olarak kendi kendidir... *Kendi-için* kendi varlığında eksiktir, çünkü ancak ve ancak hiçlik olarak kendinin temelidir. Aslında bu eksiklik, *kendi-içinin* tam da varlığıdır... *Kendi-için*, ancak kendi kendisini eksiklik olarak kavarsa anlamlıdır (a.g.e., 125).

O halde Sartre'a göre insan, önce var olup daha sonra bazı şeylerden eksik kalan bir varlık değildir. İnsan, önce eksiklik olarak var olur. Ne ise o olan *kendinde* karşısında insan, bu bütünlüğün eksikliğini çeker ve olduğu şey ölçüsünde değil, olmadığı şey ölçüsünde kavranır. İnsan varlığı, kendiyile örtüşemeye doğru sürekli bir öteye geçme edimidir, fakat bu örtüşme hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Bu örtüşmenin asla gerçekleşmeyecek olması da olumsuz bir özellik olarak düşünülmemelidir, çünkü tam da bu, Sartre için *değeri* ortaya koyar. İnsanda değerli olan, onun asla *kendinde* haline gelememesidir.

“Değerin dünyaya gelmesine insan-gerçekliği aracılık eder. Değer, bir varlığın, varlığının ötesine geçerken yöneldiği şeydir: Değer atfedilen her eylem, bir şeye doğru kendi varlığından uzaklaşır” (a.g.e., 129).

Bu bağlamda *değer* Sartre açısından *özgürlüğe* aittir (a.g.e., 130). İnsan-gerçekliğinin bir eksiklik olduğunu ve *kendi-için* olarak, kendi kendisiyle belli bir örtüşmenin eksikliğini çektiğini ifade etmiştik. *Kendi-içinin* eksikliğini çektiği değeri, Sartre *mümkün olan* şeklinde tanımlar. *Kendi-için*, değere veya mümkün olanlara doğru adım atmadan ortaya çıkamaz. Mümkün olanın, mümkün olarak kavranması *öteye geçme* edimiyle gerçekleşir. Bu nedenle *kendi-için* sürekli, henüz olmadığı, ancak olacağı şey uğrunda, şimdi olduğu şeyin ötesine geçer. Sartre’a göre insan her zaman mümkün olanlar tarafından kuşatılır. İnsan tamamlanmamış bir varlık olduğu için, sürekli yeni olanaklara sahiptir ve bu olanaklardan hangilerini seçeceği önceden belirlenmemiştir.

C. BEDEN VE DÜNYA İLİŞKİSİ

1. Dünya İçinde Olmak

Fenomenolojinin en önemli başarılarından biri kuşkusuz insanı sadece düşünme boyutuyla değil, tüm duygu ve tutkularını kapsayacak şekilde bedensel varlıkla dünyanın içine yerleştirmek olmuştur. Bilinçli insan varlığından söz etmek, aynı zamanda bilincin kendisinde vücut bulduğu bir bedensel varlıktan söz etmek anlamına gelir. Bilinç, dünyayla ilişki kurmak için dünyanın içinde bir bedenle yer almak durumundadır. Bedeniyle dünya içinde bir konum alan özne, çevresini nesnelere gönderimde bulunacağı bedensel varlığı ile düzenleyip kendisine mal etmekte ve dünyayı kendi ürünümüştü gibi yaşamaktadır. Vücut bulmamış bir bilinçten söz etmek mümkün değildir. Çünkü ancak bedenimiz yoluyla dünyayla temas kurabiliriz.

Fenomenologlar idealist olmakla suçlanmışlardır, ancak Sartre aslında yüz yıllardır felsefede fenomenolojiden daha gerçekçi bir akım olmadığını ifade eder. Fenomenologlar insanı yeniden dünyaya sokmuşlar; iç daralmalarına, ıstıraplarına ve başkaldırılarına kulak vermişlerdir. Sartre, *benin* mutlak bilincin bir yapısı olarak kaldığı takdirde fenomenolojinin insanı dünyadan uzaklaştırmakla suçlanabileceğini ifade eder. Ancak eğer *ben*, dünyanın çağdaşı, dünyayla aynı varoluşa sahip bir varlık olarak ele alınırsa, bu suçlama yersiz olacaktır. *Ben*, dünyanın çağdaşı olduğunda özne-nesne ikiliği felsefeden atılabilecektir, çünkü ne dünya *beni*, ne de *ben* dünyayı yaratmıştır. Bunlar, kişisel olmayan bilinç için iki nesnedir. Mutlak bilinç, *beden* arındırıldığında özneye ait hiçbir şeyi içermez. Sadece varoluş kaynağıdır (a.g.e., 104). Böylece

fenomenolojiyle birlikte beden, felsefenin inceleme alanına dâhil olmuş ve felsefi bir statü kazanmaya başlamıştır.

İnsan bedeni, basitçe anatomik, fizyolojik veya fiziksel bir nesne değildir. Beden; dünya içinde olmamızı sağlar, bizim için dünya ancak beden sayesinde vardır. Bedenimiz ile eyler, ifade eder ve hissederiz. Geçmişimizin ve geleceğe doğru olan tüm projelerimizin taşıyıcısı bedendir. Güç, bedende toplanır, beden; kültürün varoluşsal zemini ve doğal bir semboldür (Morris, 2010: 1). İnsan gerçekliği Heidegger'in de belirttiği gibi 'dünya içinde olmaktır'. Beden, bizim dünya içindeki varlığımızdır. Bu nedenle bedenle ilgili her tartışma bizi dünyaya, Husserl'in deyiimiyle yaşam-dünyasına (*lebenswelt*) götürmek zorundadır (a.g.e., 4).

Sartre dünyada olmayı, bedensel bir varlık olmaktan ayrı düşünmez. Dünyaya gelmek, dünyanın içinde olmak, dünyanın var olması, beden var olması bir ve aynı şeylerdir. Bedenim, her yerde dünya üzerindedir. Bir şeyin arkasında ya da üstündedir, bütün şeylerin içine saçılmıştır. Dünyayla birlikte yer kaplar, ancak aynı zamanda da her şeyin gönderimde bulunduğu tek bir noktada toplanmıştır (*ÊN*, 354).

İnsan Sartre'a göre her zaman bir 'durum' içinde var olur. Çünkü var olmak, bir durum içinde olmaktır. Durum içinde olmamızı sağlayan şey ise bedendir (a.g.e., 345). Sartre dünya içinde olmanın hodolojik bir uzamla dünyaya anlam vermek demek olduğunu ifade eder. *Hodos* (yol, patika) ile *logos* terimlerinin birleşmesinden oluşan hodolojik uzam, matematiksel uzama zıt olarak topolojik, fiziksel, sosyal ve psikolojik koşulları da içerecek şekilde, iki nokta arasında karşılaşılan durumları ve ilişkileri betimler.

Dünyanın gerçek uzamı, Sartre'a göre Lewin'in hololojik adını verdiği bu uzamdır. Lewin bu terimi, kişinin çevresiyle olan dinamik ilişkilerini açıklamak için geliştirmiştir. İnsan, tasarladığı dünyada amaca yönelik eylemleri aracılığıyla analiz edilir. Lewin, amaç veya değer işlevi gören nesnelerin olumlu (kişi onlara doğru çekildiğinde) veya olumsuz (nesneler kaçınılması gereken şekilde görüldüğünde) olduğunu ifade eder. Her günkü deneyim içinde nesneler sabit bir uzam içinde entelektüel olarak kavranan maddi varlıklar olarak algılanmazlar. Aksine, işlevsel biçimde alet ve malzeme olarak algılanırlar. Onlara doğru veya onlardan öteye doğru hareket etme sürecinde belirli yolları izleriz. İhtiyacımıza göre bu nesneler figür veya zemin olarak algılanarak değişiklik gösterirler. Böylece kişiye ait bir 'güç alanı' ortaya konulur. Bu alan görelilik olarak üretilir. Hodolojik uzam bu nedenle Öklitçi uzam gibi sabit bir koordinatlar sistemi değildir. Hodolojik uzam fikri, Sartre'ın vücut bulmuş bir öznenin yarattığı uzamın, salt sınırları belirlenmiş anatomik bir varlık olmadığını göstermesini

sağlar. Sartre'a göre bedenim her yeredir ve kullandığı her aletin ötesine geçer. Bedenim, dayandığım değneğin, yıldızlara baktığım teleskopun ucundadır, çünkü bedenim aletlere adapte olur. Yönelimsel ve vücut bulmuş bilinç, anatomik olarak sınırlanmamıştır ve güç alanı kapsamında her zaman öteye geçer. Sartre yaşayan beden (*leib*) ile bu aktif, amaca yönelen, vücuda gelmiş bilinci anlamaktadır (Mirvish, 2010: 73-4).

Olmak, 'orada olmaktır', şu sandalyede olmak, şu dağın tepesinde olmak, şu yönelimle, şu boyutlarla olmaktır. Bu durum, Sartre açısından ontolojik bir zorunluluktur. Yine de bu zorunluluk, iki olumsuzluğun arasında yer alır. 'Orada' olmam zorunludur, ancak olmamın kendisi zorunlu değildir, ben kendi varlığımın temeli olmadığım için, bir perspektiften dünyaya angaje olmam zorunludur, ancak onun 'bu' perspektif olması zorunlu değildir (*ÉN*, 344).

Şeyler, hodolojik uzam içinde kullanılabilir aletsellikler olarak verilirler. Hodolojik uzam sadece mekânsal koordinatlar sistemi değil, pratik bir referans eksenidir. Bardağın, sehpanın üzerinde olduğunu söylemek, sehpa oynatıldığında bardağın düşeceğini söylemektir. Tütün paketinin şöminenin üzerinde olduğunu söylemek, üç metrelik bir mesafenin ve aradaki sehpa, koltuk ve masa gibi engellerin aşılması gerektiğini söylemenin bir başka yoludur. Bu nedenle Sartre için algı, pratik düzenlenişten ayrılmaz. Bu düzeni salt bir bilinçle kavramak mümkün değildir. Her araç, başka araçlara gönderimde bulunur. O halde, uzam 'hodolojiktir'. Dünya, *kendi-içine* belirlediği anda, yapılacak edimlere işaret eder, her edim ise bir başkasına gönderir. Her zaman bir öteye geçme durumu söz konusudur. Her edim, geleceğe gönderimde bulunur, bu nedenle mevcudiyetler her zaman geleceğe yönelik birer vaattir (a.g.e., 358).

Varlığımız, Husserl'in haklı bir biçimde ifade ettiği gibi hep bir durum içindedir. Bilinç ve dünya tek bir hamlede verilirler. Sartre, Husserl'in yönelimselliği ile Heidegger'in dünya içinde varlığını olgusalılık ile birbirine bağlayarak birleştirmiştir. Kendimizi dünyaya doğru aşarız (Moran, 2010: 48).

2. Konumlanan Beden

Kendi-için, vücut bulmuş ve konum almış varlıktır. Bilinç, beden aracılığıyla dünyaya katılır. Descartes gibi rasyonalistler, tıpkı elin bir aleti kontrol etmesi gibi zihnin, bedeni kontrol ettiğini düşünmüşlerdir. Bu bakımdan beden, bilincin istediği şeyi gerçekleştirmesi için kullandığı bir alettir. Oysa Sartre insanı, zihin ve beden olarak parçalamak istemez. İnsan için var olmak demek, nesnelere dünyasında bir beden

olarak var olmaktır. Biz hem bütünüyle beden hem de bütünüyle zihin olarak var oluruz. Bu nedenle Sartre için çıkış noktamız ruh yerine, dünya içindeki varlığımız olmalıdır. Çünkü bilincin, bir şeyin bilinci olarak var olabilmesi için öncelikle dünya içinde olması gerekir. Bilinç, dünyaya sadece bir bedenle katılabilir. Beden, bilincimin zorunluluğu tarafından varsayılan olumsal bir formdur. Bir bedenimin olması zorunludur, ancak hangi bedene sahip olacağım olumsaldır. Beden, benim konumum ve olumsallığımdır. Bedenim sayesinde dünya benim etrafımda var olur (Daigle, 2010: 39).

Sartre bedeni bir alet gibi düşünmekten kaçınır. Beden, *kendi-içinin* eylem merkezidir. Dünyada dolaştığımda nesnelere kullanarak ve eylemde bulunarak dünyayı anlamlandırırım. Kullandığım el bir alet değil, bir eylemdir. Elim, dünyamın aletler dizisinin yönlenme merkezi ve anlamıdır. Beden, yaşanır. Beden, şeylerle bizim aramızdaki bir perde değildir, aksine aletsel şeylerle olan kökensel ilişkimizin olumsallığını ve bireyselliğini gösterir. Eylem, *kendi-içinin* dünya içindeki varlığıdır. Beden, *kendi-içinin*, eylem olarak şeylere yönelik doğrudan mevcudiyetidir. Sartre, *kendi-içinin* hem eyleminin başlangıç noktası olarak beden olduğunu hem de eylemiyle onu aştığı ve ötesine geçtiği için beden olmadığını ifade eder. Bilinç, kendi bedeni olarak var olur, başka bir deyişle vücut bulmuştur. Sartre vücut bulma temasını desteklemek için göz ağrısı örneğini verir. Eğer gözlerim ağrırken kitap okuyorsam, dünyama ve onun bilincinde olarak kendime ilişkin tüm deneyimim, gözlerimdeki ağrıyla lekelenir. Dikkatimi okuma eylemime, bedenime, ağrıyan gözlerime yöneltebilirim. Bedenimdeki bu acı yaşanmaktadır. Bu, benim yaşanmış bilincimdir. Bu veya şu bedenimin olması olumsaldır, ancak bir bedenimin olması zorunludur. Ve bedenim; bana, benim var olduğuma ilişkin bilincimi verir. Bu, benim olgusallığının önemli bir başka boyutunu kurmaktadır. Sartre, *kendi-içinin* olgusallığı ile mutlak biçimde sınırlanmadığını söyler. Özgürlük olarak *kendi-için* kendisini, yani olgusallığını aşabilir. *Kendi-içinin* her eylemi bir aşmadır (a.g.e., 40). *Kendi-için* bu beden ile dünyaya demir atar. Dünya üzerindeki bakış açımız bedenimizdir. Başka bir deyişle bakışımız, bedenimizin konumlandığı yerde konumlanır. Beden dünyada bir yere sahip olur, bir aile, sosyal sınıf, ülke ve tarihsel dönem içine yerleşir. Bu nedenle konumun nesnel bir boyutu vardır (a.g.e., 46). Yine de Sartre bu nesneliliğin mutlak anlamda kişiyi belirlediği görüşünü kabul etmemektedir.

Sartre *Egonun Aşkınlığı*'nda durumun beş öğeden oluştuğunu ifade eder: Yerim (*ma place*), geçmişim (*mon passé*), çevrem (*mes entours*), türdeşlerim (*mon voisin*), ölümüm (*ma mort*). Doğduğumuz yerin hayatımız üzerinde etkisi olduğunu düşünürüz. Örneğin; köyde doğan birinin yüksek öğrenim olanağına sahip olmadığını düşünme

eğilimindeyizdir. Ancak Sartre için bu, özgürlüğümüzü doğrudan değil, ancak dolaylı bir şekilde etkiler. Sartre için yer, kendi başına nötrdür, ona olumlu ya da olumsuz özellikleri biz yükleriz. Geçmişimizin üzerinde de etkimiz olmadığını düşünürüz. Geçmiş tamamlanmıştır ve değişmez, bu nedenle de *kendinde* varlıktır. Yine de Sartre geçmişin de mutlak olmadığını ifade eder. Kendi geçmişimize farklı bir anlam vermek ve onu yeniden yorumlamak bizim elimizdedir. Sartre çevre ile coğrafi mekânı değil, kullanılan aletleri kastetmektedir. Böyle yorumlandığında çevre de mutlak bir biçimde özgürlüğümüzü belirlemez, çünkü aletler de bizim tasarımızdan ayrı bir anlama sahip değildir. Örneğin; eski bir arabayla yarı yolda kalmadan Nepal'e gidilebilir veya gidilemez olduğuna anlam veren kişinin kendisidir. Aracın (alet) yolda kalacağını düşünen bir kişi için Nepal'e gitme tasarısı söz konusu değildir. Sartre için türdeşlerimin de özgürlüğüm üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur, çünkü ötekinin bakışına nasıl karşılık vereceğimize biz karar veririz. Ötekinin nesneleştirici bakışı karşısında kendi özneliğimizi korumak bizim elimizdedir. Sartre ölüm fenomeninin ilk kez Heidegger'in otantik insanı, ölüme doğru yürüyen varlık şeklinde tanımlamasıyla felsefi olarak ele alındığını ifade eder. Heidegger'e göre ölüm bir olanaktır. Ancak Sartre ölümü bir olanak şeklinde düşünmemektedir, çünkü ölüm insanı insan yapan her şeyin bir anda son bulmasıdır. Bu nedenle ölüm kendi içinde bir saçmalığı barındırır. Ölüm, yaşama hiçbir anlam veremez ve *kendi-içini, kendinde* varlığa çevirir (EA, 27-9).

Eğer *kendi-için*, olgusallığının kendi özgürlüğünü sınırladığını düşünüyorsa bunun nedeni, *kendi-içinin* olgusallığına böyle bir anlamı yüklemiş olmasıdır. Oysa olgusallığın kendi başına böyle bir gücü bulunmamaktadır. Bu nedenle *kendi-için* bilincinin yapısı gereği özgürlüğe mahkûmdur. Bedensel, kültürel ve coğrafi, dilsel, dini, siyasi veya ekonomik hiçbir dışsal etkenin *kendi-içinin* özgürlüğünü kısıtlama gücü yoktur. Bu etkenleri özgürlüğünü kısıtlayacak veya kısıtlamayacak şekilde anlamlandıran her zaman insandır. Bu nedenle insan varlığı her zaman olgusallığını aşabilir.

3. Zihin-Beden Probleminin Kaynağı

Sartre beden ve onun bilinçle olan ilişkisinin en baştan yanlış anlaşıldığını iddia eder. Çünkü en başta bedenin dışsal, bilincin ise içsel bir şey olduğu düşünülmüştür. Bilincimizi mutlak biçimde içsel olarak kavradığımız için onu bedenimizle yani sinir sistemi, kas ve dokudan oluşan bir şeyle ilişkilendirmek zor olur. Ancak Sartre açısından bu görüş hatalıdır, çünkü bu ilişki kendi bedenimizin değil, ötekinin bedeninin

ele alınmasıyla kurulmaya çalışılmıştır. Burada yapılmak istenen kendi bilincimizi, ötekinin bedeniyle ilişkilendirmeye çalışmaktır. Bu noktada elbette zorluğun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Sartre çıkış noktasının kendi bedenimiz olması gerektiğini vurgular. Ötekinin bedeni, 'benim için' olan beden değildir. Kendi beynimi, içsalgı bezlerimi göremediğim için fizyolojik kadavralarla çalışılmış bedeni, kendi bedenime benzetirim. Elbette doktorlar benim bilmediğim bu bedenle doğrudan deneyimi yaşarlar. Tabii ki onların iddialarına katılmamam söz konusu değildir, kalbimin, midemin, böbreğimin onların açıkladıkları şekilde var olduklarını kabul ederim. Ancak önemli olan şey hangi bedenin öncelikli olduğunu kavramak, başka bir deyişle bilgi düzenini doğru kurmaktır. Doğru bilgi düzeni ile işe başlamak gerekir. Sartre bu noktada zihin-beden probleminin kaynağının 'benim-için' olan bedenden değil de, 'dünyanın ortasındaki bedenden' yani 'öteki-için olan bedenden' hareket edilmesi olduğunu iddia eder. Benim kendi deneyimlediğim beden bu değildir. Kendi röntgenimi gördüğümde, ancak bir akıl yürütmeye onun benim bedenim olduğunu anlarım. Bu, 'dışarıdaki' bedendir. Oysa çalışılması gereken bizzat deneyimlenen, yaşanan kendi bedenimizdir (*ÊN*, 339).

Sartre açısından dünyanın ortasındaki beden, şeyler arasında bir şeyken, kişinin yaşanan kendi bedeni bir *kendi-için* varlıktır. Sartre'in iddiası, bedenin, şeyler içinde bir 'beden-şey' olmadığını kanıtlamak değil -ki bu zaten bedenin bir boyutudur-, beden-şey ile *kendi-için* varlık olan beden-öznenin aynı anda bir arada var olamayacağıdır. Bu bakımdan Sartre, Husserl'in çifte duyum açıklamasının bir kategori hatası olduğunu düşünür (Morris, 2010: 14). Hatırlayacağımız gibi Husserl, dokunma deneyiminin tam da özne-beden ile nesne-bedeni aynı anda verdiğini ifade etmişti.

Sartre kendi deneyimlediğim beden ile öteki-için olan bedeni, hatta kişinin ötekinin bakışına göre yaşadığı kendi bedenini birbirinden ayırır. Bu iki beden birbirinin karşıtıdır ve birbirleriyle bağdaşmazlar. Sartre bu bağdaşmazlığı çifte duyum tartışmasıyla sağlamlaştırır. Sartre'a göre çifte duyum fenomeni, vücut bulmanın özsel bir özelliği değil, aksine olumsaldır. Morfin yoluyla bedenimin bir bölümünün kısmen veya tamamıyla hissiz olmasını sağlayabilir ve dokunulmaya karşı duyarsız hale getirebilirim. Anestezi altındaki bacağım yürüme, koşma, futbol oynama potansiyeline sahip olan bacağımla bir ve aynı değildir. Dokunma ve dokunulma, Sartre'a göre iki farklı gerçeklik düzenine aittir. Ve felsefi açıdan bu iki farklı varlık düzenini bir araya getirme çabası tehlikelidir. Sağ elimle, sol elime dokunduğumda, öncelikle doğrudan dokunulan eli hissederim. Dokunan elin dokunmasını hissetmek ise belirli bir refleksiyon sürecinden sonra gerçekleşir. Sartre'a göre bu, 'benim-için-beden' ile 'öteki-

için-beden'in farklı yönelimsel nesnellikler olduğunun ontolojik kanıtıdır (Moran, 2010: 58).

Sartre'a göre bilme düzeni ile varlık düzeni birbirine karıştığı için beden yanlış anlaşılmalıdır. Farklı ontolojik düzeyler birbirine karıştırılarak zihin ve beden ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle de vücut bulma problematik bir hale gelmiştir (a.g.e., 43). Sartre için daha en başından beden ve bilinç diye iki ayrı varlık bulunmamaktadır, bu nedenle onların birleştirilmeye çalışılmasına gerek yoktur. Ben ve bedenim arasında bir boşluk bulunmadığı için bedenimi, şeyleri deneyimlediğim gibi bir nesne-özne ilişkisinde deneyimlemem. Ben, kendi bedenimim ve bedenimi, dünyanın bir referans merkezi olarak gönderimde bulunduğu şey olarak var ederim (Mui, 2010: 89).

Sartre nesne olan bedenle değil, 'kendi-için varlık' olarak bedeni incelemekle başlar. Bir bakış açısı ve bir hareket noktası olarak bu beden, bilincin konusudur. Sartre bilincin bir 'ilişki' olduğunu iddia eder ve bilincin ilişkili olduğu şeylerden biri 'kendi-için bedendir'. Beden, bütünüyle psişiktir. Bu nedenle, bedenle birleştirilmesi gereken psişik fenomenler yoktur, çünkü bedenin arkasında başka bir şey bulunmaz. O halde ötekinin bedeni de 'psişiktir': 'Ötekiler-için varlık' bütünüyle psişiktir ve bütünüyle bedendir. Bu bakımdan insan varlığı (*kendi-için varlık*) bütünüyle beden ve bütünüyle bilinç olmak zorundadır (Morris, 2010: 4-5).

Klasik felsefenin hatalı bir şekilde çıkış noktasını oluşturan ve kendi varlığım olmayan bu beden, bir nesnedir. Sartre kendi duyu organlarımızı her zaman başkasının onları gördüğü gibi görebildiğimizi ifade eder. Elime ya da bacağıma dokunur, fakat onları duyu organı gibi kavrarım. Gözümü görürüm, ancak görmenin kendisini göremem. Elim bana nesnenin kendisini değil, direncini ve katılığını verir. Elim de bir mürekkep hokkasını nasıl görüyorsam aynı şekilde görürüm. Elimle arama bir mesafe koyabilirim. Bu durumda hekimin bacağıma bakışı ile benim bakışım birbirinden farklı değildir. Bacağıma dokunursam, dokunduğumu hissedirim, ancak bu özsel bir fark değildir. Soğuk ya da morfin gibi etkenler bunu değiştirebilirler. O halde özsel olarak farklı iki gerçeklik düzeni vardır. Dokunmak ve dokunulmak, dokunduğunu hissetmek ve dokunulduğunu hissetmek iki ayrı fenomendir, çifte duyum ile bu iki varlık düzeyini bir araya getirmeye çalışmak boşunadır. Sartre'a göre zaten bacağıma gördüğümde ya da ona dokunduğumda örneğin pantolonumu giymek için veya pansuman yapmak için bacağımanın ötesine geçerim (*ÉN*, 340). Burada sözü edilen bacak, şey olarak bacaktır. Koşma veya yürüme imkânına sahip 'ben olarak' bacak değildir. Bu durumda ele alınan beden, nesne olarak bedendir; *kendi-için* olan beden değil, *öteki-için* olan bedendir.

Kendi bedenimizi anlamak için, düşüncenin varlık düzenine uyması, başka bir deyişle ontolojik düzeylerin birbirine karıştırılmaması gerekir. Bedeni, öncelikle 'kendi-için-varlık', daha sonra 'öteki-için-varlık' olarak incelemek gerekmektedir. Sartre açısından bunlar iki farklı ontolojik düzeylerdir. 'Kendi-için-varlık', bütünüyle beden ve bütünüyle bilinçtir, bu ikisinin birleştirilmesi değildir (a.g.e., 341).

Sartre, dokunmanın ve görmenin bana bedenimi, öteki tarafından görülen ve dokunulan beden şeklinde verdiğini iddia eder. O halde, bedenin bir tür *öteki-için* nesneliliği vardır. Ancak çıkış noktası burası olmamalıdır. Bu, kendi bilincini öteki bedene bağlamaktır. Burada ontolojik düzeylerin birbirine karıştırıldığını görürüz. Sartre bedeni üç farklı ontolojik boyutla ele alarak bu hataya düşmeden bir beden analizi gerçekleştirmek ister.

D. BEDENİN ÜÇ ONTOLOJİK BOYUTU

Sartre'ın zihin-beden problemine getirdiği yanıtı, çifte duyum açıklamasına ilişkin betimlemeleri çerçevesinde anlamak gerekir. Sartre, bedeni belirli bir düzen ve sıralama içinde çalışmak gerektiğini vurgulayarak bedenin üç farklı ontolojik düzeyde ele alınabileceğini ifade eder. Dikkat edilmesi gereken şey, hangi düzeyde incelemeye başlanacağıdır. Sartre öncelikle *kendi-için* varlık olarak bedenden başlanması gerektiğini iddia eder. *Kendi-için* olarak beden, yaşayan bedenin özne olarak deneyimlenmesidir. Sartre ikinci düzeyde *öteki-için* olan bedeni inceler. Beden bu düzeyde bir nesne olarak deneyimlenir. Üçüncü düzeyde ise *öteki-için-kendi-için* varlık olarak beden incelenir. Bedenin bu düzeydeki hali, kişinin kendi bedeninin ötekiler tarafından bilindiği şekilde deneyimlenmesidir.

1. *Kendi-için* Varlık Olarak Beden: Olgusalılık

Sartre bilinçte fiziksel acı, haz veya hoş gitmeyen şeyler gibi bedenle ilgili olan fenomenlerin bulunduğunu, ancak söz konusu bedenin ötekinin bedeni olduğunu ve bunların bilinç fenomeni olarak ele alındığını ifade eder. Bu nedenle Sartre, buradan hareket ederek bir beden analizinin gerçekleştirilemeyeceğini belirtir. Sartre'a göre *kendi-içinin*, *kendindeyle* ilk ilişkisinden yola çıkmak gerekir. Bu ilişki, bizim 'dünya içindeki varlığımız'dır. *Kendi-için* bir yanda, dünya diğer yanda değildir. *Kendi-için*, dünyayla ilişkinin kendisidir. Dünyanın var olmasını sağlayan Sartre'a göre tam da *kendi-içindir*. *Kendi-için*, varlığını hiçleyerek dünyayı var eder ve kendi olanaklarına

doğru dünyayı aşar, böylece aletsel/kullanılabilir şeyleri keşfeder. *Kendi-için*, dünyanın içindedir. Bu, bilincin dünyayı bir perspektifi olmadan seyrettiği anlamına gelmez. Sartre'a göre şeyler her zaman belirli bir perspektiften verilirler. Örneğin; bardak, bana göre sürahinin solunda, Pierre için ise sağındadır (*ÊN*, 342). Sartre, dünyanın insan gerçekliği aracılığıyla var olduğunu iddia ederek idealizmin 'çöl dünya' olarak nitelendirdiği insansız dünyasına karşı çıkar (a.g.e., 343). Olmak, hodolojik bir uzamda 'orada olmaktır'. *Kendi-için* herhangi bir perspektiften dünyaya katılmak zorundadır (a.g.e., 344).

Kendi-için, *kendindenin* hiçlenmesidir. Sartre, bedeninin hiçlenmiş *kendinde* olduğunu bu bölüme kadar net bir biçimde ortaya koymamıştır. Beden, bilince eklenmiş bir madde ya da bilince bir engel değildir. *Kendi-için* ve *ötekiler-için* varlık olarak insan gerçekliği bir bütün olarak aynı anda beden ve bilinçtir. Yine de bedende, *kendi-için* ve *ötekiler-için* varlık olarak bir öncelik sırası vardır. 1. Geçmişimiz olarak beden, olgusallığımızı var etmemizin somut biçimidir. 2. Ötekinin bedenine nesne gibi yaklaşarak onu nesneleştirme çabamız, kendi bedenimizi de ötekine benzer şekilde anlamamıza yol açar. 3. Kendi bedenimizi ve ötekinin bedenini nesneleştirmemiz, hem bilincimizin temel başkalaşmasından hem de ötekilerin olgusal varlığının neden olduğu *kendinde* ile ilişkimizin radikal başkalaşmasından kaçma girişimidir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te gerçekleştirdiği üç bölümlenme, bu üç adımla ilişkilidir (Catalano, 1985: 177).

Hiçlenmiş *kendinde* olarak beden nitelik, nicelik, araçsallık, nesnel zaman gibi *kendindeye* bir dünya kuran şeylerin kaynağıdır. İlişkiler sistemi olarak dünyanın kaynağı, anlam merkezi bilinç değil, bedendir. İnsan doğası gereği 'orada olan varlıktır'. *Kendi-için*, *kendindeyi* hiçlemesinin diasporal doğası yoluyla 'orada' olur. *Kendi-için*, bir kez *kendindenin* hiçlenmesi olarak verildiğinde, bir yerde konum almak zorundadır ve şeylerin insan bedeninin perspektifine verilmesi için, içinde olacağı bir dünyanın varlığa gelmesi gerekir. Duyuları incelemek bedeni *kendi-için* varlık ve olgusallık olarak anlamamızı kolaylaştırır (a.g.e., 178).

a. Duyular

Kendi-içinin varlığının veçhesi olarak duyular, olgusallıklardır ve bu nedenle hem olumsal, hem de zorunludurlar. Şeylerin bir yerden görüşe verilmesi zorunludur, ancak buradan veya oradan verilmesi zorunlu değildir. Aynı zamanda *kendi-için* de buradan veya oradan bakmayı seçmekte özgürdür. Yine de, Sartre için duyu bilgisinin olgusallığı, onun 'görelî' olduğu anlamına gelmez. Görelî, sadece mutlak bir olanakla ilişkili olarak bir anlama sahip olabilir, oysa burada böyle bir durum yoktur. Sartre, renk

körü veya sağır bir kimsenin dünyaya farklı biçimde verildiğini ifade eder. Bu kişilerde renkler ve sesler yönlendirme merkezleri olarak onların bedenleriyle farklı ilişkilere sahiptir. Renk körü veya sağır bir kimse basitçe göremeyen veya duyamayan sağlıklı bir insan değildir. Tüm bedeni ve dünyaya mevcudiyeti bu eksiklikler tarafından değiştirilmiştir (a.g.e., 179). Bedenimiz, dünyayı algılamamızı belirler. Bedensel farklılıklarımız veya bu farklılıklara verdiğimiz anlamlar, dünyamızı var etmemizi ve algılamamızı koşullandırır. Dünyanın algısı, açıkça bedenimizi algılayışımıza ve bedenimizin algılayışına bağlıdır.

Tüm bedenin bir 'olumsallık-zorunluluk' ilişkisi vardır. *Kendi-için* olumsaldır, çünkü olmak zorunda değildir. *Kendi-içinin*, *kendindenin* hiçlenmesi olması, başka bir deyişle bir bedene sahip olması zorunludur. Ancak bu bedene sahip olması olumsaldır. O halde beden, *kendindeye* mevcudiyetimizin ve geleceğe yönelik özgür projelerimizin tam da ilişkisidir. Beden öncelikli olumsallıktır ve haklılandırılmaz 'oluştur' (a.g.e., 180).

Zorunluluğu saran bu çifte olumsallık, *kendi-içinin* olgusallığıdır. *Kendinde* hiçlenir, *kendi-içinin* kökensel olumsallığı olarak onunla kalır. Ancak bu olumsallığı kendisi içinde bir yerde bulamaz veya bilemez, dahası onu *refleksif cogito* ile bile anlayamaz. *Kendi-için*, her zaman imkânlarına doğru bu olumsallığı aşar ve olacak oluşu hiçlikle karşılaşır. Olumsallık, *kendi-içine* musallattır. Kendi varlığımdan sorumlu olmamı olumsallık sağlar. Dünyanın bana bir düzen içinde görünmesi zorunludur, bu düzenin kendisi zaten benimdir, ancak benim bu düzen olmam olumsaldır. Ben, kendi varlığımın da, belirli bir varlığın da temeli olamam. Sartre bu düzenin, *kendi-için* seviyesindeki 'beden' olduğunu ifade eder. Beden, olumsal olmam zorunlu olduğu olumsallık formudur. Beden, *kendi-içinden* başka bir şey değildir; beden, *kendi-için* içindeki bir *kendinde* değildir. Öyle olsaydı her şeyi katılaştırırdı. *Kendi-için*, bedene sahip oluşundan dolayı kendi varlığının temeli değildir. Beden, bir 'durum' içinde olmaktır. Çünkü var olmak, bir durum içinde olmaktır. *Kendi-için* her zaman bir durumun ötesine geçer. Ben, *kendi-için* bedenim hep ötesine geçerim, onu hiçlerim ve beden hiçlediğim ölçüde vardır. Kendimi hiçleyerek ondan kaçtığım ölçüde vardır. Beden, hiçlediğim şeydir. *Kendi-için*, kendini hiçleyerek bedenim ötesine geçer. Bu nedenle Sartre bedenim, *hiçlenen kendinde* olduğunu ifade eder. Ben, kendi varlığımın temeli olmasam da, bedenim sayesinde kendi kendimin hareket ettiricisi olurum (*ÊN*, 345).

Beden, *kendi-içinin* zorunlu bir özelliğidir. Olduğumu olmak zorunda olmamam, olmak zorunda olmadan olduğum şeydir. Sartre ruh ve beden gibi iki keyfi tözün

bulunmadığını ifade eder. Aksine *kendi-içinin* doğası, tam da onun beden olmasını gerektirir. Başka bir deyişle, *kendi-içinin* hiçleyerek varlıktan kaçması, dünyaya katılma biçiminde olmalıdır. Beden, olumsuzluğun göstergesidir. Aslında beden sadece bu olumsuzluktan ibarettir. Beden, dünyaya katılmamın bireyleşmesidir. Sartre bu betimlemelerini duyu bilgisi problemine uygular (a.g.e., 346). Öznellik ile nesnellığın birleştirilmesi sorunu karşısında Sartre'ın tavrı bu türden iki ayrı ölçütün bulunmadığı yönündedir. Her zaman bir öteye geçme durumu vardır. Duyumun göreliliği, duyuların kendisiyle ilgili bir sorun değildir. Ilık su, eğer elim sıcaksa soğuk gelir. Bu nedenle Sartre, kendi seçmiş olmadığımız nesnellığe, öznellik demekten yanadır. Duyuların göreliliğinin *Gestalt/Form* kuramı ile anlaşılması gerektiğini vurgular. Benim dünya içinde olmam, nesnelere birbirleriyle ilişkiye girmesini sağlar. Bu nesnelere formlardır. Bilimsel nesnellik, yapıları bütünden ayırır. Duyu organının, uyarıcı tarafından etkilendiği düşünülür, ancak aslında duyu organındaki kimyasal değişimler organın kendisi tarafından üretilmez, aksine 'dışarıdan' gelir (a.g.e., 348).

Duyu her yerdedir ve ele geçirilmezdir. Masadaki mürekkep hokkası bana bir 'şey' formunda verilse de 'görüş' (*vue*) aracılığıyla verilir. Başka bir deyişle, onun mevcudiyeti görünüş mevcudiyetidir. Ben de onu görmenin bilincine sahibimdir. Ancak görmenin bilgisi yoktur ve refleksiyon da bunu veremez. Refleksiyon ancak mürekkep hokkasına ilişkin düşünülmüş bilincin bilgisini verebilir. 'Göz, kendi kendini göremez'. Elimi dokunurken görürüm, ona dokunurum, ancak bu şekilde Sartre kendi duyum üzerine ötekinin bakışını almış olduğumu ifade eder. Çünkü ben gören gözü göremem, o halde duyu benim için yakalanamazdır. Duyu; duyuların bir toplamı değildir. Her zaman duyuma ilişkin bilincimle karşılaşırım. Duyu, oradadır, vardır; görme, duyma vardır. Ancak karşıma çıkan bunlar değil, nesnedir. Görülen nesnelere sistemi 'yönlendirir'. Duyu kavranamadığına göre geriye, onu nesnelere aracılığıyla tanımlamak kalır. Görme, görsel duyuların toplamı değildir. O halde görmenin, görülmüş nesnelere sistemi olduğu söylenebilir mi? Bunun için yönlenmeyi anlamak gerekir (a.g.e., 352).

(1) Yönlendirme ve duyular

Yönlendirme, Sartre'a göre nesnenin kurucu yapısıdır. Nesne her zaman dünya zemini üzerinde, çevresindeki diğer nesnelere ile belirli bir ilişki içinde görünür. Her nesne, diğer 'buradakilerle' dışsallık ilişkisinde ortaya çıkar. Bu bakımdan Sartre *Gestalt* psikolojisinin sözünü ettiği figür ve zemin ilişkisinin nesnelere algılanmasında zorunlu olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle algılamak için görsel, dokunsal veya

işitsel bir alanın (*champ*) olması zorunludur. Belirli bir nesnenin algılanması için buradakilerden bazıları olumsuzlanmalıdır. Örneğin kitabın, masanın sağında ya da solunda görünmesi zorunludur, ancak solda olması olumsaldır. *Kendi-için*, kitaba ya da masaya bakmakta özgürdür. Duyu, bu zorunluluk ile özgürlük arasındaki olumsuzluktur. Bu olumsuzluk şu anlama gelir; nesne bana her zaman aynı anda bütünüyle görünür, ancak bu görünme hep dünya zemini üzerinde ve ötekilerle ilişki ortaya koyan bir perspektiften verilir. Keman sesi duyarım, ancak onu konser salonundan veya açık bir pencereden duymam zorunludur. Aksi halde nesne dünya üzerinde olmazdı. Nesnenin görünümündeki değişikliklerin sebebi Sartre'a göre özne değildir. Uzaklaştıkça nesnenin küçülmesinin nedeni, benim duyularımın yetersizliği değil, perspektifin dışsal yasalarıdır. Bunlar Sartre için nesnel yasalarıdır. O halde nesnel bir referans noktası vardır. Sartre bu merkezin biz, başka bir deyişle bizim bedenimiz olduğunu ifade eder. Dünyanın yapısı o halde, 'görünür' olmadan göremememizi gerektirir. Biz dünyanın içinde olduğumuz için bir yönlendirme sistemi vardır. Dünya ile temas geçmek için bu merkezden mesafeli olarak nesnelere yayan benim bedenimdir (a.g.e., 353).

Sartre duyunun, duyulur nesnelere önce ya da sonra verilmediğini, aksine nesneyle zamandaş olduğunu ifade eder. Görme duyusu, görsel duyum üretmez ya da ışınlar tarafından etkilenmez. Duyular, perspektif içinde görüldükleri şekilde 'bizde' şeylerin kendileridir. Bu görünmenin nesnel kuralını temsil ederler. Görme; tüm görülebilir nesnelere nesnel ve karşılıklı ilişkilerinin hepsidir, ölçü olarak seçilen belirli büyüklüklere ve belirli bir perspektif merkezine gönderimde bulunduğu ölçüde görülür nesnelere toplamıdır. O halde öznelliğe tabi değildir. Perspektif içindeki tüm değişimler nesnedir. Gözlerimi kapatıp görmeyi engellemem tamalğının öznelliği değil, dışsal bir olgudur. Göz kapağı başka nesnelere arasından algılanan bir nesnedir ve o nesnelere ilişkisi onları benden gizlemektedir. Gözümü kapatınca odayı göremememin sebebi, artık göz kapağımı görüyor olmamdır. Eldiveni masaya koyunca altında kalan örtüyü görememek, eldiveni görmek anlamına gelir. Etrafı sarı görmem, sarılık olmamdan ya da sarı bir gözlük takmamdan kaynaklanır. Her ikisinde de duyunun öznel bir değişime maruz kalması söz konusu değildir; bu değişim, dünyaya ait nesnelere arasındaki nesnel bir ilişkidir. Gözler zarar görürse, görünen nesnelere aynı anda yok olmazlar. Benim için var olmaya devam ederler, ancak artık bir referans merkezi olmayacaktır. Tikel bir buradakinin görünmesi olmaksızın, görünür bir 'bütünlük' olarak referans merkezi olamaz. *Kendi-içinin* dünya üzerindeki yükselişi, şeylerin bütünlüğü olarak dünyanın ve bu dünya içinde şeylerin niteliklerinin verildiği nesnel kip olarak duyuların var olmasını sağlar (a.g.e., 355). Sartre'a göre temel olan benim dünyayla ilişkimdir. Bu

ilişki, duyuları ve dünyayı benim bakış açımına göre belirler. Körlük, daltonizm veya miyopluk benim için dünyanın var olma tarzını gösterirler. Başka bir deyişle, benim olgusallığım olduğu ölçüde görsel duyumu betimlerler. Duyu, bizim dünya içindeki varlığımızdır. Bedenim, sadece beş duyunun mekânından ibaret değil, şeylerin gösterdiği toplam referans merkezidir. O halde Sartre için duyum ile eylemi ayırmak mümkün değildir (a.g.e., 356).

Sartre kendi eylemimi, ötekinin eylemi aracılığıyla yorumlamanın tehlikeli olduğunu belirtir. Ötekinin bedeni bana aletler içinde bir alet olarak görünür. Kendimizi de böyle düşünürsek, klasik ruh-beden ayırımına düşülmesi kaçınılmaz olacaktır. Geleneksel felsefede olduğu gibi ruhun, bedeni bir aleti kullanır gibi kullandığını düşünmek zorunda kalırız. Bu aleti de kullanmak için bir alet gerekir ve bir kısır döngüye düşeriz. Bunun yerine, bedene 'bizim-için' doğası kazandırmamız gerekir (a.g.e., 357). *Kendi-için* belirlediği andan itibaren mümkün olan eylemlere açık olur. Algı, eyleme doğru hep kendi ötesine geçer. Algı, sadece eylem projeleri içinde açığa çıkabilir. Böylece *kendi-için* her zaman kendisi için gelecektir (a.g.e., 359).

Eylemin doğası, *kendi-için* varlık olarak bedeni anlamamıza yardımcı olur. Duyum ve eylem, bedenimizi 'benim-için doğa' olarak anlamamızı sağlar. *Kendi-içinin* beden olarak ortaya çıkmasıyla dünya ortaya çıkar, bu beden olarak ortaya çıkmamla, dünya benim için bu ya da şu şekilde görünür olur.

(2) Eylem

Sartre, *kendi-içinin* eylem aracılığıyla tanımlanan varlık olduğunu ifade eder. Sartre'ın bilince ilişkin betimlemelerinin eylemin doğası için de geçerli olması bu bağlamda şaşırtıcı değildir. Aynı stratejik hamleyi Sartre'ın başka pek çok yerde de kullandığını göreceğiz. Bedensel olduğu düşünülen pek çok özellik, Sartre için bilincin söz konusu özelliklerini paylaşır.

Sartre ilk olarak eylemin yönelimsel olduğunu belirtir. Eylemin yönelimsel olduğunu söylemek, gerçekleştirilen eylemin bilgisine sahip olmak demektir. Örneğin, barut deposunda çalışan sigara tiryakisi bir işçi dikkatsizliği yüzünden depoyu havaya uçurduğunda Sartre'a göre gerçek anlamda bir eylemde bulunmuş olmazken, bir taş ocağına dinamit yerleştirmekle görevli bir işçi ön görülen patlamaya yol açtığı anda eylemde bulunmuş olmaktadır. İkinci durumdaki işçi ne yaptığını bilmektedir, çünkü eylemini bilinçli bir şekilde, yani belirli bir yönelimde bulunarak gerçekleştirmiştir (a.g.e., 477).

İkinci olarak Sartre eylemin, eksiklik ve olumsuzlama içerdiğini ifade eder. Sartre'a göre eylemde bulunmak için öncelikle bir şeyin eksikliği hissedilmelidir. Örneğin bir işçi eğer çalışma koşullarından memnunsam, farklı bir eylemde bulunmaz, ancak memnun değilse içinde bulunduğu durumu değiştirmek için farklı bir eylemde bulunabilir. Başka bir deyişle, eyleme geçmek için daha iyi koşulların varlığının farkına varılması gerekir. Daha iyi koşullar henüz birer olanaktır, yani mevcut bir durum değildir, tam tersine olanak, mevcut durumun olumsuzlanması demektir (a.g.e., 478).

O halde açıktır ki eylem mümkün olanı içerir: Eylem, mevcut bir durumdan kalkılarak değil, henüz mevcut olmayan, başka bir deyişle sadece mümkün olan bir durumun kavranılması ile gerçekleştirilir. Bu durumda bilinç, henüz olmadığı bir şey uğrunda, olduğu şeyin ötesine geçmektedir.

Sartre'a göre bazen içine bulunduğumuz durumun bozukluklarını fark etmeyişimizin sebebi, onunla yaşamaya alışmamızdan değil, mevcut durumun başka türlü olabileceğini, yani mümkün olanı kavrayamamamızdan kaynaklanır. Mevcut durumun varlık doluluğuna, kendimizi kapatıp, onu *kendinde-varlık* olarak gördüğümüz için eylemde bulunamayız. Ancak ondaki çözülmeyi, boşluğu görebildiğimizde, hiçliği devreye sokabildiğimizde mümkün olana doğru şimdiki durumu aşabiliriz. İşte eylem bu şekilde gerçekleşir.

Sartre buradan iki önemli sonuç çıkarır: 1. Toplumsal, iktisadi, fiziki, siyasi ya da psikolojik hiçbir mevcut durum, kendi başına bir eylemin başlatıcısı olmaya yetmez. Olan bir şey, henüz var olmayan bir şeyi belirleme gücüne sahip değildir. Olanı, olmayan uğrunda, ötesine geçerek aşan her zaman bir *kendi-içindir*. 2. Hiçbir aktüel durum kendi başına eksiklik ve olumsuzluk olarak belirmez. Bu belirlemeyi hiçleme ile gerçekleştiren yine *kendi-içindir* (a.g.e., 479-80). O halde, eylemin temelini hiçlemenin oluşturduğu görülmektedir. Yine de insanın kendisini her şeyi aşan bir varlık değil de, bir alet gibi düşünme eğilimi vardır. Sartre'a göre beden de bir alet olduğu söylenebilmekle birlikte, bu aletin kullanılabilir bir alet gibi düşünülmesi mümkün değildir.

b. Bakış Açısı ve Alet Olarak Beden

Sartre beden, bizim dünya üzerindeki bakış açımız olduğunu ifade eder. Çevremizdeki şeyleri her zaman belirli bir perspektiften görmek zorundayızdır. Her zaman şeylere belirli bir mesafeden bakmamız gerekir. Oysa kendi bedenimiz üzerine

bakış açımız yoktur, çünkü hiç bir zaman bir nesne gibi ona mesafe alamayız. Bu nedenle beden, kendisi üzerine bakış açısı bulunmayan bakış açısıdır (a.g.e., 366).

Aletleri nesnel bir biçimde kullanırız, örneğin; çivi, çakılmak içindir. Çekiç; sapından tutulmak içindir. Burada yaratıcı bir öznellik bulunmamaktadır. Her alet bir başkasına gönderimde bulunur. Çivi; çekice, çekiç; ele gönderir. Ancak yazma ediminde kavranan alet kalemdir, kalemi tutması için elimi bir alet gibi kavramam söz konusu değildir. Çünkü elim, zaten *benimdir*. Elim bir alet değil, tüm aletsel sistemin anlamıdır (a.g.e., 359).

Sartre bedenin alet olduğunu, ancak bizim bu aleti kullanmadığımızı ifade eder. Çünkü bedenim zaten bu aletin kendisidir. Beden, bir alet yardımıyla kullanamayacağım alettir. O halde, bedenimi başkasının bedeniyle analogi kurarak anlayamam. Geriye bedeni iki şekilde anlama biçimi kalır. Beden ya nesnel bir şekilde tanımlanıp bilinir, bu durumda bilinç, dünyayı kuşbakışı bilir ve dünyanın içine giremez. Ya da beden her eylemde mevcut olarak somut biçimde dünyanın içinde ele alınır. Bu durumda beden, bilinen değil, 'yaşanan'dır. Bu da, Sartre'a göre 'çaba duyumunun' olmadığını gösterir. Bardağı ağızıma götürürken kendi çabamı değil, nesnenin direncini ve ağırlığını hissederim (a.g.e., 360).

Duyum ve eylemin bir ve aynı şey olduğunun gösterilmesi, önce bedene sahip olduğumuzun varsayılarak, sonra da beden yoluyla dünyayı nasıl anladığımızın ve değiştirdiğimizin açıklanmasından vazgeçilmesini sağlar. Bunun yerine Sartre, dünyanın ortasında belirişimizden, dünyayla ilişkimizden yola çıkar, çünkü bedenin ortaya çıkışının temeli budur. Beden bizim için birinci sırada değildir, bize şeyleri açık etmez, tersine aletsel şeyler kökensel görünmeleri içinde bedenimize işaret ederler. Beden, şeylerle aramızdaki bir perde değildir, sadece bizim aletsel şeylerle olan kökensel ilişkimizin olumsuzluğunu ve bireyselliğini gösterir. Duyular ve duyu organları dünya içindeki varlığımızdır. Dünyanın ortasında olmak formu altında daha olacak olduğumuz şeydir. Aynı tespit eylem için de geçerlidir. Dünyanın ortasındayım, çünkü kendime doğru varlığın ötesine geçerek bir dünyayı var ederim. Dünyanın aletiyim, çünkü projem aracılığıyla kendimi mümkün olanlara doğru aşarak aletleri var ederim. Beden, ancak dünya üzerinde var olabilir. Her zaman bir öteye geçme edimi söz konusudur. Bedenin bizim için doğası, hep ötesine geçilen olmaktır (a.g.e., 362).

c. Geçmiş Olarak Beden

Her zaman ötesine geçilen olduğu için beden, geçmiştir. Beden, Sartre'a göre şimdiden hep kaçtığı için çok yakın geçmiş olmak durumundadır. Hem olduğum hem

de olacak olduğuma doğru ötesine geçtiğim bakış açısı ve hareket noktasıdır. Hep ötesine geçtiğim ve her öteye geçişte yeniden doğan bu bakış açısı ve ötesine geçmekten vazgeçmediğim, ancak geçsem de benim olan bu hareket noktası olumsuzluğumun zorunluluğudur. Bu, iki yönden zorunludur. 1. *Kendinde*, sürekli *kendi-içini* yeniden kavratıldığı ve *kendi-için*, kendi kendisinin temeli olmadığı için bedene sahip olmak, kendi varlığının değil, ancak kendi hiçliğinin temeli olmaktır. Olduğum ölçüde ben, bedenimim, olduğum şey olmamamla da bedenim değilim. Hiçlediğim için ondan kaçırım. Çünkü hep olduğum şeyden kurtulurum. Bu nedenle de bedenimi nesne yapamam. Beden, ötesine geçilecek bir engeldir, bu nedenle de zorunludur. Bedenim, dünyanın düzeninden farklı değildir. Her ikisine de ötesine geçerek varlık kazandırırım. *Kendi-için*, dünyanın ötesine geçerek dünyayı var eder. Ötesine geçmek, dünya içinde olmak, dünyaya katılmaktır (a.g.e., 363).

Varlık olmamı olumsuzlayarak dünyayı var ederim, kendimi hep, kendi varlığımın ötesinde tasarlarım. Beden, yakalanamaz veri olarak eylemin zorunlu koşuludur. Ben, geçmişe sahip olduğum ölçüde fiilen var olurum. Bu yakın geçmiş, beni öncelikle doğarak hiçlediğim *kendine* gönderir. Olgusallık olarak beden, doğuma gönderdiği ölçüde geçmiştir, başka bir deyişle *kendineden* ilk hiçlemeyle belirmemi sağlayan şeye işaret eder. Beden; doğum, geçmiş, olumsuzluk, bakış açısının zorunluluğu ve dünyadaki mümkün tüm eylemlerin olgusal koşuludur. Sakat, memur veya işçi çocuğu olmam olumsaldır, ancak bir karakterde olmam zorunludur. Sartre'a göre ırkım, sınıfım, yapım ve karakterim benim bedenimdir (a.g.e., 364).

Sakat bir kişi elbette sakat olmayı seçmemiştir, ancak sakatlığını oluşturma tarzını kendi seçer. Onu aşağılayıcı bir özellik ve gurur kırıcı bir şey olarak kurmaya kişi kendisi karar verir. İşte bu beden, bir seçimin olduğunu gösterir, çünkü aynı anda her şeyi birden olmam mümkün değildir. Sonluluğum, özgürlüğümün koşuludur. Seçim olduğu için özgürlük vardır. Sartre'a göre seçimin bilincini mümkün kılan bedendir (a.g.e., 365).

Dünya benim için belirli bir şekilde ortaya çıkar, çünkü benim için beden, somut olanaklarımın doğduğu yakın geçmişimdir, somut aşmalarımın kökeni, referans merkezim ve hayallerimi gelecek projelerimden ayıran bakış açımdır. Beden, benim sınıırım olduğu kadar dünyanın sonluluğunun da kökeni ve gerçekliğidir. Beden, bir fetüsün doğum yoluyla hiçlenmesinde olduğu gibi, her zaman bir geçmişin geleceği olarak doğma zorunluluğumdur. Beden, benim öncelikli olgusallığımdır, bu nedenle de olumsuz-zorunlu olma biçimimdir. Kendi varlığımın temeli olarak eksikliğimi 'var etme' tarzımdır. *Benin* bu öncelikli olumsuzluğunu kaba formu içinde asla anlayamayız. Kör

doğsak bile körlüğümüzün, üstesinden gelinmesi gereken bir engel olduğunu varsayarız. Onu utanılacak bir şey gibi düşünürüz. Beden, kendimizi 'bir defada' seçemediğimizi gösterir. Bu nedenle de çok kez, pek çok farklı perspektiften kendimizi seçmemiz gerekir (Catalano, 1985: 181).

d. Bedeni 'Var Etmek'

Sartre'in kendi bedenimi var ettiğimi söylerken kastettiği şey, varoluşun vücut bulmadan ayrı olarak düşünülemezdir. Var olmak, bir bedende var olmak, bir bedenle dünyaya yönelmekten başka bir şey değildir.

Geçmişimiz olarak beden, kendisini bir geleceğe doğru aştığında tam da pre-refleksif *cogitonun* varlığıdır. Bu nedenle beden, nesne olarak bilinmez, çünkü benim bakış açımın kökenidir. Ancak bu bakış açısı üzerine bakış açım yoktur. Bakış açım içindeki şeyler nesneyken, bedenim değildir. Bu nedenle benimle öteki şeyler arasında nesnel bir ilişki varken, bilincim ile bedenim arasında varoluşsal bir ilişki vardır. Bu doğrudan ve refleksif olmayan farkındalığımız, (bedenimizin) şeylere ilişkin tüm farkındalığının bağlamıdır. Sartre bu nedenle burada var olmak fiilini geçişli bir şekilde kullanarak 'bedenimizi var ettiğimizi' söyler (*d'exister*). Bedenimizi var ederiz demek, somut olanaklarımıza doğru yakın geçmişten şimdiye geçtiğimiz anlamına gelir. Beden, bu yakın geçmiştir. Yakın geçmiş olarak beden, bir bilinç nesnesi olmadığı gibi, pre-refleksif *cogitonun* konuşlandırıcı olmayan öz bilinci de değildir. Sartre burada bedenin daha çok, 'sessizce geçilen', sessiz köken ve geleceğin alışkanlık bağlamı olarak geçilen şey olduğunu ifade eder. Beden elbette bilinç nesnesi haline de gelebilir. Sartre bedenin üçüncü ontolojik boyutunda acı ile hastalık arasındaki farkı ortaya koyarak, bedenin kökensel refleksif olmayan farkındalığı ile türetilmiş ve nesne olarak refleksif farkındalığını birbirinden ayırır. Acının ilk farkındalığı, bedenimizi var etme biçimimizin doğrudan farkındalığından ayrılmaz. Bedenimizin bu 'algılama yeteneği' (coenesthesia) veya farkındalığı daha sonra bir proje içine dalar. Örneğin, gözlerimiz 'acıyorsa', bu acı, bilincimizin gözlerimizi var etmesinin olumsal biçimidir. Acı veya hazzın bu pre-refleksif farkındalığı genelde bir işle meşgulken birden acı veya haz içinde olduğumuzu fark etmemizle birlikte deneyimlenir. Böyle bir durumda bu aktiviteyi acı içinde yapıyor olduğumuzu fark ederiz. Yakın geçmişimiz gelecek bir proje için aşıldığında, bu saf acı *kendi-içinin* okuma gibi bir amacına doğru aşılır. 'Aşma' burada refleksiyon seviyesinde değildir (a.g.e., 182).

Gözlerim acıdığı halde kitabı bitirmek için okumaya devam ederken, acı kendisini nasıl gözlerin ağrısı olarak verir? Burada lokal bir gösterge veya bir bilgi

yoktur. Bilinç, onları var ettiği sürece acı, gözlerin kendisidir. Acı bu noktada refleksif ve *öteki-için* bedene ait değildir. Göz ve görme acının kendisidir. Acı, bilinen veya bilinç içinde olan bir şey değildir. Acı, nesnelere içinde ya da kitabın sağında veya solunda da olmadığı gibi, ötekinin gördüğü benim nesne-bedenim içinde de değildir. Sartre acının bu durumda bakış-açısı olan bedenimde de bulunmadığını ifade eder. Acı, uzamda ya da nesnel zamanda da değildir. Acı burada kendisini zamansallaştırır, bu zamansallaşma içinde ve onun aracılığıyla dünyanın zamanı ortaya çıkar. Acı, bilincin saydam maddesidir. Bilincin, 'oradaki varlığı'dır, bilincin dünyaya bağlanmasıdır, okuma eyleminin kendine özgü olumsuzluğudur. Her türlü bilginin ve dikkatin ötesindedir. Çünkü zaten her bilme ve dikkat eyleminin içine sızar. Acı, kendi varlığının temeli değil, fakat eylemin kendisidir (ÉN, 368).

Her acı çeken bilinç, acı çekmemeye doğru acının ötesine geçme projesidir. Başka hiçbir yerde *kendindenin*, *kendi-için* tarafından bu şekilde hiçlenmesine ve *kendi-içinin* tam da bu hiçlemeyi besleyen *kendinde* tarafından yeniden kavranışına bu kadar yaklaşamayız. Ancak aynı zamanda *kendi-için* burada acısını yani kendisini, kendisinden kaçış olarak var eder. Acı bilinci, dünyanın içsel olumsuzlamasıdır. Bedensel varoluşun eşsiz özelliği Sartre'a göre burada yatar; kaçmak istediğimiz ifade edilemez şey, tam da bu kaçmanın kalbinde yeniden keşfedilir, onu aşan bilinci kuran ve kaçmak istenen kaçışın olumsuzluğu ve varlığı da budur. Gözümün acıması, okuma ediminin olumsuzluğudur. Okumaya ne kadar dalsam da, dünyayı var etmeyi kesemem. Okumam zaten dünyanın bir zemin olarak var olmasını gerektirir. Bilincinde olmak, her zaman dünyanın bilincinde olmaktır. Dünya ve beden farklı şekillerde de olsa her zaman bilincime mevcuttur. Birden okumayı bırakıp acıma yoğunlaşırsam, bilincimin üzerine refleksif bir bilinç yöneltirim. Acım, şimdi de refleksif bilinç tarafından ortaya konulur. Refleksiyon, bakış açısı olmayan bütüncül bir kavramdır. Kendi kendisinden taşan ve nesneleştirme eğilimi gösteren, belli bir mesafe alan bilgidir. Refleksiyon, acının salt bilinçsel niteliğini aşır onu nesneye çevirir. Başka bir deyişle, acıyı 'psişik' olan olarak kavrar. Sartre buna rahatsızlık (*mal*) der. Artık ona değerlendirmeler yüklenebilir. Kendine özgü bir süresi, geçmişi ve geleceği vardır. Rahatsızlık, acıdan farklı olarak bir nesnedir. Rahatsızlık ortaya çıktığında da bu yeni bir fenomen olmaz. Bazı hastalar 'öğle krizim tuttu' şeklinde cümleler sarf ederler. Kriz geçtiğinde rahatsızlık gerçekten de yok olur. Rahatsızlığı, acı ile oluştururum. Üzerine düşünülmemiş bilinç için acı bedendir, refleksif bilinç için ise rahatsızlık artık beden değildir. Refleksif bilinç, rahatsızlığın bilincidir. Sartre bedenin bu haline 'psişik beden' adını verir. Bir duygulanım nesnesi olarak rahatsızlığı kavrarız. Rahatsızlık bilinmez,

ancak ona katlanılır. Psişik beden, bilincin iç bağlantılarının *kendinde* seviyesindeki yansıtılmasıdır (a.g.e., 370).

Bilincin, kendiliğinden bedeni var ettiğini iddia ederek Sartre, bakış açısı olarak beden ile şeyler arasındaki ilişkinin nesnel, bilincin bedenle ilişkisinin ise varoluşsal olduğunu ortaya koyar. Bilinç, bedenini ancak bilinç olarak var edebilir. O halde bedenim, bilincimin bilinçli bir yapısı olur. Ancak beden, üzerine bakış açımın olmadığı bakış açısı olduğu için bedenimin, refleksif ve konuşlandırıcı olmayan öz bilinçte olduğu söylenebilir mi? Sartre bunun mümkün olmadığını söyler. Beden, yanal ve geçmişe yöneliktir, ihmal edilen ve 'sessizce geçilen'dir. Bilincin olduğu şeydir, hatta bilinç, bedenden başka bir şey değildir. Bedenin bilinci, göstergenin bilinciyle karşılaştırılabilir. Gösterge, beden yapısından. Gösterge, anlama doğru ötesine geçilendir. Anlam uğruna ihmal edilendir. Bakış, hep göstergenin ötesine geçer, onu asla kendi kendisi için kavrayamaz. Bedenin bilinci kökensel duygulanımdır. Bu nedenle de duygulanmayı doğru bir şekilde kavramak gerekir. Bedenin bilinci içebakışın verdiği duygulanma olamaz. Duygular da yönelimseldir. Nefret, birisinden edilen nefrettir ve her zaman bir yönelme vardır. Duygu; yönelim, edim ve projedir, bu nedenle 'bir şeyin' bilincidir (ÊN, 366).

(1) Duygular

Sartre, psişik olgular çokluğu içinden duygusal olguları grubunu ayırmak ister. Bunun için de duygunun özüne dair fenomenolojik bir inceleme gerçekleştirmek gerekir. Sartre'a göre dünya paranteze alınınca, duyguyu salt transandantal bir fenomen olarak çalışan, belirli duyguları değil, fakat bilincin organize edilmiş bir türü olarak duygunun transandantal özünü çalışan bir duygu fenomenolojisi mümkündür. Bu noktada Heidegger'in de vurguladığı gibi Sartre için de analiz edilmesi gereken varlık insan gerçekliği, başka bir ifadeyle kendimiz olmak durumundadır (ÊÊ, 19-20). İnsan, dünya ile aynı yapıdadır. Sartre, Heidegger gibi dünya ve insan gerçekliğinin (*Dasein*) birbirinden ayrılmadığını ifade eder (a.g.e., 13).

Heidegger, duygu da dâhil olmak üzere insanın her davranışında, insan gerçekliğinin bütününün yeniden keşfedildiğini ifade etmiştir. Çünkü duygu, (onun hakkında konuştuğumuz her an) kendisini varsayan insan gerçekliğidir ve duygu durumunda insan, kendisini 'duygusal olarak' dünyaya 'yöneltiyordur'. Husserl de duygunun fenomenolojik betimlemesinin, bilincin özsel yapısını açığa çıkarabildiğini ifade etmiştir. Çünkü duygu, kesinlikle bir bilinçtir. Bu görüşlerden hareketle Sartre fenomenoloğun, bilinç veya insanla ilgili olarak duyguyu sorunsallaştırması gerektiğini

vurgular. Sartre duygunun sadece ne olduğunu değil, fakat aynı zamanda bir varlık hakkında bize ne söylemesi gerektiğini de inceler. Aynı inceleme tersinden de gerçekleştirilebilir. Duygunun mümkün olabilmesi için bilincin ne olmak zorunda olduğu sorulabilir. Sartre bu noktada psikolojinin verilerini eleştirir. Çünkü psikoloji için psişik bir durum, her zaman olumsal olan bir "olgu" olarak kalır (a.g.e., 23).

Bir bilim adamından Newton yasalarına göre bedenlerin neden birbirlerini cezpt ettikleri sorusuna cevap vermesi istenirse ve ona bedenler arasındaki bu çekimin anlamının ne olduğu sorulursa sadece böyle bir çekimin var olduğunu ve hiçbir anlamının bulunmadığını söyleyecektir. Sartre, psikologların da duyguya aynı şekilde baktıklarını ifade eder. Duygu sadece vardır, fakat psikoloji bunun nedenini bilmeye çalışmaz. Sadece var olan bir olguyu ifade etmekle yetinmektedir. Ancak, fenomenoloğa göre ise her insani olgu özü gereği anlamlıdır. Sartre için onu anlamından ayırmak, duyguyu insan olgusu olma özünden koparmak anlamına gelir. Psikologların yaptığı Sartre'a göre tam olarak budur (a.g.e., 24). Bu nedenle fenomenoloğun görevi, duygunun anlamını (*signification*) çalışmaktır. Duygu ile ne anlamamız gerekir? Anlamlandırmak (*signifier*) başka bir şeyi göstermek, işaret etmektir. Ve onu, anlamı, kesinlikle anlamlandırılan şeyde bulacak şekilde ortaya koymaktır. Psikolog için duygunun anlamı yoktur, çünkü psikoloji onu bir olgu olarak, başka bir deyişle onu geri kalan her şeyden soyutlayarak çalışır. Bu durumda duygu daha baştan anlamsızdır, ancak eğer her insan olgusu anlamlıysa, psikoloğun duygu kavramı en baştan ölüdür, psişik veya insani değildir. Duyguyu fenomenolog gibi, yani bilincin gerçek bir fenomeni olarak ele alacaksa, her şeyden önce onu anlamlı bir şey olarak görmemiz gerekir. Duygunun varlığı, kesinlikle anlamlandırdığı kadardır. Sartre bir psikolog gibi duyguyu izole ederek işe başlanamayacağını ifade eder. Tersine, davranışın ve etkilenmiş, bozulmuş, değişmiş bilincin anlamını geliştirerek, neyin anlamlandırıldığını açıklamak gerekir (a.g.e., 25).

Sartre için ilk olarak bildiğimiz şey, duygunun kendine özgü bir tarzda bilincin bütününe ya da insan gerçekliğine gönderimde bulunduğuudur. İnsan gerçekliği olguların bir toplamı olmadığı için bu bir rastlantı değildir. Duygu, belirli bir yön altında tüm tamlığı içinde sentetik insan bütünlüğünü ifade eder. Duygu, insan gerçekliğinin bir sonucu değildir, insan gerçekliğinin kendisi, kendini tam da 'duygu' formu altında gerçekleştirir. Bu nedenle duyguya, psiko-fizyolojik bir düzensizlik gözüyle bakamayız. Duygunun kendi özü, kendine özgü yapıları, görünüş yasaları, anlamı vardır ve insan gerçekliğine dışarıdan eklenmemiştir. Aksine duyguyu varsayan insandır ve bu nedenle duygu, insan varlığının organize edilmiş bir formudur (a.g.e., 26). Sevincin veya

üzüntünün anlamı, üzüntüye veya sevince dışarıdan eklenen bir şey olmadığı, sadece görüldüğü ölçüde var olduğu, diğer bir ifadeyle insan-gerçekliği tarafından varsayıldığı için, araştırılması gereken bilincin kendisidir, çünkü sevinç, sevinç olarak görüldüğü ölçüde sevinçtir.

Sartre, duyguyu psikolojik ve fizyolojik fenomenler grubu olarak ikiye ayıran böylece duyguları, duyguların fizyolojik görünümünün bilinci olarak yorumlayan James ve duyguyu yenilgi davranışı olarak ele alan Janet gibi psikologların klasik teorilerine karşı çıkar. Sartre duyguların bir erekselliği olduğunu söyler ve psikanalistleri duyguların erekselliğini davranışın sentetik organizasyonunun bilinçsiz olduğunu söyleyerek açıklamalarını da eleştirir. Bilinçaltına gönderimde bulunmak Sartre'a göre Kantçı fenomen ve numen ayrımını psikolojiye sokmak demektir. Eğer bilinçte bir anlam varsa, bu anlamı bir bilinç yapısı olarak bilinçaltında değil, kendi içinde taşımalıdır. Bilincin; anlamını, dışarıdan alan 'bir şey' olduğunu varsaymak, Sartre'a göre bilinci yalnızca 'şeyleştirmek' olacaktır.

Sartre, bilinci başka şeyleri sorguladığımız gibi dışarıdan sorgulayamayacağımızı ifade eder. Bu nedenle bir anlam arıyorsak bunun için bilincin içine bakmak zorundayızdır. Bilinç; hem olgu, hem anlam, hem de anlamlandırmanın kendisi olmak durumundadır (a.g.e., 64). Bilinci, bilinç yapan kendisidir. Bilinç, içsel bir anlam için içsel bir ihtiyaç duymasıyla harekete geçer. Duygusal olgulara anlamlı bir özellik atfeden bilinç teorisi, bu anlamı kendi içinde (bilinçte) aramalıdır (a.g.e., 66).

Sartre'a göre bir bilinç olgusu olarak duygunun farkında olmak her zaman mümkündür: 'Kızgınım' ya da 'korkuyorum' gibi ifadelerde bulunabiliriz. Ancak Sartre, korkunun ilk olarak korku bilinci olarak ortaya çıkmadığını söyler. Duygusal bilinç öncelikle refleksif değildir, bu nedenle de kendinin bilinci olamaz. Duygusal bilinç öncelikle dünyanın bilincidir. Açıktır ki; korkan bir insan, bir şeyden korkar (a.g.e., 70).

Psikologlar duyguya algının, yani temsili bir göstergenin neden olduğunu söylerler. Ancak onlara göre duygu daha sonra kendi içinde emilmek için nesnesinden ayrılır. Oysa Sartre, aksine duygunun her an nesnesine döndüğünü ve ondan beslendiğini iddia etmektedir. Psikologlar örneğin korkunca kaçmayı, kaçış öncelikle belirli bir nesneden kaçmak değilmiş gibi, kaçmanın nedeni zaten nesne değilmiş ve sabit olarak orada değilmiş gibi betimlerler. Kişinin bağırduğu, vurduğu veya küfrettiği kızmayı, tüm bunların nesnel birliğini temsil eden kişinin kendisinden bahsetmeden açıklamak mümkün değildir. Duygusal özne ve duygu nesnesi çözülemez bir sentez içinde birleştirilirler. Duygu, dünyayı kavramanın belirli bir yoludur. Pratik bir problemin çözümünü arayan özne dışarıda, dünyanın içindedir ve tüm eylemlerinde dünyanın

farkındadır (a.g.e., 71). Eğer işler yolunda gitmez ve özne sinirlenirse, sinirlenmenin kendisi dünyanın ona görünme biçimidir. Eylemi başarısız olan ve kızan öznenin bu esnada kendisine dönmesi ve refleksif bilinci devreye sokması zorunlu değildir. 'Aletsel dünyanın' refleksif olmayan bilincinden, 'nefret edilen' (kızgınlık duyulan) dünyanın refleksif olmayan bilincine sürekli bir geçiş olabilir. Sartre ikincisinin, ilkinin bir dönüşümü olduğunu iddia eder (a.g.e., 72).

Sartre'a göre duygu, dünyanın değişimidir. Önümüzdeki yollar zorlaştığında ya da yolumuzu göremediğimiz zaman bu dünyaya katlanamayız. Tüm yollar engellendiği halde yine de eylemde bulunmamız gerekir. Böylece dünyayı değiştirmeye çalışırız. Sanki şeyler ve potansiyelleri arasındaki ilişki, determinist süreçlerle değil, büyü ile (*magie*) yönetiliyormuş gibi eyeriz. Kendimizi bu yeni tavra bırakırız. Bu durumda bilinç, nesneyi değiştirmek için, kendisini değiştirmektedir. Bilinçteki bu değişiklik fark edilmez. Yönelimi ve davranışı değiştirerek, eski ya da yeni bir nesneyi farklı bir tarzda algılarız. Sartre'a göre burada öncelikle refleksiyon gerçekleştirmek zorunda değildir. Sartre bu durumu paradoksal resimlerdeki gibi görmektedir. Resimde iç içe geçmiş nesnelere arasından bir nesneyi bulmak istediğimizde algımızı yeni bir biçimde kurmamız gerekir. Sartre açısından duyguda da tıpkı böyle bir süreç yaşanmaktadır (a.g.e., 79-80). Burada da *Gestalt* kuramının devrede olduğunu hissederiz. Dünyaya belirli bir anlam formu altında bakarak algılayan öznedir. *Kendi-için*, değiştiremediği duruma bu kez duygu formu altında bakmayı seçer.

Duygu, şimdi dünyayı yeni bir boyutta daha farklı kavrayan ve ona yeni bir davranışı empoze eden ve refleksif olmayan yeni bir bilinci motive eder. Böylece şimdi dünyanın yeni bir boyutu kavranır. Bu da yeni yönelime *hyle* olarak hizmet eder. Fakat duygusal davranış, diğer davranışlarla aynı düzeyde etkinliğe sahip değildir. Duygunun amacı nesne ne ise ona göre eylemek değildir. Duygusal davranış nesnenin yapısını değiştirmeden, ona dayanan başka bir niteliği açığa çıkarır. Sartre bu niteliğin daha düşük düzeyde bir varlık veya mevcudiyet olduğunu ifade eder. Duygu süresince bilinç tarafından yön verilen bedeninin dünyayla ilişkisi değişmektedir. Böylece dünyanın nitelikleri de değişir. Duygu eğer bir oyunsaydı (*jeu*) bu, bizim gerçekten inandığımız bir oyundur. Örneğin; bir demet üzüm koparmak için elimi kaldırdığımı, fakat yetişemediğimi düşünelim. Böyle bir durumda omuz silkip, zaten henüz çok yeşil olduklarını mırıldanır ve yoluma devam ederim. Tüm bu davranış, söz ve jestler Sartre'a göre görüldüğünden daha fazla bir anlama sahiptir. Üzümlerin altında oynadığım bu küçük oyun ve onlara henüz yenecek kadar olgunlaşmadıkları niteliği yüklemem, gerçekte tamamlayamadığım bir eylemin yerine geçer. Elimizi uzatıp

koparmak istediğime göre üzümler ilk başta toplamak için hazırdılar, ancak potansiyel, aktüel hale getirilemeyince ilk baştaki bu çekici nitelik hemen dayanılmaz hale gelir. Bu gerilim, üzümlerde başka bir nitelik aramamı harekete geçirir ve gerilimi sona erdirecek olan 'çok yeşil' niteliği sorunu çözer. Böylece omuz silkme, beğenmeme davranışında bulunurum. Sartre burada kimyasal olarak değil, fakat *büyülü* bir -şekilde istenilen niteliğin bulunduğunu ifade eder (a.g.e., 81-2).

Sartre pasif korku duygusunda da aynı durumun geçerli olduğunu ifade eder. Örneğin; vahşi bir hayvanın bana doğru geldiğini düşünelim. Kalbimin hızlanması ve korkudan baygınlık geçirmem tehlikeye en iyi uyarlanan davranış biçimidir. Bayılma, beni hayvanın karşısında savunmasız bıraksa da, Sartre'a göre bir kaçma davranışı ve bir sığınak arayışıdır. Burada hala refleksif olmayan düzlemin içindeyimdir, ancak determinist süreçlerle ve normal araçlarla tehlikeden kaçamadığım için, büyümlü bir yolla tehlikenin varlığını hiçlemekteyimdir. Olabildiğince çabuk hayvanın varlığını hiçleyerek baygınlık geçirmek Sartre'ın büyü davranışı olarak adlandırdığı şeydir (a.g.e., 83). Dünya, Sartre'a göre büyümlü gözümün sınırlarına bağlıdır. Onu sadece bilincin kendisini yok ederek bir bilinç nesnesi olarak ortadan kaldırayabilirim. Aktif korkudaki kaçma davranışının ise rasyonel bir davranış olduğu düşünülür. Öznenin tehlike ile arasına mesafe koymak için davranışını hesaplı yaptığı var sayılır. Ancak Sartre açısından bu da bir yanlış anlaşılımdır. Sığınağa ulaşmak için kaçmayız. Kaçarız çünkü baygınlıkta kendimizi hiçleyemeyiz. Kaçmak, eylemde bayılmaktır. Kaçmak, tüm bedenimizle, tehlikeli nesneyi hiçleyen bir büyü davranışıdır (a.g.e., 83-4).

İçinde yaşadığımız uzamın vektörel yapısının yerine birden bire diğer yöndeki potansiyel bir boyut yaratırız. Bu, tehlikeyi hiçleme, unutmaya yoludur. Tecrübesiz bir boksörün rakibine gözlerini yumarak saldırması da böyledir. Burada boksör, rakibin yumruklarının varlığını ortadan kaldırmak ister; görmeyi reddederek, rakibin etkinliğini de sembolik olarak elimine eder. Sartre, korkunun gerçek anlamının ancak bu şekilde ortaya konduğunu ifade eder. Büyümlü davranış yoluyla dış dünyadaki tehlikeyi hiçlemeyi amaçlayan, bir bilinçtir ve nesneyi hiçlemek adına kendisini hiçleyecek kadar ileri gidebilir. Pasif üzümlü keyifsiz davranışla karakterize edilir. Keyifsiz kişi bir köşede hareketsiz bir şekilde dünyayla teması minimuma indirecek şekilde oturur. Bu durumda genellikle gün ışığı yerine karanlık, ses yerine sessizlik, topluma karışmak yerine odaya kapanma tercih edilir. Kişi üzümlüsüyle baş başa kalır. Ancak Sartre'a göre bu tamamen doğru sayılmaz. Kişinin kederi üzerine meditasyon yapması iyi bir şeydir. Fakat buradaki sebep bundan çok daha farklıdır. Keder durumunda günlük eylemlerimizin koşulu kaybolmuştur. Yine de onsuz dünya içinde eylemde bulunmak

zorundayızdır. Dünyanın potansiyellerinin çoğu aynı kalırken (yapılacak işler, görülecek insanlar), sadece onları gerçekleştirecek araçlar ve hodolojik uzamımızda izleyeceğimiz yollar değişmiştir. Artık aynı araçları kullanamayız. Melankolim, bu yeni yolları ve araçları bulma zorunluluğumu ortadan kaldırmak içindir. Dünyanın mevcut yapısını farklı bir yapıyla yer değiştirerek yapmaya çalıştığım şey, Sartre'a göre işte budur. Bu şekilde dünyayı duygusal açıdan nötr bir gerçekliğe çevirmeye çalışırım (a.g.e., 85-6).

Sartre aktif üzüntünün de problemlerin yadsınması için olumsuz bir davranış olduğunu ifade eder. Konuşulması gereken bir durumda konuşma olanağını yok etmek için ağlayarak veya titreyerek, konuşma potansiyeli elimine edilmez, fakat şu an için ulaşılamayacak bir yere taşınır. Yine de yapılması lazımdır, fakat şimdi değil, başka bir gün gerçekleştirilmek üzere rafa kaldırılmıştır. Buradaki duygusal kriz, dünyanın zorluğunu abartarak sorumluluktan feragat etmektir. Dünyanın, insandan yapabileceğinden fazlasını istediğini söyleyerek, büyüü bir şekilde abartırız. Bu durumda duygusal üzüntü, acizlik oyunu oynamaktan başka bir şey değildir (a.g.e., 88).

Peki, neşe için ne söylenebilir? Sartre'ın duygu için yaptığı tanım ilk bakışta mutluluk için geçerli değilmiş gibi görünür. Çünkü mutlu öznenin kendisini bir şeye karşı korumasına ve savunmasına gerek yoktur. Ancak Sartre öncelikle bir uyum sağlama durumu olan neşe hissini (*joie-sentiment*), neşe duygusundan (*joie-émotion*) ayırır. İkincisinde belirli bir sabırsızlık vardır. Neşeli kişi rahat duramaz ve bir sürü plan yapar, çünkü arzu nesnesinin hayaleti tarafında çağrılmaktadır. Nesne içkin olmasına rağmen, henüz orada değildir, onun olmamıştır. Belirli bir zaman diliminde ondan ayrılır. Örneğin sevdiği birini görecektir olan kişinin mutluluğu böyledir. Kavuşma bir anda değil, adım adım gerçekleşir. Neşe, arzu edilen nesneye ani bir bütünlük gibi sahip olmaya çalışan büyüü davranıştır (a.g.e., 90). Kendisine âşık olduğunu itiraf eden bir kadının ardından, erkek dans etmeye ve şarkı söylemeye başladığında bu aşkı hak etmek, sürdürmek, arttırmak ve pek çok detayla ona sahip olmak için yapacağı zorlu davranışları kafasından şimdilik uzaklaştırmaktadır. Tüm bunları sonra yapacaktır, şimdi dinlenme halindedir. Şimdilik nesneye büyüü bir şekilde sahiptir (a.g.e., 92).

Üzüntü veya korkuda yaşanan hipotoni (anormal derecede düşük kas tonusu ve kasın harekete karşı gösterdiği direnç), damarların büzülmesi ve solunum problemleri dünyayı hiçlemeye veya onu potansiyellerinde soymaya çalışan davranışla birlikte semboliktir. Bunlar, davranışla tek bir sentetik form içinde birleşirler ve kendi başlarına incelenemezler. Onları kendi başına çalışmak James'in periferik teorisinin hatasıdır. Ancak, bunlar sadece davranışa da indirgenemezler. Kişi kaçmayı engelleyebilir, fakat

titremeyi engelleyemez. Kaçmak yerine kendimi işime verebilirim, ancak ellerimin buz kesmesini engelleyemem. O nedenle duygu, basitçe oyun ya da davranış değildir, fakat belirli bir durum içindeki bedenin davranışdır: Duygu belirli bir davranışı taşıyan düzensiz ve sarsılmış bedende ortaya çıkar (a.g.e., 97). Bedensel düzensizlik, bazen davranıştan uzun sürebilir, ancak düzensizlik anlamını ve formunu kuran da davranıştır. Diğer taraftan bu düzensizlik olmadan da, gösterge sadece boş bir etki olarak kalır. Sentetik bir form oluşturulması gerekir: Büyü davranışına inanmak için kişi fiziksel olarak düzensiz ve sarsılmış olmalıdır. Bilinçten hareketle duygusal süreci anlamak için, bedenin ikili yapısını unutmamak gerekir. Beden, dünya içinde bir nesne ve bilinç tarafından doğrudan yaşanan bedendir. Sartre'a göre ancak o zaman, duyuya ilişkin özsel olanı kavrayabiliriz; duygu bir inanç fenomenidir. Bilinç, kendisini dünyada karşılaştığı duygusal anlamların projeksiyonuyla sınırlandırmaz: Kurduğu yeni dünyayı yaşar. Onu doğrudan yaşar ve ona uygun davranışın niteliklerinden dolayı acı çeker. Yani tüm yollar tıkanınca, bilinç duygunun büyüdü dünyasına sığmaz, kendini alçaltarak bütünüyle onu içinde dalar. Bu artık, yeni bir dünyayla karşılaşan yeni bir bilinçtir. Duygusal hale gelen bilinç, uykuya dalmaya benzer. Yeni bir dünyaya fırlatılır, bedenini orada yaşamak ve bedeni aracılığıyla bu yeni dünyayı algılamak üzere sentetik bir bütünlük olarak bedenini dönüştürür. Yani bilinç, bedenini değiştirir, onu başka bir hale getirir, beden (dünya üzerinde bakış açımız olan beden doğrudan bilinçtir) kendisini davranışın seviyesine uydurur (a.g.e., 98-9).

Duygunun kökeni, bilincin dünya karşısında kendiliğinden yaşadığı bozulmadır. Bir şekilde dayanamadığına, uykuya dalarak başka bir şekilde dayanır, kendisini bilincin uykudaki, rüyadaki veya histerideki durumlarına indirger. Bedensel sarsıntı ise, bilincin yaşadığı inancın, dışarıdan görülmesinden başka bir şey değildir. Bilinç, dünyanın baskısından kendini kaçırarak, kendine dair konuşlandırıcı bir bilinç değildir: Sadece yeni büyüdü bir düzleme geçen dünyanın bozulmasına dair konumsal olan ve hala konuşlandırıcı olmayan bir bilinçtir. Sadece bu ölçüde duygunun içten olduğunu söyleyebiliriz. Burada bilinç, kendi tuzağına düşmüştür. Çünkü öncelikle ona inanarak dünyanın bu yeni boyutunda yaşar, rüya ve histeride olduğu gibi kendi inancına mahkûm olmuştur. Duygu bilinci tutsaktır, ancak Sartre bununla kendi dışındaki bir şey tarafından alıkonulduğunu anlatmak istemez. Duygu bilinci kendi kendine tutsaktır, çünkü inancı doğrudan yaşadığı için inanca egemen olamaz ve inancın içinde emilir. Bilincin aynı anda bir şeyi yadsıma ve olumlama özgürlüğü olması anlamında kendiliğinden olduğu düşünülemez. Böyle bir kendiliğindenlik fikri çelişkilidir. Kendini aşmak bilincin özüdür, kendi içine çekilmesi ve dışarıda bir nesnede olup olmadığını

düşünmesi imkânsızdır. Bilinç, kendisini sadece dünya içinde bilebilir. Bilinç, kendi kendisini ulaştırdığı büyüdü dünyayı yaşarken, tutsağı olduğu bu dünyayı sürdürmeye çalışır: Duygu, kendisini sürdürmeye çalıştıkça, bilinç onu artırır. Kişi daha hızlı kaçtıkça daha çok korkar. Büyü dünyası ortaya çıkar, bir form alır, bilincin etrafını sarar ve ona yapışır, korku nesnesinden kaçmak, ona daha fazla büyüdü bir gerçeklik katmaktır. Böylece nesne, bilinci tutsağı haline getirir. Kurtuluş, ancak saflaştırıcı bir düşünüm ya da duygusal durumun tamamen yok olmasıyla gerçekleşebilir. Bu nedenle Sartre'a göre duygu dünyasından, rüya veya delilik dünyasından söz eder gibi edilmelidir (a.g.e., 100-3).

Duygu süresince bilinç kendisini alçaltır ve birden bire içinde yaşadığı determinist dünyayı büyüdü bir dünyaya bırakır. Fakat tersine, bazen bilince kendini büyüdü olarak veren bu determinist olmasını beklediğimiz dünyadır. Büyü, bizim kendi mizacımıza göre dünyaya yüklediğimiz geçici bir nitelik gibi düşünülmemelidir. Dünyanın, büyüdü olan varoluşsal bir yapısı vardır. 'Büyü' kategorisi, toplumda insanların karşılıklı psikik ilişkilerini, yani ötekilere ilişkin algımızı düzenler. Büyüdü olan, Alair'ın da belirttiği gibi, 'şeyler arasına eklenen zihindir', yani kendiliğindenlik ile pasifliğin irrasyonel bir sentezidir. İnsan her zaman için bir büyücüdür ve sosyal dünya büyüdüdür (a.g.e., 107-8). Konuştuğumuz kişinin mimikleri bize onun yaşantısını (*erlebnis*) verebilir. Bu nedenle insan, insan için her zaman büyücüdür. Biri, ötekini kendiliğinden yaratan iki edilginliğin bu şiirsel bağlanması, büyücülüğün kökenidir, dünyaya 'katılma'nın derin anlamıdır (EA, 87). Dünyanın rasyonel kavrayışından birden büyüdü kavrayışa geçişte bu, nesnenin kendisi tarafından olduğunda ve tatsız (kabul edilemez) bir öge ona eşlik ettiğinde korku, kabul edilebilir bir öge eşlik ettiğinde ise beğeni gerçekleşir (EÉ, 109).

Korku durumunda birden bire determinist bariyerlerin tersine çevrildiğini hissederiz. Camda beliren yüz, ilk olarak kapıyı açıp yirmi adımda yanımıza gelecek bir adamın yüzü değildir. Tersine, hareketsiz gibidir, camın arkasındaki yüz, bizim bedenimizle doğrudan bir ilişki kurar. Onun anlamını yaşar ve ona katlarız, kendi tenimizle (*chair*) onu kurarız, fakat aynı zamanda kendisini bize doğru zorlar, uzaklığı hiçler ve içimize girer. Bilinç, bu büyüdü dünyaya dalar, adeta beden inanmış, bilinç de ona inaniyor gibi bedeni de kendisiyle birlikte sürükler. Duyguya anlamını veren davranış, artık 'bizim' davranışımız değildir. Yüzün ve öteki varlığın bedeninin hareketlerinin ifadesidir. Bunlar bizim kendi organizmamızdaki değişikliklerle birlikte sentetik bir bütün oluştururlar. Her durumda şu unutulmamalıdır ki duygu, değişmeyen bir dünyayla çevrelenen öznenin rastlantısal bir değişimi değildir. Bir nesnenin

korkutucu, sinir bozucu, üzüntü verici olarak duygusal açıdan kavranması, dünyanın bütünsel bir dönüşümü zemini üzerinde doğar. Bir nesnenin korkunç görünmesi için, bilince uyan büyü bir mevcudiyet olarak gerçekleşmesi gerekir. Camda görülen yüz benim için doğrudan bir tehdit olarak yaşanmalıdır. Ancak bu sadece, olayı akılsal hale getirecek ve büyüü dağıtacak dünyanın tüm yapılarını yıkacak bilinç eylemi ile mümkündür. Öncelikle; 'kırılması gereken cam/nesne' olarak pencere ve 'kat edilmesi gereken mesafe' olarak yirmi adım hiçlenmelidir. Bu, dehşet içindeki bilincin, yüzü onunla benim aramdaki mesafeyi azaltarak 'yakına' getirdiği anlamına gelmez. Mesafeyi azaltmak, hala mesafe kategorisi aracılığıyla düşünmektir. Aynı şekilde, korkmuş öznenin, camın kolayca kırılabileceğini veya dışarıdan açılabilceğini düşünmesi de korkusu için verebileceği rasyonel açıklamalardır. Gerçekte pencere ve mesafe, pencerede yüzü gören bilincin eyleminde eş zamanlı olarak yakalanmıştır. Ancak bu yakalama eyleminde pencere ve mesafe 'kullanılır' özelliğinden soyulmuştur. Başka türlü kavranırlar. Mesafe, artık, geçilmesi gereken uzaklık olarak görünmez, korkuyla birleştirilen zemin olarak görünür. Pencere 'öncelikle açılması gereken bir şey olarak' değil, korkutucu yüzün çerçevesi olarak algılanır. Tüm bunlar, korkunun kendisini bana hissettireceği alanlar olarak bana görünürler. Çünkü determinist olan aletsel dünyada korku mümkün değildir. Korku, şeylerin büyü bir şekilde var olduğu dünyada mümkündür, ona karşı verilecek savunma da büyüdür. Bir nesneyi korkutucu olarak deneyimlemek, onu kendisini zaten korkutucu olarak ortaya koyan dünya zemininde görmektir. Bu nedenle bilinç, 'dünya içinde' iki şekilde olabilir: Dünya bilince, kullanılabilir şeylerin organize olmuş bir kompleksi olarak görünebilir. Ancak kullanılabilir olmayan bir bütün olarak da görünebilir. İşte Sartre'ın büyü dünyası olarak adlandırdığı dünya bilinci budur. Burada artık aletsel dünya kaybolmuştur (a.g.e., 111-5).

Sartre duyguyu, dışarıdan gerçekleşen bir şey değil, fakat bilincin büyü moduna geçmesi olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Bu bir rastlantı değil, bilinçli varoluşumuzun bir kipidir ve bilincin dünya içinde oluşunu anlamasının yollarından biridir. Duygu üzerine her zaman refleksiyon gerçekleştirilebilir. Bu durumda duygu, bilincin bir yapısı olarak görülür. Bir anlamı vardır ve psikik yaşamımda bir şeye işaret eder (a.g.e., 116).

Sartre'a göre duygularla büyü bir dünya kurarız. Duygu, insan gerçekliğinin dünyayla ilişkilerinin bütünü, 'dünya içindeki varlığın' bir değişimidir. Duygu durumunda büyüün gerçekleştirilme aracı olarak bedenimizi kullanırız. Ancak duygu, dışsal nedenlere verdiğimiz salt fizyolojik veya bedensel tepkiler de değildir. Duygular

bilinçlidir ve stratejik bir şekilde dünyayı dönüştürürler. Duygu her zaman bir şeye yönelir ve bir şeyi amaçlar. Bu nedenle de sadece nesnesi ve onunla kurduğu ilişki ile açıklanabilir. O halde Sartre'ın bilinç betimlemelerinin eylem için geçerli olduğu gibi duygular için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Duygular da yönelimseldir, belirli bir eksikliğin kavranması karşısında bir mümkün olanı ortaya koyarak dünyanın dönüşmesine aracılık ederler. Duygular da bilinçli bir eylem olarak bizim seçimimiz doğrultusunda bedenimizi ve dünyamızı var etme tarzımızı belirlerler.

İnsan, dünyayı hangi boyutu altında görmeyi seçiyorsa odur. İnsan, eğer dünyayı büyümlü bir şekilde görmek istiyorsa ancak duygu ortaya çıkar. Bunu yapabilmek ise insanın yapısının bir parçasıdır. İnsan dünyayla hem rasyonel, hem de duygusal bir ilişki kurabilir. Duygu anlık bir değişim değildir. Duygu, dünyayı farklı bir şekilde görmeyi ve bedenle ona uygun bir davranışı seçmektir. Bu nedenle duyguların elimizde olmadığını söylemek mümkün değildir. Duygularımızla hareket ettiğimizi söyleyerek bir davranışımızın sorumluluğunu almaktan kaçınmamız söz konusu değildir. Bir bilinç olarak duygu yönelimseldir. Mutlak özgürlük içinde duyguların da sorumluluğu alınır. Sartre bu şekilde zihin-beden ayırımına düşmeden, duyguların bedensel olduğu ve bundan ötürü de kontrol edilemez oldukları algısını yıkmaktadır.

2. Bedenin İkinci Ontolojik Boyutu: Öteki-için Beden

Kendi-için, ötekilerle karşılıklı bir ilişki içindedir. Bu karşılıklı ilişki, benim bedenimin *öteki-için* varlık olduğunu, ötekinin bedeninin *benim-için* varlık olmasıyla anlamamı sağlar. Unutmamak gerekir ki, ötekinin bedeni, onun *benim-için-varlığının* öncelikli gösterimi değildir. Sartre'a göre ötekinin varlığı bana ilk olarak bakış ve görülme bilincim yoluyla verilir. Aksine, ötekinin bedeni ise benim için onu nesneleştirmemin bir boyutudur. Ancak Sartre buradan, ötekinin bedeninin şeyler arasında bir şey olarak bilindiği sonucunu çıkartmaz. Öteki bedenlerle şeylerin ilişkisi, benim bedenimi bana gösterir. Bu şekilde, refleksif olarak bedenimin, bakış açıları dünyasında bir bakış açısı olarak farkına varırım. Benim kendi bedenimin, olumsuzluğumu var etmemin zorunlu biçimi olması gibi, ötekinin *benim-için-bedeni* de onun olumsuzluğunun zorunluluğunu, aşkınlığının olgusallığını ve ötekiyle *bir-durum-içindeki-beden* olarak sentetik ilişkisini bana gösterir. Yine de bu, öteki *ten* ve kanlı canlı öteki değildir (Catalano, 1985: 183-4).

Öteki bana bir durum içinde verilir. Ötekinin bedeni anlamlıdır ve şeyler arasında bir nesne olarak algılanmaz. Bir durum içindeki referans ve bir yönelme

merkezidir (Morris, 2010: 6) Anlam, sabitlenmiş ve nesnelleştirilmiş özgürlüktür. Ötekinin belirli bir 'karakteri' vardır. Onun davranışlarına bir birlik veririz. Ötekinin karakteri, onun *bizim-için-bedenidir*, yine de Sartre bu karakterin tamamen gizli olmasa da çok kolay bilinebilir olmadığını söyler. Ötekinin bedeni, onu tamamen nesneleştiremesem de, bu nesnelliğin olgusallığıdır. Beden, onun özgürlüğünü aşmamın bağlamıdır. Örneğin, Pierre'in keyifli bir karakteri olduğunu düşünürüm, çünkü belirli bir davranış modeli sergiler. Bu davranış modeli, onun geçmiş ve şimdiki bedensel eylemlerinin ve jestlerinin, gelecekteki olası değişimlerinin anlamlı sentetik bir ilişkisidir. Yakın geçmişi olarak bedeni, onu nesneleştirmemin olgusallığıdır (Catalano, 1985: 185).

a. Alet Olarak Öteki-Beden

Benim-için beden, dünyanın aletsel-nesnelere atıf merkezi ve *kendi-içinin* var ettiği olumsallıktır. Sartre'a göre bu ikisi zaten birbirinin tamamlayıcısıdır. Yine de bedenin başka ontolojik düzlemleri de vardır. Beden sadece *benim-için* değil, 'öteki-için' de var olmaktadır. Ötekinin, *benim-için* var olması gibi, ben de *öteki-için* var olurum. Bu ikisinin yapısı Sartre'a göre aynıdır, ancak daha kolay olduğunu düşündüğü için Sartre ötekinin bedeninden yola çıkar. Yine de ötekini bana ilk gösteren şey, beden değildir. Ötekiyle ilişkim bedensel bir ilişkiye indirgenseydi, salt dışsal bir ilişki olurdu. Ancak ötekiyle ilişkiyi içsel olumsuzlama olmadan düşünmek mümkün değildir. Ötekini ilk olarak, benim onun için bir nesne olduğum şey olarak kavramak zorundayımdır. Kendimi yeniden kavramam, ötekinin de nesne olmasına neden olur. Öteki bana öncelikle beden olarak görünmez. Öteki, önce benim için var olur, sonra da onu bedeni içinde kavrarım. Ötekinin bedeni benim için ikincil bir yapıdır. Ötekini nesneleştirirken, o, bana 'aşılmış aşkınlık' olarak görünür. Kendimi olanaklarıma doğru aştığım için, ötekinin aşkınlığının da ötesine geçerim. Bu aşkınlığı dünya içinde kavrarım, benim dünyanın aletsel şeyleri, ben olmayan bir referans merkezine işaret eder. Öteki de dünyanın ortasındadır, ancak o, ben değildir (*ÊN*, 379).

Öteki, bana önce şeyler yoluyla bir araç gibi gösterilir. Aynı şekilde şeyler, beni de ona araç gibi gösterirler. Zaten şeyler beni gösterdiği ölçüde bir beden olarak görünürüm. Sartre önceki bölümde benim, kendi bedenim üzerine bakış açısı edinemeyen bakış açısı ve hiçbir alet yardımıyla kullanamadığım alet olduğumu söylemişti. Oysa öteki üzerinde bakış açım vardır ve o, bana başka aletlerle birlikte kullanabileceğim bir alet gibi görünür. Aletsel şeyler, ötekinin bedenini bana gösterirler,

o da öteki nesnelere işaret eder, sonuçta benim dünyamda bütünleşir ve benim bedenime gönderimde bulunur. Bu nedenle ötekinin bedeni, *kendim-için* bedenimden radikal bir biçimde farklıdır. Ötekinin bedeni, ben olmayan, benim kullandığım alettir ve bana karşı bir direnç gösterir. Ötekinin bedeni, aşkınlık-alet olarak ötekinin kendisidir. Ötekinin, beni bilme imkânı, ötekinin kendi bedeni içinde ve onun aracılığıyla gerçekleşmez. Benim, öteki için nesne olmam aracılığıyla gerçekleşir. Bu, ötekiyle ilişkimin kökensel yapısıdır. Kendiliğimi yeniden kavradığımda ötekinin aşkınlığını aşarım (a.g.e., 379-80).

Sartre bu noktaya kadar olan açıklamalarının ötekinin bedenini kendi evrenimin kullanılabilir nesnelere yoluyla yanal olarak gösterdiği kadarıyla betimlediğini ve yeterli olmadığını ifade eder. Çünkü bu, henüz onun ete kemiğe bürünmüş varlığı değildir (*chair et d'os*). Bu, tıpkı ev sahibini beklediğim salonun, koltuğun ve masanın onun bedenine işaret etmesi, ancak yine de ev sahibinin gerçekten henüz orada olmaması durumundaki gibidir. Ev sahibi, şeylerin onun varlığına gönderimde bulunmasına rağmen namevcuttur. Namevcudiyet de 'oradaki-varlığın' yapısıdır. Namevcut olmak, dünya içinde başka bir yerde olmaktır. Afrika'daki yeğenimden mektup aldığımda onun başka bir yerdeki varlığı bana gösterilir. Bu, onun bedenidir. Bedeni, namevcudiyet olarak bu satırlardadır. Ötekinin bedeni alet ve duyu organlarının sentezi olarak onun olgusallığıdır, çünkü benim olgusallığıma açık edilir. Başka yerdeki varlık, somut bir durum içindedir. Örneğin; Pierre odaya girdiğinde açtığı kapı ya da üzerine oturduğu koltuk gibi tüm nesnelere ona işaret eder. Ancak tüm bunlar o burada namevcutken de onu göstermeye devam eder. O halde, onunla ilişkimin temel yapısı değişmemiştir. Mevcudiyeti de, namevcudiyeti de olumsuzdur. Yine de burada yeni bir durum söz konusudur: Şimdi o, dünya zemini üzerinden bakabildiğim bir 'buradadır'. Başka bir deyişle, ötekinin olgusallığı, yani varlığının olumsuzluğu şimdi bana daha da açıktır. Bu, onun 'bulantı' aracılığıyla durmadan yaşadığı olgusallıktır. Bu bulantı; kendi olumsuzluğunun konumsal olmayan olgusal varoluşunun saf kavrayışıdır (a.g.e., 381-2).

b. Kendi Olgusallığının Farkındalığı: Bulantı

Sartre'ın *Bulantı* adlı romanında, Roquentin'nin günlük hayatta karşılaştığı fenomenlere karşı içinde duyduğu bulantıyı bu noktada hatırlayabiliriz. Roquentin, etrafında her gün dikkatini yöneltmeden gördüğü nesnelere birden bire karşı konulamaz bir dokunma isteği duymaya başlamıştır, ancak buna eşlik eden bulantı hissi onun bunu yapmasını engellemektedir. Bu bulantı hissinin sebebini bir türlü

anlamayan Roquentin, nesnelere varlığı karşısında tuhaf bir şaşkınlık duymaya başlar. Roquentin, nedenini açıklayamadığı bu değişimi günlüklerinde sık sık dile getirmektedir. Artık her şey ona eskisinden daha farklı görünmeye ve bu durum şiddetli bir bulantı hissine neden olmaya başlamıştır.

Sözgelimi, ellerimde bir değişiklik var. Pipomu ya da çatalımı tutuşum değişti. Belki de çatal elime yeni bir biçimde geliyor; bilmiyorum. Biraz önce odama girmek üzereyken olduğum yerde kaldım; avucumda, kişiliği varmışçasına dikkatimi çeken soğuk bir nesnenin varlığını duydum. Avucumu açıp baktım: kapının tokmağını tutuyordum...şu son haftalar içinde bir değişiklik ortaya çıktı. Ama nerede? Hiçbir şeye bağlanılamayan soyut bir değişim bu. Değişen ben miyim? Ben değilsem şu oda, şu kent, şu doğa; seçmek gerek (*Bulantı*, 12-3).

Benim bildiğim, nesnelere insana dokunmaması gerekir. Çünkü canlı değildir. Aralarında yaşar, onları kullanır, sonra yerlerine korur. Onlar sadece yararlıdırlar. Oysa bana dokunuyorlar. Çekilmez bir durum bu. Onlarla bağlantı kurmak korkutuyor beni. Sanki hepsi birer canlı hayvan. Şimdi anlıyorum. Geçen gün deniz kıyısında, çakıl taşı elime aldığım zaman ne duyduğumu, şimdi daha iyi hatırlıyorum. İçim bayılır gibi olmuştu. Ne tatsız şeydi bu. Bu duygunun çakıl taşından geldiğinden, ellerime ondan geçtiğinden kuşkum yok. Evet, evet ta kendisi, ellerde duyulan bir çeşit bulantı bu (a.g.e., 20-1).

Böylece Roquentin, elinde tuttuğu kâğıdın veya taşın sınıflandırılmayacağını fark eder çünkü renk, koku gibi fiziksel özellikler sadece gözlemcinin yarattığı şeylerdir. Tüm bunların ötesinde şeylerin özünün ne olduğunu anlamak istersek işte orada sadece varoluşu buluruz. Roquentin'da bulantıya yol açan şey, tam da bu düşüncedir. Bulantısının kaynağının varoluş korkusu olduğu anlayan Roquentin, bunun, dokunduğu şeylerin artık bir özlerinin kalmamasından kaynaklandığını fark eder. Şeyler sadece vardır.

Kestane ağacının kökü sadece oradadır. Varoluş, özün veya niteliklerin arkasında saklanır. Varoluş sözcüğü artık soyut bir kategori değildir, fakat orada olmasının hiçbir nedeni olmayan açıklanamaz bir hiçliktir. Kestane ağacının köküne bakınca duyduğu bulantıyı ve gördüğü şeyi kelimelerle anlatmak imkânsızdır. Kökün fiziksel özellikleri şimdiye kadar onun varoluşunu maskeleymiştir. Bulantının sebebi, varoluşun özden önce geldiğinin kavranmasıdır. Roquentin, barmaidin mor askılarını da bu nedenle sevmediğini anlar, çünkü kimi zaman bu mor askılar ona mavi gibi görünmektedir. O halde renk, gerçekten var olmayan fakat yaratılan bir niteliktir. Askı önce var olmuş sonra niteliğini ona Roquentin yüklemiş ve özünü yaratmıştır. Varoluşun arkasında hiçbir sebep yoktur, sadece hiçlik vardır. Bu noktada Sartre'ın, hiçliğin bir varoluş formu olduğunu ifade ettiğini akılda tutmak gerekir.

Belki bir saat, belki bir dakika sonra yıkılıp gidecek olan bu sallantılı varlıklara korkuyla bakıyordum. Evet, orada, kimi hayvan türlerinin değişmeyen şekillerini,

kimi evrendeki enerji niceliğinin tüm olarak saklandığını açıklayan bu bilgi dolu kitapların arasındaydım; orada, camları, ışığı belli bir oranla yansıtan bir pencerenin önünde ayakta duruyordum. Ne var ki, bunlar sağlam engeller değildi. Dünya her gün aynı yüzle ortaya çıkıyorsa bunun nedeni tembelliktir sanırım. Ama bugün, değişmek istiyor sanki. Öyleyse *her şey*, evet *her şey* olabilir (a.g.e., 106).

Bulantın verdiği rahatsızlık, niteliklerin gerçekten var olmamasından kaynaklanmaktadır, böylece Roquentin her şeyin olumsal oluşuyla yüzleşir. Bir şeyin var olmasının hiç bir sebebi yoktur. Sadece şeylerin değil, insanın varoluşu da olumsaldır. Nesnelerin özünü görme çabası onun tamamen bir hiçlik ile karşılaşmasına neden olmuştur. Dünyanın varoluşunun önceden belirlenmiş hiçbir amacı yoktur. “Düşünüyorum da, diyorum gülerek, hepimiz şurada oturmuşuz, o değerli varoluşumuzu sürdürmek için yiyip içiyoruz. Oysa, var olmaya devam etmemiz için hiçbir, ama hiçbir sebep yok (a.g.e., 150-1).

Bulantı; niteliklerin, nesnelerin ve insanların görünüşlerinin arkasında başka bir şeyin yattığı düşüncesinin verdiği hastalıklı bir histir. Ancak Roquentin artık özün var olmadığını, özü yaratanın insan olduğunun bilincindedir. Varoluş olumsaldır, hiçbir şey belirlenmemiştir ve öngörülemezdir, bu nedenle her an her şey olabilir.

Olağanüstü bir andı bu. Hareketsiz, donmuş, korkunç bir kendinden geçmeye kapılmış halde şuradaydım. Ama bu kendinden geçişin tam içinde, yepyeni bir şey belirliyordu. Bulantıyı anlıyor, onu elime geçiriyordum... Bütün bunların özü olumsallıktır. Yani, varoluş zorunluluk değildir demek istiyorum. Var olmak, *burada olmaktır* sadece, varolanlar ortaya çıkarlar, onlara rastlanabilir, ama hiçbir zaman çıkarsayamayız onları. Bunu anlamış kimselerin olduğunu sanıyorum. Ama onlar, kendi kendinin nedeni olan, zorunlu bir varlık uydurarak bu olumsallığı aşmaya çalışmışlardı. Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsallık, bir sahte görünüş, ortadan kaldırılabilecek bir dış görünüş değildir; mutlak olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman yüreğiniz bulanır (a.g.e., 176).

Ötekinin ortaya çıkması, dolaysız varoluş olarak kendi varlığının tadına varmasıdır. Benim, bu tadı öteki gibi kavramam mümkün değildir. Onun için bulantı, bir bilgi değil, kendi olumsallığını konuşlandırıcı olmayan bir şekilde kavraması ve olanaklarına doğru aşmasıdır. Bu olumsallık var edilir, ona maruz kalınır veya reddedilir. Benim kavradığım da bu olumsallıktır, ancak ben bu olumsallık değilimdir. Kendi olanaklarıma doğru bu olumsallığı aşarım. Bu öteye geçme, ötekinin aşkınlığıdır. Ötekinin *kendi-içini* bu olumsallığı aşar. Ötekinin varlığı, bedeni, benim ötesine geçtiğim *kendindedir*. Kendi olanaklarıma doğru onu aşarım. Ötekinin bedeni iki olumsal şekilde ortaya çıkar, ancak gerçekte bu iki özellik birdir: Öteki, buradadır ve başka bir yerde de olabilirdi. Aletsel şeyler başka türlü düzenlenebilir ve onu başka şekilde gösterebilirlerdi. Öteki, benim

için olumsal olmak zorundadır. Orada öteki beden olduğu andan itibaren, onun duyu organlarıyla donatılmış bir alet olması zorunludur. Her ötekinin duyu organlarına sahip olması zorunludur, fakat bu duyu organlarına sahip olması değildir. Ancak yüz, duyu organları, mevcudiyet; bir ırka, sınıfa, ortama ait olması için zorunludur. Fakat *kendi-içinde* bir aşkınlık tarafından aşıldığı için olumsaldır (ÉN, 383).

c. Aşılmış-Aşkınlık Olarak Beden: Ten

Öteki için tadı olan şey benim için ötekinin 'ten'idir (*chair*). Ten, mevcudiyetin saf olumsallığıdır. Giysiyle, makyajla, süsle, saç ve tıraş modeliyle gizlenir. Ancak biriyle uzun süre birlikte olunca bu maskeler çözülür, onun mevcudiyetinin saf olumsallığında kendimi bulurum. Böylece yüzde ve öteki uzuvlarında tenin saf sezgisine ulaşırım. Bu sezgi sadece bilgi değildir, mutlak bir olumsallığın duygulanımlarla kavranmasıdır, özel bir 'bulantı' türüdür. Ötekinin bedeni, benim olgusallığıma gönderimde bulunan aşılmış aşkınlığın olgusallığıdır. Kendi bedenimi, öteki tarafından gösterilen referans merkezi olarak kavrarım, bu sayede ancak ötekini beden olarak kavrayabilirim. Ötekinin bedenini, diğer şeylerle dışsal bir ilişki olarak kavrasaydık, bu, Sartre'a göre ten değil, ancak bir ceset olurdu (*cadavre*). Ötekinin ten olarak bedeni, bir 'durum' içindeki referans merkezi olarak bana dolaysız verilir. Öteki bedenin, bana bir 'durum' içinde verilmesi, önce bedenin var olduğu, sonra da bir durum içinde eylediği anlamına gelmez. Beden, zaten ötekinin eyleminin nesnel olumsallığıdır. *Kendi-içinin* olumsallığı, ancak bir aşkınlık içinde ve onun aracılığıyla var edilebilir. Bu, *kendi-içinin*, *kendinde* tarafından ilk hiçleme zemini üzerinde sürekli ötesine geçilmesi ve yeniden kavranmasıdır. Ten olarak öteki beden de bir aşkınlık içinde ve onun aracılığıyla var olabilir. Ancak bu aşkınlık, önce aşılmıştır, bu aşkınlığın kendisi nesnedir. Örneğin; Pierre'in eli, önce bir el olup, sonra bu bardağı tutmaz. Bu, cesedi beden olarak düşünmektir. Pierre'in bedeni, el-bardak birleşimidir. Çünkü elin teni, bu birleşimin kökensel olumsallığına işaret eder. Bedeni, nesnelere ilişkisi dışında kavrayamayız. Ötekinin bedeni anlamlandırandır (*signifiant*). Anlam (*signification*), aşkınlık hareketinin dondurulmasıdır. Beden, baktığı masayla, oturduğu koltukla tanımlanır. Beden, dünya ile anlamlı ilişkiler bütünüdür, içtiği suya, yediği ete atıfla kavranır. Bu ilişkiler olmadan beden ortaya çıkamaz (a.g.e., 384).

Sartre'a göre ötekinin tenini iki şekilde fark edebiliriz: 1. Gündelik yaşamda kanlı, canlı varlığı bir nesne olarak bilinen olgusallığı ve olumsallığı ile. 2. Ancak uzun vadede mutlak olumsallık olarak, başka bir deyişle bulantı olarak. Yine de refleksiyon

içinde bile nesne olarak onu anladığımda bedeni asla benim için bir şey değildir. Beden, ötekinin geçmişidir, böylece onun aşkınlığının olgusallığı haline gelir ve benim tarafımdan nesneleştirilmiş olan özgürlüğün bağlamıdır (Catalano, 1985: 183-4).

Eylem gibi yaşam da aşılmış aşkınlık ve anlamlandırmadır. İkisi arasında yapıcı bir fark yoktur. Ötekinin bedeni, evren zemini üzerinde anlamlı bir figür olarak ortaya çıkar. Ötekinin bedeni, benim 'bedenime' görünür. Başka bir deyişle, öteki üzerindeki bakış açım olgusaldır. Sonuçta, öteki bedeni sentetik bir bütünlük içinde kavrarım: 1. Ötekinin bedenini, bir bedeni işaret eden toplam durum içinde kavrarım. 2. Ötekinin bedeninin herhangi bir uzvunu izole ederek kavrayamam. Her tekil organı, 'tenin' veya 'yaşamın' bütünselliğine atıfla anlarım. Bu nedenle öteki bedene ilişkin algım, nesnelere ilişkin algımdan çok farklıdır. 1. Ötekinin hareketlerini zamansal ve mekânsal sınırlar içinde kavrarım. Mekânsal açıdan bardak Pierre'den uzakta duruyordur. Zamansal açıdan bakarsak, Pierre'in jestleri geleceğe doğru amaçlanan bir şimdi içindedir. 2. Hareketsiz bedenden yukarı kalkan bir kolu algılayamam. Algıladığım varlık her zaman için bütünüyle Pierre'dir. Ancak, Sartre'a göre bunu, yargılama yetim yoluyla elin hareketini bir bilinçle ilişkilendirerek yapmam söz konusu değildir. Eli, bütün bedenin zamansal yapısı olarak algılarım. Bu nedenle bedensiz bir kol gördüğümüz zaman korkarız. Beden, yaşam ve eylemin sentetik bir bütünüdür. Benim için Pierre'in bedeni, Pierre'den ayrı değildir. Çeşitli anlamlarıyla ötekinin bedeni, sadece benim için vardır: Ötekiler için nesne olmak veya beden olmak, *kendi-içinin*, *ötekiler-için* varlığının aynı anlama gelen iki ontolojik kipidir. Anlamlar gizemli bir psişik yapıya gönderimde bulunmaz. Bunlar zaten aşılmış aşkınlık olarak 'psişiktirler'. Bedenin ötesi yoktur. Bu nedenle Sartre'a göre yüzün kızarması öfkenin bir ifadesi değil, ta kendisidir. Tek başına sıkılmış bir yumruk da bundan dolayı hiçbir şey ifade etmez. Biz bir insanın yumruklarını sıkıldığını, yani öfkeli olduğunu anlarız. Bedeni bir durum içinde, bir bütün olarak algılarız (*ÉN*, 385-6).

Algı, aslında bize uzam-zamansal nesneyi doğrudan verir. Algının temel yapısı içsel olumsuzlamadır. Bu yapı, nesneyi bana olduğu haliyle sunar. Bu nedenle de her gerçeklik türünün yeni bir algı yapısı vardır. Beden, psişik bir nesnedir. Hatta tek psişik nesne bedendir. Beden, aşılmış aşkınlıktır. O halde beden cansız nesnelere algısı ile aynı türde algılanmaz. Ötekinin bedeni de bize olduğu şey olarak dolaysız verilir. Sürekli ötesine geçilen şey olarak onu kavrarız. Yürüyen bir insanın yürüyüşünü daha en başından zamansal ve uzamsal bir bütünlük içinde deneyimleriz. Onu çevreleyen sokak, üzerinde yürüdüğü kaldırım, yanından geçtiği mağaza ve otomobillerle bir bütünlük içinde onu algılarız. Bu bütünlük içinde belirli yapılar, yürümenin gelecek olan

anlamını temsil ederler. Yürüyüşü gelecek zamandan şimdiye doğru anlarız. Yürüme şimdiki zamandadır, ancak gelecek zamandaki sona erişine doğru ötesine geçilir, hiçlenir. Ancak beden, hep ötesine geçilse de, geçmiş olarak hep oradadır. Bu nedenle Sartre için hareketsiz bir kol anlamsızdır, çünkü hareket varlığın bir hastalığıdır. Psîşik hareket iki şeye gönderimde bulunur: 1. 'Gelecekteki' sonuçlanışına. 2. 'Geçmişteki' hareketsiz uzva. Geçmiş varlığı görmesem dahi, kavrayışım ona doğru gerçekleşir. Onun ötesine geçen hareketin içinde ancak onu kavrayabilirim. Yine de varlığın bu her zaman aşılın ve gerçekleştirilemeyen hareketsizliği, olgusalıktır, tendir, saf *kendinde varlıktır* ve geçmiştir. Ceset ise bir durum içinde değildir. Cesedi incelemek anatominin, canlıyı bundan hareketle açıklamak da fizyolojinin işidir. Yaşam, fizyoloji için ölümün özsel kipidir. Bu nedenle fizyoloji, tam anlamıyla yaşamla ilgilenmez. Burada yaşamın sentetik birliği yoktur. Ötekinin bedeni, bu beden değildir. O halde Sartre, 'bizim-için' duyularımızı, 'öteki-için' duyularla karıştırmamamız gerektiğini ifade eder (a.g.e., 388).

Sartre buradan 'karaktere' geçer. Karakter, *öteki-için* bilgidir. Bilinç, ötekinin gözünden kendisine bakmadıkça, kendi karakterini bilemez. Salt içebakış da karakteri vermekte yeterli değildir. Psîşik olmanın genel yapılarına ait özelliklerle ancak kendimizi tanıyabiliriz. Mizaç (*temperament*) ile karakter arasında bir neden farklılığı vardır. Karakter, bedenle özdeşleşir. Beden, her zaman için geçmiştir. Bu nedenle başkasının karakteri, bize hep ötesine geçilen bir şey olarak verilir. Beden, sürekli kendi kendisinin ötesine geçmeye işaret eder. Sinirliyen, hiddeti körükleyerek ya da yatıştırarak onun ötesine geçerim. *Öteki-için* beden tam anlamıyla büyülü bir nesnedir. Bu bağlamda Sartre, ötekinin bedeninin her zaman bedenden daha fazla beden olduğunu ifade eder, çünkü o, sürekli ötesine geçilmesi için bana verilmektedir. Sartre'a göre bu durum öznelliğe gönderimde bulunmamaktadır. Ötekinin nesnelliği, onun aşılımış aşkınlığıdır. Ötekinin bedenliliği ve nesnelliği kesin biçimde birbirinden ayrılabilir olmasa da, birbirine karıştırılmamalıdır (a.g.e., 390).

3. Bedenin Üçüncü Ontolojik Boyutu: *Öteki-için-kendi-için*

Beden

İlk boyutta bilinç olgusalılığı, yakın geçmişi ve olumsuzluğunun zorunlu kipi olarak bedenini var eder. İkinci boyutta, tıpkı bizim de ötekinin bedenini bildiğimiz ve kullandığımız gibi bedenimiz, öteki tarafından bilinir ve kullanılır. Bu iki boyut birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bilinç, ötekinin varlığından radikal bir biçimde etkilenir ve

bilinçteki bu değişim, bedenimizi var etme biçimimizi etkiler. Böylece üçüncü kısımda, bedenimizi 'öteki tarafından bilinen' olarak var ederiz. Bilincimizin, *ötekiler-için* bedenle ilişkisinde Sartre, insan gerçekliğinin 'içi' ve 'dışı' şeklindeki geleneksel ayrımın temelinde yatan insanın bilinmeyen ve bilinç dışı boyutunu vurgulayan teorileri görür. Ancak fenomenoljik yönetime ihanet etmemek için bunu iyi kavramak gerekir.

Sartre'ın tezi şu şekilde ilerler: Öncelikle bilinç, *kendi-içindir* ve beden, bilincin olgusallığını var ettiği biçim olarak karşımıza çıkar. Bu aşamada, gizli bir dışsallık veya bir bilinmez yoktur. İnsan gerçekliği, *kendi-içindir*. Fakat ötekinin varlığı nedeniyle, bilinçte radikal ve özsel bir değişim gerçekleşir. Bakış yoluyla, görüldüğümüzün farkına varırız, böylece bilinçte bir 'dış' farkındalığı oluşur. Dışsallığımız bizden iki nedenden ötürü kaçar: 1. Bizi bilen ve gören öteki, bizim asla bilemeyeceğimiz ve göremeyeceğimiz türden bir özgürlüğe sahip olan bir öznedir. Özgürlüğü sayesinde bizim özgürlüğümüzü ve gelecek projeksiyonlarımızı bilemeyeceğimiz bir biçimde aşar. Dışarılığımız tamamen olmasa da, bizden kaçar, çünkü onu kabul ederiz ve ondan sorumlu oluruz. 2. Ötekilerin çeşitliliğini ve ötekiler arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını tanırız. Dünyanın (asla tamamen bilemeyeceğimiz), ortasında olduğumuzu kabul ederiz. İlk bakışta, ötekilerin varlığının benim sadece bilincimi değiştirdiği düşünülür. Ancak bu, beden, bilincin olgusallığı olduğunu unutmak anlamına gelir. Öteki, bilincimize dokunduğu an, bedenimizi var etme biçimimizi etkiler. *Kendimiz-için-bedenimizi* var ederiz, ancak bu, bedenin öteki tarafından bilindiği şekilde var edilmesidir. Böylece bedenimizin bilinmeyen bir dışı doğar. Bedenin dışsallığı iki aşamada ortaya çıkar. Öncelikle pre-refleksif aşamada bedenimizi, *ötekiler-için-varlık* olarak var etme modunda deneyimleriz. Öteki de, biz de sadece fiziksel bedeni değil, yaşayan bedeni, teni, başka bir deyişle özgür öznenin mutlak olumsallığını görürüz. Böylece refleksiyon öncesi boyutta kendi bedenimize yabancılaştığımızı fark ederiz. Çünkü bu sayısız özgürlük tarafından yargılanan bizim dışımızdır. İkinci olarak dil yoluyla yabancılaşmış bedenimin bir yönünü yeniden kazanmaya çalışırım. Dili kullanarak, bedenimi yeniden öğrenmek için çaba sarf ederim. Bu sadece, ancak önce dilsel olarak ötekinin bedenini bilmeyi öğrendikten sonra gerçekleşir. Sadece kavramsal olarak ötekinin bedenini bildikten sonra kendi bedenimizi refleksif olarak bilebiliriz (Catalano, 1985: 186).

Ötekinin, *benim-için* olduğu ve benim *öteki-için* olduğum bu nesne, beden olarak ortaya konmuştur. Bu nedenle bedenin ne olduğu Sartre açısından, ötekiyle ilişkisinde oldukça önemlidir. "Benim bedenim nedir? Ötekinin bedeni nedir?" (*ÊN*, 341).

a. Bakış Ve Utanma

Ötekinin 'bakışı' ile birlikte kendi nesne-varlığım, aşılmış aşkınlığım bana verilir. *Öteki-için* varlığım bedenimdir, *öteki-için* oradaki varlığım ve orada oluşumdan sorumlu olurum. Ötekiyle karşılaşınca sadece kendi aşkınlığım içinde o beni yakalamaz, benim aşkınlığının hiçlediği ve aştığı olgusal öteki için de vardır ve ben de bunun bilincinde olurum. Kendi kendini kavrayamayan duyularım, öteki tarafından kavrandığında bana 'dışarı' açılır. Bu, ontolojik bir zorunluluk olmasa da, olgusal bir zorunluluktur. Duyularım *öteki-için* vardır. Benim için masanın, ağacın varlığı nasılsa, benim duyularım da öteki için öyledir, herhangi bir şey gibi dünyanın ortasındadır. Bedenim, benim için kendisi olduğum alettir ve hiçbir alet tarafından kullanılamaz. Ancak öteki, kendisi için mümkün olanlara doğru benim oradaki varlığımı aştığı için, ben de onun için diğer aletler dizisi içinde bir alet haline gelirim. Böylece kendime 'yabancılaşırım'. Aletler arasındaki bir alet-varlığa ve duyu organları tarafından kavranan bir duyu organı-varlığa indirgenirim. Örneğin doktor, ciğerlerimi dinlediğinde, onun kulağını algılarım. Dünyadaki nesnelere beni mutlak bir referans merkezi olarak gösterdiği ölçüde, bu algılanmış kulak, bazı yapıları benim zemin olarak bedenimin üzerinde var ettiğim figürler şeklinde gösterir. Bu yapılar yaşanmıştır, onları var ederim ve hiçlerim. O halde Sartre için gösterme ve yaşanmışlık ilişkilidir. Algılanan şeyler, var ettiğim şeyi gösterir. Başka bir deyişle 'kulak' olan duyu nesnesini hiçlediğimde ve doktoru kavradığımda, yaşanmışlık benim dışımda gerçekleşir. Bedenim, yabancılaşmış bir şey olarak gösterilir. Yabancılaşma, utangaçlık gibi duygulanımsal yapılarda ortaya çıkar. Utanan kişi, içinde bulunduğu durumu anlatmak için yüzünün kızardığını veya terlediğini söyler. Bedeni, artık *kendi-için* değil, *öteki-içindir*. Kişi bu *öteki-için* bedeninin bilincindedir. Utanan kişi bu nedenle kendi bedeninden değil, *öteki-için* olan bedeninden rahatsızlık duyar (a.g.e., 393-4).

Yine de Sartre bunun tamamen doğru bir ifade olmadığını da ekler. Çünkü ben, ancak kendi evrenim içinde olan somut bir şeyden rahatsız olabilirim. Fakat burada beni rahatsız eden şey, namevcuttur. *Öteki-için*-bedenimle asla bir engelmış gibi karşılaşmam. Zaten beni rahatsız eden de, bu karşılaşmanın olmamasıdır. Bedenim asla orada değildir, kavranamaz olarak da kalır. Onu kavramaya, araçmış gibi kullanmaya çalışırım, ancak ona ulaşamam. Onu sahiplenmek için yaptığım tüm eylemler faydasızdır. Bu durumda sonuçlarını bilmeden, körlemesine eylemek zorunda kalırım. Bu çabaların boşuna olduğunu anlayınca, *öteki-için-bedenimi* ortadan

kaldırmaya çalışırım. Yok etmek istediğim şey, zaten orada olmayan *öteki-için-bedendir*, benim *kendi-için-bedenim* değildir.

Utanç, utanç olarak kendinin konumsal olmayan bilincidir, bir yaşantıdır (*erlebnis*). Elbette ona refleksiyon da ulaşabilir, ancak utanç kökensel olarak refleksif değildir. Utancın yapısı yönelimseldir; bir şeyin utancı kavranır, bu da benimdir. Utanç aracılığıyla kendi varlığımın bir boyutunu keşfederim. Birisinin karşısında utanç duyulur. Utanana kişi, uygunsuz bir hareket yapmış olmasından ve onu birisinin görmesinden dolayı utanmaktadır. Hiç kimse olmadığında bu hareket *kendi-için* kipinde gerçekleştirdiğim ve yargılamadığım bir eylemdir, ancak birisinin varlığı eylemimi bir nesne gibi yargılamama neden olur. Utanç, doğası gereği içinde bir kabul etmeyi barındırır. Ötekinin beni gördüğü ve yargıladığı gibi olduğumu kabul ederim. Utanç, *öteki* karşısında *kendinden* utançtır (a.g.e., 259-60).

Bakışı genelde iki gözün üzerimize odaklanması olarak düşünürüz. Ancak dalların çitirdaması, ayak sesleri, aralanan bir pencere, bir perdenin hafifçe hareket etmesi de bakışa gönderimde bulunur. Çalılıklar arasında sürünerek ilerleyen bir kişi sadece gözlere sahip olarak algılanmaz. Bütün çalılık birer göz haline gelir. Bakışta, bana bakan gözler yok olur. Bakış yakalandığında gözler algılanmaz. Bu nedenle gözlerin güzel veya çirkin olduklarını ya da hangi renk olduklarını bize baktıkları sırada algılayamayız. Çünkü bakışta algılanan gözler değil, bakışın kendisidir. Algılamak, bakmaktır; bir bakışı kavramak, dünyadaki bir bakış-nesneyi yakalamak değil, bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. Bu nedenle de bakılanın kendisine gönderimi vardır. Eğer ardımda dalların çitirdadığını duyarsam bunun anlamı, orada birisinin olduğu değil, benim güçsüz ve korunmasız olarak burada olduğum ve yaralanabilecek bir bedenimin olduğudur. Başka bir deyişle, görülmüş olduğumdur (a.g.e., 297-8).

Öteki, bakışıyla 'beni ne ise o' olan haline getirir. Her zaman bir bilinç varlığı olduğum için, kendi açımdan ne ise o olan olmam mümkün değildir, bu durumda ben, öteki için 'ne ise o' olan haline gelirim. Böylece kendi imkânlarım bana yabancılaşır. Aşkınlığımın koşulu olan imkânlarım, artık ötekinin imkânlarıdır. Bu nedenle öteki benim aşılması aşkınlığımdır. Bakış, imkânlarıma hala sahip olmama rağmen onları bana yabancılaştırır. Bu şekilde daha önce kendime göre düzenlemiş olduğum dünya da bana yabancı hale gelir. Dünyanın ortasında olurum. Birden bire herhangi bir kişi haline gelirim (a.g.e., 301-2).

Ötekinin bakışı, bana mekânsallık kazandır, kendimi bakılan olarak kavradığımda, kendimin mekânsallaştırılan–mekânsallaştırılan olarak farkına varırım.

Aynı zamanda ötekinin bakışını zamansallaştıran olarak da kavrarım. Ötekinin bakışı, benim yalnız başıma elde edemeyeceğim bir yaşantı (*erlebnis*) aracılığıyla ortaya çıkar. Tek başıma dünyadayken sadece kendimi birlikte mevcudiyet (*coprésences*) olarak deneyimlerken, ötekinin bakışıyla eş zamanlılık deneyimini yaşarım. Eş zamanlılık, iki var olanın zamansal ilişkisini varsayar. Öteki, benim mevcudiyetimle birlikte dünyaya mevcuttur. O halde benim zamanım ve mekânım yeni bir boyut kazanır. Kendimi ötekinin değerlendirmelerine sunarım (a.g.e., 306).

Utanç, bana dışarıyı açar ve benim bu *dışarı* varlığımın bilincine varmamı sağlar. Saf utanç, kınanabilen herhangi bir nesne olma hissi değil, genel anlamda bir nesne olma hissidir. Başka bir deyişle utanç, kendimi öteki için donmuş bir varlık olarak kabul etmemdir. Utanç, kökensele bir düşünüş duygusudur. Herhangi bir suçu işlediğim için değil, fakat dünyanın içine, şeylerin ortasına düşmüş olmamdan ötürü duyduğum utançtır. Çıplak görülme korkusu sadece kökensele utancın bir sembolüdür. Beden burada bizim savunmasız bir şekilde nesne oluşumuzu sembolize eder. Giyinmek de bu nesneliliğin gizlenmesinden başka bir şey değildir. Kutsal Kitap'ta da ilk günahın sonra düşünüş imgesi, Adem ve Havva'nın çıplaklıklarını kabul etmelerine gönderimde bulunur. Utanca gösterilen tepki de benim nesneliliğime yol açan kişiyi nesne olarak kavramaktan oluşur. Böylece ötekini nesne olarak görerek, onun özneliliğini sıradan bir özelliğe indirgerim. Kendimi toparlamamın yolu budur, çünkü bir nesne için nesne olmam söz konusu değildir (a.g.e., 328).

b. Öteki-için-kendi-için Bedeni Var Etmek: Acı, Rahatsızlık, Hastalık

Sartre *öteki-için-bedene* de, kendimiz için olan beden kadar gerçeklik affettiğimizi ifade eder. Ona yabancılaşmış olmamıza ve kavranamaz olmasına rağmen, *öteki-için* bedeni, *kendi-için* bedenimiz haline getiririz. Ve ötekinin, bizim yapamadığımız bir şeyi, 'bizi olduğumuz gibi görmeyi' başardığını düşünürüz. Kendimizi ötekinin gözünden görmeye başlarız.

Kendimizi ötekinin gözünden görmenin aracı dildir. Dil ile öteki, bize *öteki-için* varlığımızı gösterir. Biz de bunları, *kendi-için* bedenimize mal ederiz. Öteki beden ile benim bedenim arasında analogi kurmak ancak bu aşamada mümkün olur. Ötekinin bedeninin benim için olması gibi, benim bedenimin de öteki için olduğunu düşünebilmek için, onu özne, kendimi nesne, kendimi özne, onu nesne olarak

kavramam gerekir. Bunu daha önce yapmak mümkün değildir. Bu iki nesnelik arasında benzerlik kurmak için önce bu ikisinin var olması gerekir (a.g.e., 391).

Bedenimin öteki için nesneliği, benim için nesne değildir. Ötekinin, benim bedenim hakkında bana dille ifade ettiği bilgilerin benim bedenime yapı kazandırması için nesneye uygulanmaları gerekir. O halde bu bilgiler ancak refleksif bilinç düzeyinde devreye girerler. Konuşlandırıcı olmayan bilinç değil, fakat refleksif bilinç onları nesne haline getirir. Refleksiyon, olgusallığı kavrar ve var olmayana doğru onun ötesine geçer, bu olmayanın *esse'si* salt bir *percip'*dir. Sartre bunu psişik olarak adlandırır. Bu psişik olan, oldurulmuştur. Kendi tarihimiz içinde ötekiyle kurduğumuz ilişkide oluşturulan kavramsal bilgiler, psişik beden kurucu bir katmanını oluştururlar. Kendimi ötekinin kavramlarıyla bilirim. Refleksiyonda kendi bedenim hakkında ötekinin bakış açısını benimserim (a.g.e., 395).

Sartre psişik acı örneğiyle bedenimi, nasıl sanki ötekiymişim gibi kavramaya çalıştığımı betimler. Acı, bedenimizi var etmenin doğrudan biçimidir. Psişik acım, bana mide ağrısı olarak görünür. Midedeki acı, acılı bir şekilde yaşanan midenin kendisidir. Acı, bu haliyle, bilişsel yabancılaşma katmanı için içine girmeden önce, lokal bir işaret veya özdeşleştirme değildir. Mide ağrısı (gastrit), saf acı niteliği olarak bilince verilen midedir. Zihinsel bir işlem olmadan bu acı, her türlü başka acıdan farklıdır. Ancak bu düzeyde mide bir ifade edilemezdir, bu haliyle adlandırılmaz veya düşünülemez, sadece var olmuş beden zemininde yükselen acı çekilen bir figürdür. Oysa midenin bir cep olduğunu ve enzim salgıladığını bilmek, sahip olduğu belirli bir nesnel doğayı bilmektir. Böylece ülser yakalandığımı bilirim. Ancak tüm bu bilgileri ötekilerden edinirim. Fakat bu bilgiler bu rahatsızlığın bana ait olduğu şekliyle değil, benden kaçtığı ölçüde oluşturulur. Mide ve ülser bana ait nesnenin kaçış yolları, yabancılaşma perspektifleri haline gelir. Bu noktada yeni bir varoluş katmanı ortaya çıkar. Sartre, yaşanan mide ağrısının (*douleur*) ötesine geçip, mide rahatsızlığına (*mal*) ulaşır, rahatsızlığın ötesine geçerek hastalığa-ülser (*maladie*) ulaşır. Acım, krizlerle dışsallaşır ve ötekiler için bilinebilir hale gelir. Bu haliyle acım, *öteki-için* varlıktır. Doktorun tavsiyelerine ve yasaklarına uygun yaşamaya başladığımda bir başkası benim hastalığımdan sorumlu olur. Hastalıkta ortaya konan bedendir ve rahatsızlığın taşıyıcısıdır. Hastalığın tahrip ettiği şeydir. Yaralı mide, mide ağrısı içinde mevcuttur. Ağrı ile edindiğim bilme, somut bir namevcudiyet olarak *öteki-için* midedir (a.g.e., 395-7).

Midemin ağrısı üzerine düşününce bunun rahatsızlık olduğunu anlarım. Ancak ötekine ilişkin kavramsal bilgimiz bu rahatsızlığı ötekiler için varlığa, yani hastalığa dönüştürür. Midemizdeki acının ülser olduğunu anladığımızda bu, bizim tarafımızdan yaşanan değil, ötekinin nesnelleştirdiği ülerdir. Acı olmasa bile stresin ülsera neden olduğunu biliriz, başka bir deyişle midemizi kendinde olarak kavrarız. Bu analogiler bize yaşayan *kendi-için* bedeni vermez, sadece *ötekiler-için-bedeni* verir.

(1) Rahatsızlıkta bedenin yabancılaşması

Sartre, ötekinin bakışının kişinin kendi bedenine yabancılaşmasına neden olduğunu ifade etmişti. Ancak Fredrik Svenaeus yabancılaşmanın ötekinin bakışından kaynaklanmadığını, aksine hastalıkta bedenin kendisinin, kendine özgü bir ötekileşme sürecine girdiğini iddia eder.

Svenaeus'a göre Sartre'ın vücut bulma vurgusu yabancılaşmanın merkezindedir. Rahatsızlıkta yaşanan bedenin kendine yabancılaşma deneyimi, sadece psişik nesnenin deneyimlenmesi değil, kişinin kendi bedeninin bağımsız yaşamının deneyimidir. Bedenin bu olgusallığı, ötekinin bakışının, dolaylı bir şekilde ötekinin dışsal bakışını benimseyen refleksiyonun bir sonucu değil, kişinin tam da kendi bedeninin, bizi hasta olduğumuzda saran ötekiliğidir (2009: 53).

Sartre hastalık örneğiyle *kendinde ve kendi-içinin* sadece zıt olmadıklarını, fakat zorunlu olarak birbirlerine bağlandıklarını göstermek ister. Ötekinin bakışı beni nesneleştirir, başka bir bilinç için bir nesne veya kendinde haline gelirim. Bu, Sartre için yabancılaşma deneyimidir. Ben, kendi özsel gerçekliğimden -bilinç olarak özgürlük- bir şey haline gelerek koparılırım. Yaşayan beden, *kendi-içinin*, *kendinde* haliyle karşılaştığı yerde ortaya çıkar. Şeyler, (kişinin kendi bedeni de dâhil olmak üzere) bir bilinç için her zaman nesnedir, başka bir deyişle bilinçten farklıdırlar. Bilinç, hiçleme aracılığıyla vardır. Şeyleri hiçler ve kendini onlardan farklı olarak kurar. Ancak özü olmaması anlamında bilinç, kendi kendisini de hiçler. Bilinç, Sartre için özü olmayan saf varoluştur. Sadece öteki, beni nesneleştirerek bana olgusallık verebilir. Ötekinin bakışını olumsuzluğumda hissederim. Bu nedenle paradoksal bir şekilde Sartre için 'bir şey' olarak ve 'hiçbir şey' olmayarak temelde yabancılaşma içindeyimdir (a.g.e., 55).

Yaşayan bedenin yapısını ortaya çıkarmak için Sartre hastalık örneğini vermişti. Bedenim, doktor tarafından muayene edilip iyi çalışmayan biyolojik bir nesne olarak incelendiğinde, ötekinin her günlük bakışı türünden bir nesneleştirmeye tâbi olur. Svenaeus'a göre bu noktada her günlük öteki bakış ile bilimsel bakışın nesneleştirici nitelikleri arasında Sartre'ın dikkatinden kaçan bazı farklılıklar vardır. Sartre yaşayan

bedenin, doktor sahneye çıkmadan önce meşgul olduğumuz eylemlere karışan alışkanlıklar tarafından etkilendiğini de söyler. Örneğin, gece geç saatte kitap okurken duyulan baş ağrısı ve yorgunluk deneyimi gibi. Baş ağrısı, kendisini okuma eylemi içinde gösterir ve metne odaklanmak giderek zorlaşır. Acı burada yaşanmış acıdır, pre-refleksif düzlemedir, kendisini okuyucunun kendi bedeni içindeki bir duyum olarak göstermez ve okuma eylemine bağlı olarak ortaya çıkar. Acı bilinmez, pre-refleksif varlığımızdadır ve ona *kendinde* gibi yönelmeyiz. Eğer parmağımı kırmış olsaydım bu acı, sayfayı çevirmek için parmağımı kullanmam gerekene kadar bilincime girmeyecekti. Oturup okuma eylemini gerçekleştirirken, parmağımı hareket ettirmedeğimde parmaktaki acı bedensel zemine gömülür, acı ne gözlerde, ne de dünyadadır. Acı, benim yönelimsel, bedensel varlığımın veya dünya içindeki varlığımın bir özelliğidir. "Acı, bilinç onları var ettikçe gözlerdir, refleksif bakışla anlaşılabilir. Acı olarak göz veya acı olarak görüş vardır". Acı, dünyaya odaklanma tarzıma bağlıdır. Yine de dikkatimi vererek onu nesne haline de getirebilirim. Kitabı okumayı bırakıp, refleksif bilincimi ona yöneltebilirim. Ancak Sartre'a göre bu, acıyı *kendinde* anlamında bir nesneye değil, psişik bir nesneye dönüştürür. Sartre buna rahatsızlık adını vermişti. Acı yoluyla anlaşılabilir psişik nesne rahatsızlıktır. Bu nedenle acı niteliği farklı aktiviteler içinde dünyaya odaklanma tarzımızı seçmemize bağlıdır (kitap okumayı bırakıp müzik dinlersem acı sona erer). Fakat aynı zamanda dünyanın beni içine çekme biçimine de bağlıdır (kitabın dünyasında emilip, acıyı unutmam da mümkündür). Yine de söz konusu edilen acıya odaklanıp, onu dikkat nesnesi haline getirebilirim. Birden okumayı bırakıp acımın kavrayışı içinde emildiğimi düşünelim. Bu, görme-olarak-mevcut bilincimin üzerine refleksif bir bilinç yönelttiğim anlamına gelir. Böylece üzerine düşünülen bilincimin aktüel dokusu (benim acım), refleksif bilincim tarafından kavranır. Bu acı, psişik bir nesneye çevrilir; bu aynı zamanda rahatsızlıktır. Rahatsızlık, acı yoluyla kavranan psişik nesnedir. Bu nesne acının tüm özelliklerine sahiptir, ancak aşkın (transcendent) ve pasiftir. Dışsal evrenin ya da bilincin değil, fakat kendi zamanı olan psişik bir zamanı vardır (a.g.e., 56).

Sartre rahatsızlığa neden psişik nesne demiştir? İki sayfa sonra ondan psişik beden olarak söz etmekte ve doğası gereği bu psişik nesnenin bedensel olduğunu ifade etmektedir. Aslında, beni evde rahatsızlık içinde bir dünyada konumlandıran, eğilimlerime direnen ve onları etkileyen bedendir. Sartre'ın onu psişik olarak nitelendirmesinin nedeni; bedenin, ötekinin nesneleştirici bakışıyla karşılaşmaya kadar *kendinde* gibi düşünülmemesidir. *Kendi-için* olarak bilinç, ötekinin bakışı onu benim haline getirmeden önce kendi bedeniyle tam bir ilişki taşımaz. Beden, görünüşe

bakılırsa, yalnızca ötekinin önünde benim görünebilirliğime dönüşerek kendi bedenim olabilir. O zamana kadar çoğunlukla dikkatimizden kaçan kurulumun psişik bir yapısı olarak kalır. Sartre'ın da dediği gibi rahatsızlık, bilinmektense çekilir. Rahatsızlığın üzerine düşünülmez, aksine rahatsızlık bir melodi gibi yaşanır. Yine de bu katlanma, Svenaeus'a göre bilincin yerleştirdiği bir yapı veya psişik bir nesne olarak betimlenmez, fakat kişinin kendi bedeninin *kendi-içini* olarak betimlenir. Yani benim olan, ancak hala yabancı olduğum bir *kendi-içindir*, çünkü direnir ve bilinci desteklemekten ziyade rahatsız eder. Bu, Sartre için bir sorundur, çünkü onun sisteminde *kendi-içinin* varlığının formunu bir tek bilinç sergileyebilir. Ancak yine de bu, bütünüyle doğru sayılmaz, çünkü ötekinin bakışı gerçekten benim kaygımı ve utancımı arttıracak güçteyse, bunu ancak benim bedenimi *kendinde* haline getirerek yapabilecektir. Ve eğer bu benim bedenimse, belli bir ölçüde *kendi-içinin* yapısıdır (a.g.e., 57).

Bedenin benim tarafımdan kurulmak yerine, sadece bilincin öz-varlığı tarafından kurulan bir nesne olması anlamında, benim bedenim olduğunu söylemek, bedenin aslında 'kuran bir varlık' olarak benim öz-varlığımın tam kalbinde olduğu noktasını gözden kaçırmaktır. Yazara göre Sartre burada benim *kendi-içinimin kendinesini* bulmak için ayrı bir bilinç tartışmasına girmeye gerek görmemiştir. Svenaeus, bu *kendindenin*, rahatsızlıkta kendisini benim kendi bedenimin *kendi-içini* olarak gösterdiğini, o nedenle de burada ötekinin ötekiliğinin değil, benim kendi bedenimin ötekiliğinin deneyimlendiğini iddia eder. Rahatsızlıkta kendisini acılı bir şekilde sergileyen benim kendi bedenimin ötekiliğidir. Bu da, varoluşumun olgusalılığına işaret eder. Svenaeus'a göre Sartre aslında bulantı kavrayışında böyle bir yoruma yaklaşmıştı. Bulantı, bedeni bilincime gösterir. Yine de beden burada psişik bir nesne olarak ortaya çıkmamaktadır, fakat bedenin ön plana çıktığı kusma olarak, isteyip istemediğime karar vermesi gereken kendi yaşamını gözler önüne serer. Rahatsızlıkta beden, yabancı haline gelir. Bu da onun hala benim olan bir öteki olduğunu gösterir. Rahatsızlık, vücut bulmuş bilincin, *kendi-içinin kendinesi* olarak deneyimlediği *kendindenin kendi-içinidir*. Sartre buradan hastalık kavramına geçer. Hastalık, doktorun incelemesiyle benim bilgime gelen biyolojik bir süreçtir. Acı çektiğim rahatsızlığı *kendinde* olarak inceleyebilirim. Başka bir deyişle, onu *öteki-için* varlığı içinde ele alabilirim. Bu, bedenin benden kaçıp, ötekilere doğru olduğu yüzüdür. Bana ötekinden gelen kavramlarla onu açıklarım. Ötekinin kavramları aracılığıyla ben, kendi bedenimi bilirim. Sartre'a göre yabancılaşmanın asıl yüzü budur. Ötekinin benim bedenim üzerindeki bakışı ile yabancılaşma gerçekleşir. Çünkü benim için kendi başıma böyle

bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir. Psikişik bedenin bilinebilir yapıları bu nedenle basitçe onun daimi yabancılaşmasını boş bir biçimde gösterir. Fakat yazara göre 'bu boş yabancılaşmamın' kökleri ötekinin bakışında değil, kendi bedenimizdedir. Refleksiyonda bile ötekinin benim bedenime bakışını varsayarım. Kendimi, sanki ben, ötekiymişim gibi kavramaya çalışırım. Her şeye rağmen acı çeken beden, kendisinin ötesine geçen yabancılaşmaya hizmet eder. Hastalanmak, bedenin giderek daha rahatsız edici olması ve sonunda benim olmayan haline geldiği yabancılaşma sürecinin kurbanı olmaktır. Oysa Sartre için bu yabancılaşma, doktor benim bedenimi düzensiz bir biyolojik organizmaya çevirene kadar gerçekten fark edilmez. Önceki iki aşamada yabancılaşma Sartre açısından net değildir (a.g.e., 58).

Svenaeus'a göre rahatsızlıkta bedenın yabancılaşması sadece psikişik bir nesnenin deneyimlenmesi ve acı çekmenin geniş bir melodisi değil, fakat bedenın *kendindesinin* deneyimidir, yaşanan ve dolayısıyla da -Heidegger'in terminolojisiyle söylenirse- isim verilmesi ve kavramsallaştırılmaması da anlaşılan bir yabancılaşmadır. Rahatsızlık, bizim kendi bedenimizi hissetmemizi sağlar: Rahatsızlık onu ağır, sıcak, bulanık bir beden şeklinde bize farklı yollardan verir. Bedenin bu olgusalılığı, ne ötekinin bakışının, ne de dolaylı bir şekilde ötekinin dışsal perspektifini uyarlayan refleksiyonunun sonucudur. Fakat tam da kişinin kendi bedeninin ötekiliğinin sonucudur ve bedenimiz bize kendisini, *kendindenin kendi-içini* olarak sunar. Ayrıca Svenaeus'a göre ötekinin hissedilmiş veya kavramsallaştırılmış perspektifi, söz konusu bakışın bize nasıl yaklaştığına ve bizim tarafımızdan nasıl karşılandığına bağlı olarak da farklı etkilere neden olacaktır. Kendimi nesne olarak hissetmeme neden olan ötekinin bakışı, tiksime ve utanma deneyimi içinde kendime yabancılaşmam anlamında yabancılaştırıcı olmak zorunda değildir. Annenin, dostun ya da sevgilinin bakışı, beni güvende, önemli ve arzulanır hissettirir, bedenime rağmen değil, bedenimden dolayı bu böyledir. Sartre intersübjektivitenin çatışmalı yapısını fazla abartır gibi görünmektedir. Gerçekten de doktorun bakışı, kendime yabancı bir tutum almamı sağlayabilir. Ancak bu, midemin ağrması veya bedenimin beni kusturmasında olduğu türden değildir. Sartre, doktorun bakışına bilimsel bir nitelik yükler, ancak doktorun bakışı bilimsel olmak zorunda değildir. Teşhis aynı zamanda hastayla konuşmayı ve bir tür hermeneutik çaba ile doktorun onun yaşamını anlamasını da içerir. O halde bedenın bilimsel olarak nesneleştirilmesi, yabancılaşmanın sadece bir biçimidir; rahatsızlık veya ötekinin her günkü bakışı yoluyla gerçekleşen yabancılaşma biçimlerinin tamamı değildir. Svenaeus'a göre aslında laboratuvar testleri veya X ışınları ile uyandırılan (bilimsel) yabancılaşma, zaten rahatsızlık içindeki bedenın kendisinde önceden oluşan

yabancılaşma sürecine dayanmaktadır. Sartre'ın ifade ettiği gibi teşhis ve tedavi süreci tek başına bunun için yeterli değildir. Öteki, bana anahtar deliğinden bakınca utanıyorsam, utanılacak bir davranış yaptığım içindir. Oysa başarılı şekilde bir müzik veya dans performansı sergilediğimde ise ötekinin beğenen bakışı yabancılaşmama neden olmamaktadır (a.g.e., 59).

(2) Öteki-için beden farkındalığı: Bulantı ve ten

Sartre bulantının, kendi bedenimi bana *öteki-için* beden olarak verdiğini ifade eder. Benim bulantımı, 'ten' olarak kavrayan ötekidir. Kendi ellerimi görebilir, sırtıma dokunabilir veya terimin kokusunu alabilirim. Bu durumda elim bana, nesnelere arasında bir nesne gibi görünür. Elim bu şekilde, etrafımdaki nesnelere atıf merkezi olarak işaret ettikleri şey değildir. Hatta o şeyler gibi, elim de bu haliyle atıf merkezi olarak onlar gibi bedenimi işaret eder. Elim de onlar gibi dünyanın bir parçasıdır. Elim bu haliyle, aletler yardımıyla kullanamayacağım bir alet de değildir artık. Onu öteki elimle bir alet gibi kullanabilirim. Örneğin; bir ceviz veya bademi kırmak için sol elimle tutup, sağ elimle ona vurabilirim. O halde elim, kullanılabilir aletler sisteminin bir parçası haline gelir (*ÊN*, 398).

Sartre, bedenin bu yeni görünme tarzının bedenin boyutları içinde kendi yeri olan en son sıraya koyulması gerektiğini ifade eder. Bazı durumlarda bedenime karşı ötekinin bakış açısından bakabilirim ve bedenim bana başkasının bedeniymiş gibi görünebilir. Bu ikisi aslında aynı şeydir. Ancak bu, Sartre için bedenin ilk değil, fakat en son boyutudur. Oysa ona göre Husserl ve Merleau-Ponty yaşayan bedeni bu boyutundan hareketle incelemeye çalışmışlardır. Elbette bedenimizi bu tarzda bir nesne olarak görmek bir imkândır. Ancak bu imkân, bir bedene sahip olma zorunluluğundan (*kendi-için bedenden*) çıkmaz. Sartre bu imkânın *öteki-için* bedenden de çıkmadığını ifade eder. Bu, bir yapı özelliğidir. Ellere sahip olmak, birbirine dokunabilen ellere sahip olmaktır. Fakat bunu bedensel incelemenin zeminine koyamayız. Çünkü bu bize eyleyen ve algılayan bedeni değil, eyleyen ve algılanan bedeni verir. Gözün, öteki gözü görmesi mümkün de olabilirdi. Tıpkı elin, öteki ele dokunmasının mümkün olması gibi. Ancak görülen göz, dokunulan el, atıf merkezi olan bir varlık değildir, bir şeydir. Tuttuğum el, Husserl'in iddia ettiği gibi tutan bir el değil, bir şeydir, kavranabilir bir nesnedir. Bu, kendi bedenimize, ötekinin bakış açısından baktığımız ölçüde, kendi bedenimizin bizden kurtulduğunu gösterir. Çocuklardaki

incelemeler, bu tarz bir öteki bakışının çok sonradan ortaya çıktığını gösterir. Biz ilk olarak, *kendi-için-bedeni* biliriz.

Ten, karşılıklı bedenselliğin mümkün olduğu yerde ortaya çıkar. Ten, olumsuzluk ve karşılıklı bedenselliğin yeridir. Sartre'a göre tüm bir ten, bulantı özelliğindedir. Bulantı, bedenimi bilincime verir. Kendimize ilişkin derin duyumuz, şeyssel olmayan yaşayan tendir, ne saf nesne ne de saf bilinçtir. Benim benim ötekinin tenini kurar, onunla karşılıklı olarak ilişkilidir. Sartre teni, cinsel arzu ve dokunma deneyimi içinde ortaya çıktığı haliyle inceler.

(3) Cinsel arzu ve ten

Cinsel arzu, ötekinin özgür öznelliğini, onun benim için nesnel oluşu yoluyla ele geçirmektir. Cinsellik, fizyolojik doğamızın olumsal bir özelliği değil, *öteki-için-kendi-için varlık* olmanın zorunlu bir yapısıdır. Sartre'a göre tıpkı düşüncenin ifadesinin dil olması gibi, cinsel arzunun ifadesi de öpme ve okşamadır.

Ötekinin öperken, onun teninin benim parmaklarımın, öpüşümün altında doğmasını, böylece ötekinin vücut bulmasını sağlarım. Sartre'a göre burada 'karşılıklı çifte bir vücut bulma' gerçekleşir. Cinsel arzuda tüm dünya ve benim bedenimin dünyayla olan tüm ilişkisi değişir: Bedenim artık, kullanılabilir nesnelere kullanılamaz alanının merkezi değildir. Onlarla temas, öpmedir. Sartre arzulayan algımda, nesnelere de tene benzer bir şeyi keşfettiğimi ifade eder. Örneğin; havanın ılıkliğinden, rüzgârın nefesinden, güneş ışınlarının dalgalarından söz ederken belirli bir tenselliğe işaret ederiz. Tüm bunlar kendi tenleri yoluyla benim tenimi ortaya çıkarırlar.

Sartre'a göre özne-nesne savaşı cinsel arzu/okşama yoluyla araştırılır. Okşamada iki kişinin de bedeni maddi bir şeye veya tene olabildiğince yaklaşır. Cinsel arzuda beden pasif ve hareketsiz bir şey olarak yaşanmaktadır (Morris S., 2010: 151).

Sartre ötekinin özgür öznelliğini, onun benim için nesne oluşunda kavrama girişiminin *cinsel arzu* olduğunu ifade eder. Bu bağlamda cinsellik, salt psiko-fizik bir tepki değildir. Psikoloji, arzuyu cinsel organlarla ilişkili olarak ortaya koyar ve arzuyu anlamının bu organları incelemekle olacağını düşünür. Oysa Sartre için cinsel arzu, insana dışarıdan eklenmemiştir ve cinsel arzu ile onun tersi olan cinsel korku *öteki-için varlığın* en temel yapılarıdır.

Sartre cinselliğin, kaynağını cinsiyetten almadığını, tam tersine cinsiyetin kaynağının cinsellik olduğunu iddia ederek, insanın, bir cinsiyeti olduğu için cinsel bir varlık olduğu kabulüne karşı çıkar. İnsan kökensel olarak cinsel bir varlık olduğu için bir

cinsiyete sahiptir. Çocuk cinselliğinin, cinsel organları gelişmesinden önce gelişmeye başladığı görülür. Hadım edilmiş erkekler bu durumlarına rağmen cinsel arzu duyarlar. Cinsel organlara sahip olmak, cinselliğin sadece bir boyutudur. Burada bedenın rolü büyük olmakla birlikte, cinselliği anlamak için *dünya-içindeki-varlık* ve *öteki-için-varlığa* başvurmak gerekir. Neticede arzulanan bir böcek değil, dünya içinde bir durum içindeki insandır. Arzulanan insan ötekidir ve arzulayan da onun için ötekidir. Dolayısıyla Sartre için cinsellik, fizyolojik doğamızın olumsal bir özelliği değil, *öteki-için-kendi-için* varlığın zorunlu bir yapısıdır. Cinsel bir varlık olmak demek, benim için cinsel olarak var olan bir öteki açısından cinsel olarak var olmam demektir. Ötekinin cinselliğinin yaşanan ve katlanılan bir şey olarak ilk kavranışı *arzudur* (ÉN, 424).

Ötekini arzularak veya onun arzulabilir olmadığını kavrayarak, ya da ötekinin bana ilişkin arzusunu deneyimleyerek onun cinsel varlığını keşfederim. Arzu, onun ve benim cinsel varlığımı ve cinsiyet olarak kendi bedenim ile cinsiyet olarak onun bedenini keşfetmemi sağlar. Arzu, Sartre için sadece şehvet veya acıyı dindirme arzusu şeklinde yorumlanamaz. Sartre, öncelikle arzunun neye yönelik olduğu sorusunu cevaplar. Ona göre arzunun nesnesi aşkıdır ve salt bir fizik nesneden, başka bir deyişle fiziksel bedenden fazlasıdır. Arzu, arzulanan nesneye sadece fiziksel açıdan sahip olmak demek değildir. Arzu, *yapmak* arzusu da değildir. Yapmak, arzudan sonra belirli pratiklerin öğrenilmesiyle gerçekleşen bir eylemdir (a.g.e., 425).

Arzu bir bedenın arzusudur, ancak beden, salt bir fizik nesne ya da arzulanan sadece bedenın açıkta kalan bir uzvu değildir. Beden, açıkta kalan bir uzvudan dolayı arzulansa da, burada bir bütünlük içinde tüm bir beden zemini üzerinde arzu gerçekleşir. Beden, bir bütün olarak bir durum içinde (*en stuation*) orada mevcuttur. Beden, salt maddi bir nesne gibi arzulamaz, çünkü maddi bir nesne asla bir durum içinde var olamaz. Burada arzulanan beden halindeki organik bütünde, yaşam ve bilinç açığa çıkmaktadır. Bu nedenle bilinç her zaman arzulanan bedenın ufkunda yer alır, onun anlamını ve birliğini oluşturur. Arzunun nesnesi Sartre'a göre bir durum içinde organik bir bütün olarak yaşayan beden ve onun ufkunda duran bilinçtir. Peki, arzulayan kimdir ve arzuladığı nesneden ne ister? Arzulayan kişi, 'benim' ve arzu da benim öznelliğimin bir kipidir (a.g.e., 426).

Arzu bilinçtir, çünkü Sartre için arzu ancak kendi kendisinin konumsal olmayan bilinci olarak var olabilir. Arzulayan insan, bedenini özel bir şekilde var eder ve bununla özel bir varoluş düzeyinde yer alır. Sartre arzuyu tanımlamak için 'bulanıklık' terimini kullanır. Tıpkı bir suyun bulanık olması gibi, arzulayan bilinç de bulanıktır. Bulanık suyun hala suyun diğer bütün özelliklerini taşıması gibi, arzulayan bilinç de bilincin

bütün özelliklerini taşır, ancak bulanıktır. Sartre bu analogiyi daha iyi ifade etmek için cinsel arzuyu, arzunun bir başka biçimi olan açlık ile karşılaştırır. Cinsel arzu gibi açlık da bedenin bir durum içinde olmasıdır. Açlık, *kendi-içinin* doyurulmuş açlık olarak mümkün olana doğru kaçıışı olduğu için, *kendi-içinin kendindedir*. Beden burada geçilmiş olandır, aç beden doyurularak, onun ötesine geçilmiştir. Cinsel arzu ise salt böyle bir arzu değildir. Sadece doyurulmak üzere ötesine geçilmez. Arzu beni tehlikeye sokar ve arzumun suç ortağı olurum. Arzunun suç ortağı benim bedenimdir. Arzu istila edicidir (a.g.e., 427-8).

Bilinç, arzuda olgusallığını başka bir şekilde var etmeyi seçer. Ondan kaçmak yerine, bir başka olumsuzluk olan bedeni arzu edilir olarak kavradığında, kendi olumsuzluğunu destekler. Bu nedenle arzu sadece ötekinin bedenini değil, benim kendi bedenimi de açığa çıkarır. Kendi bedenimi (derimi, kaslarımı, nefesimi) hissederim ama onları, açlıkta olduğu gibi ötesine geçmek için değil, dünya içinde olmamı kavramamı sağlayacak şekilde kavrarım. Dünya içinde olmamın tehlikeli olduğunu hissederim. Burada arzulayan varlık, kendini beden haline getiren bilinçtir. Peki, bilinç kendisini neden beden haline getirir ve arzusunun nesnesinden beklediği nedir? Ötekinin tenine sahip olmak için, kendimi, ötekinin mevcudiyeti içinde ten haline getiririm. Ötekinin bedenine dokunduğumda sadece onun bedenini değil, ona dokunarak, onun bedeni aracılığıyla kendi tenimi keşfederim. Ötekinin bedenine de ten olarak sahip olmak isterim (a.g.e., 429).

Ötekinin bedeni, kökensel olarak bir durum içindeki bedendir, ancak ten, bunun tersine mevcudiyetin salt olumsuzluğudur. Ten; giysilerle, eylemlerle, makyajla maskelenmiştir. Arzu, bedeni sadece giysilerinden değil, eylemlerinde de soymak ve bu bedeni salt ten olarak var etmek ister. Ötekinin bedeninde vücut bulmaya çabalar. Bu anlamda Sartre, okşamanın, ötekinin bedenini sahiplenme olduğunu ifade eder. Okşama sadece derisel bir temas veya sıradan bir dokunuş değil, bir biçimlendirmedir (*façonnement*). Ötekini okşarken kendi ellerimin altında onun teninin doğmasını sağlarım. Bundan önce öteki, Sartre için henüz vücut bulmamıştı. Onu sadece bir durum içinde kavırıyordum ve o da kendisini, kendi olanaklarına ve nesneye doğru aşırıyordu. Okşama, ötekinin tenini sadece benim için değil, kendisi için de var eder. Sartre tenden deriyi ve dokuyu anlamaz, okşama ile beden eylemlerinden ve olanaklarından ayrılır, geriye kalan ten, salt *oradaki varlıktır*. Bu nedenle okşama ve arzu ayrı değildir. Arzu, okşama ile ifade edilir, tıpkı düşüncenin dil ile ifade edilmesi gibi (a.g.e., 430).

Sartre, duygular (*émotion*) hakkında yaptığı betimlemelerin arzu için de geçerli olduğunu söyler. Duygu, değişmeyen bir dünyada duygu uyandıran bir nesnenin kavranması değil, bilincin dünyayla kurduğu ilişkinin bütünüyle değişerek farklı bir düzlemde ortaya çıkma durumudur. Aynı şekilde arzu da, *kendi-içinin* radikal bir değişimidir. Arzuda *kendi-için*, duyguda olduğu gibi kendini farklı bir varlık tarzında oldurmaktadır. Bu nedenle dünya da farklı bir varlık düzeyinde ortaya çıkar. Arzuda, bedenim artık hiçbir alet tarafından kullanılmayan alet olarak kavranmaz, ten olarak kurulur. Bundan dolayı dünyadaki diğer nesnelere gönderimde bulunduğu referans merkezi de artık bu alet olmayan beden değil, tendir. Burada nesne, okşama formu altında algılanır. Nesnelere okşama ile tene gönderimde bulunacak şekilde deneyimlerim. Bunun anlamı, nesnenin aletselliğinden çok, maddesinin duyumsanmasıdır. Nesnelere de kendilerini belirli bir tene veya dokuda (tırtıklı, yumuşak, sert, kaygan, pürüzlü gibi) sunduklarını keşfederim. Havanın sıcaklığı, rüzgârın esişi, güneş ışınları kendilerini benim tenime tensel bir şekilde verirler (a.g.e., 433).

Cinsel tavır Sartre için öteki karşısındaki ilksel bir davranıştır. Sartre'ın vurgulamak istediği nokta *kendi-içinin*, öteki karşısında cinsel olarak belirlediği ve cinselliğin de hiçlik gibi *kendi-için* aracılığıyla dünyaya geldiğidir. Sartre için bilinç, bedendir. Hiçlik ise beden tenidir. Sartre'ın ölüm ve cinsel arzuya ilişkin betimlemelerinin birbirine benzediği fark edilmektedir. Ölüm, *öteki-için-kendi-içinden*, *kendi-içini* alır, geriye sadece *öteki-için* varlık kalır. Cinsellikte de ten, sadece oradaki varlıktır.

c. Kendi-için'in Ötekine Karşı Tavırları

Sartre, ötekinin bedeni ile olan ilişkimi ya da tam tersinden söylersek, ötekinin benim bedenimle olan ilişkisini anlamak için beden yapısını analiz etmiştir. Tüm bunlar ben ve öteki arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir. Öteki ile aramdaki ilişkileri anlamlı kılan ve bu ilişkilerin sınırını belirleyen bedendir: Ben, ötekinin aşılması aşkınlığını (*transcendence-transcendée*) durum içindeki beden (*corps-en-situation*) olarak kavrarım ve kendimi de durum içindeki beden olarak öteki lehine yabancılaşmamın içinde deneyimlerim. Ötekiyle olan bu ilişkileri Sartre, *kendi-içinin* yeni varlık kipleri olarak nitelendirir. Çünkü *kendi-için*, ötekinin yer aldığı bir dünyanın içinde farklı tutumlar sergiler. Öteki de dünya içinde olan bir *kendi-içindir*. Onunla aramızdaki ilişkilerin yapısını sorgulayarak Sartre, *kendi-içinin* salt *kendindeyle*

ilişkisinden, onun, *kendi-için* olan ötekilerle ilişkisinin betimlenmesine geçer. *Kendi-için*, sadece *kendindeyle* ilişki kurmaz, fakat ötekinin mevcudiyeti karşısındaki *kendindeyle* ilişki kurar (a.g.e., 401).

Sartre, *kendi-içini* ilişki olarak düşünür. *Kendi-için* hiçleme yetisinden dolayı her türlü olumsuzlamanın ve ilişkinin temelidir. *Kendindeyi* hiçleyen ve zamansallık ile *kendindenin* hep ötesine geçerek ondan her zaman kaçan *kendi-için*, ötekinin ortaya çıkışıyla birlikte bu kez *kendinde* konumuna düşer. Öteki, *kendi-içinin* karşısında belirip, onu ötesine geçip aştığında *kendi-için*, öteki için bir *kendindeye* dönüşür (a.g.e., 402).

Ben, öteki için bir nesne haline geldiğimde bu durum karşısında bazı tavırlar alırım. Bu tavırlarım benim ötekiyle olan ilişkilerimi belirler. Ötekinin bakışı, benim kendimi, *kendinde* gibi görmeme neden olur. Öteki, bana bakarak benim gizimi çözer ve benim bilmediğim bir şeyi - benim ne olduğumu - bilir, böylece bana üstünlük sağlar. Bu nedenle Sartre varlığımın anlamının benim dışımdaki bir varlığın varoluşuna bağlı halde geldiğini vurgular. Öteki, beni nesneleştirdiğinde bu durumu olumsuzlamak ve ondan kurtulmak için ben de, ötekine bakışımda onu nesneleştirmek isterim. Ancak ötekini nesneleştirerek, onun için nesneliğimi yok etmiş olurum. Fakat diğer yandan, öteki, benim onun için *kendinde* olmamın temeli olduğu ölçüde bir özgürlüktür. Onun özgürlüğünü yadsımaksızın, onu elde etmeye çalışabilirim. Eğer benim *kendinde* varlığımın temeli olan bu özgürlüğü kendime tâbi kılabilseydim, kendim için, kendi kendimin temeli olabilirdim. Başkasının karşısında bulunmamdan kaynaklanan iki ilksel tavır Sartre'a göre ya onun aşkınlığını aşmak, ya da onun aşkınlık özelliğini yadsımaksızın, bu aşkınlığı yutmaktır. Bu ikisi birbirine karşıttır ve her biri, diğerinin ölümü anlamına gelir (a.g.e., 403). Sartre, ötekine yönelik bu tavırların aşk, mazoşizm, ilgisizlik ve sadizm şeklinde ortaya çıktığını ifade eder.

Bakışla birlikte öteki için varlığımız bir sahiplenme formu altında ortaya çıkar. Öteki, beni bakışıyla sahiplenir, bakışları çıplaklığı içindeki bedenimi bir şekle sokar, üretir ve benim asla göremeyeceğim bir şekilde görür. Öteki, benim ne olduğumun gizine sahip olur. Ben, onun bana sahip olduğunun farkında olduğunu da bilirim. Bilinci sayesinde öteki, benim açımdan hem benim varlığımı çalan, hem de aynı zamanda benim varlığım olan bir varlığı var kılandır. Bu nedenle ben, *öteki-için* varlığımın temeli olmasam da, ondan sorumlu olurum. Böylece kendi varlığımdan sorumlu olduğum için, olduğum bu varlık üzerinde hak talep ederim ve onu yeniden ele geçirmek isterim. Öteki aracılığıyla benim olan ama bana uzaktan gösterilen bu varlığı yakalamak ve onu kendi özgürlüğüm ile temellendirmek isterim. Bu da, ötekinin özgürlüğünü kendime tâbi

kılmam anlamına gelir. Bu nedenle kendimi yeniden ele geçirme çabam, aslında bir yandan ötekininkini düşürme (*résorption*) çabasıdır. Ancak bu çaba, ötekinin doğasına el değmeden bırakır. Başkası benim varlığımın temeli olduğu ve onu silmeye çalışmak kendimi silmek olacağı için, onun ötekiliğini kendi olanağım gibi kabul etmem gerekir. Burada söz konusu olan şey, ötekinin bakış açısı, yani onun benim hakkımdaki görüşünden hareketle kendimi oldurmamdır. Kendimi ötekiyle birlikte var ederim. Kendime tabi kılmak istediğim öteki, bir nesne değildir. Ötekini nesneleştirerek, onun için nesneliliğimi silemem. Bu, kendimi *öteki-için* varlığımdan kurtarmak anlamına gelirdi, ancak Sartre için bu mümkün değildir. Tam tersine onun bana bakan özgürlüğünü karşımda tutmak için, bakılan varlığımla özdeşleşirim. Böylece kendi kendime göre öteki olurum. Ötekiyle kurduğum ilişkideki ilk değer budur. Bu nedenle Sartre için ötekiyle birlik hiçbir zaman mümkün değildir. Kendimi öteki için bir nesne olarak deneyimlediğim için her zaman bir çatışma vardır (a.g.e., 404-5).

Benim için geçerli olan, öteki için de geçerlidir. Ben kendimi nasıl ötekinin üzerimde bıraktığı etkilerden kurtarmaya çalışıyorsam, o da aynı şekilde kendini benim onun üzerindeki etkimden kurtarmaya çalışır. Ben ötekini, o da beni köleleştirmeye uğraşır. Burada karşımıza çıkan ilişki, asla kendinde nesne ile olan tek taraflı ilişki türünden değil, fakat karşılıklı ve hareketli bir ilişkidir. Bu nedenle de bundan sonra sözünü edeceğimiz betimlemeler, çatışma (*conflict*) perspektifi içinde düşünülmelidir. Çatışma, *öteki-için*-varlığın kökensel anlamıdır (a.g.e., 404).

Yine de Sartre bu çatışmayı aşka bağlayabilmiştir. Ötekinin özgürlüğü aracılığıyla var olduğum ve kendi kendimin temeli olmadığım için bu ilişkide tehlike içindeyimdir. Ötekinin özgürlüğü beni oldurduğu için bana bazı değerler atfeder ya da benden bir takım değerleri alır. Kendi varlığımı ele geçirmek için onun özgürlüğünü ele geçirip benim özgürlüğüme tâbi kılmam gerekir (a.g.e., 406).

(1) Aşk

Sartre'a göre aşk, bilinci tutsak etmek ister, peki ama neden ve nasıl? Aşk'ı açıklamak için ilk akla gelen "sahip olma" fikri yeterli değildir. Burada tutsak etmek istediğimiz şey, ötekinin özgürlüğüdür. Burada bir tahakküm altına alma istemi söz konusu değildir. Seven kişi, sevdiğinin köleleşmesini ve otomatik veya mekanik bir tutkunun nesnesi olmak istemez. Sartre zaten seven bir kişiyi rencide etmenin en iyi yolunun ona sevgisinin psikolojik bir determinizm sonucu olduğunu söylemek olduğunu düşünür. Sevilen kişi bir otomata, köleye dönüşürse seven yapayalnız kalır. Aşkta sahip olma arzusu, bir şeye sahip olma arzusundan farklıdır. Aşkta, bir özgürlüğe,

özgür olarak sahip olma arzusu vardır. Ancak bununla da yetinmez aşk. Hem bir özgürlük tarafından sevilme ister, hem de o özgürlüğün bir özgürlük olarak artık özgür olmamasını ister. Seven, sevileni nesne haline getirir (a.g.e., 407).

Âşık neden sevilme ister? Eğer aşk, sadece fiziksel bir sahiplenme duygusu olsaydı, bu duyguyu doyumak çok kolay olabilirdi. Örneğin, Proust'un metresini kendi evine yerleştiren kahramanı, günün her saatinde onu görebilir ve onu bütünüyle maddi bağımlılık içinde tutabilir, böylece kaygısından kurtulabilirdi. Fakat tam tersine kaygı için kemirip durmaktaydı (a.g.e., 406).

Aşkta sevilen kişi, kendisini sevenin her şeyi, adeta tüm dünyası olmak ister. Sevilen kişi dünyanın yanında yer alır. O, dünyanın özeti, onu sembolize eden şeydir. Bütün öteki *buradakileri* kapsayan bir *buradadır*. Bir nesnedir ve bir nesne olmayı da kabul eder. Âşık, sevdiğinin bu nesnede özgürlüğünü yitirmesini ve buna razı olmasını talep eder, ötekinin aşkınlığının tüm nesnelere aşmasını, ancak kendisini aşmamasını ister. Âşık, ötekinin özgürlüğü üzerinde etki sahibi olmak değil, bu özgürlüğün sınırı olmak ister. Ötekinin oldurduğu nesne olarak onun aşkınlığının sınırı olmak zorundadır aşık, sevdiğini onu hiçleyen *kendi-için* olarak değil, fakat *dünyanın-ortasındaki-öteki-için* varlık olarak var eder (a.g.e., 408).

Sartre ötekinin bakışının bende utanma ve kaygıya yol açtığını, çünkü onun gözünden kendimi bir alet, kullanılabilir bir araç olarak deneyimlediğimi ifade etmişti. Böylece ben, ötekinin oldurduğu kişi olmak zorunda kalırım. Onun oldurduğu kişi hem benimdir, ancak yine de bana yabancıdır, onun beni nasıl gördüğünü, diğer bir ifadeyle beni nasıl ver ettiğini düşünürüm. Fakat eğer öteki beni severse, ötesine geçilemez olan haline gelirim ve kullanılabilir bir araç olmaktan da kurtulurum. Öteki beni sevdiğinde yeniden bir değer ve atıf merkezi haline gelirim. Ben, bu yüzden sevilme isterim. Çünkü böylece dünyadaki diğer buradakilerden biri olmaktan kurtulur, dünyanın ortaya çıkışının bir koşulu haline gelirim. Kaybettiğim özgüvenimi yeniden kazanırım. Seven ötekinin bakışı, beni sonluluk içinde dondurmaz, olduğum şey halinde sabitlemez. Sartre burada Hegel'in köle-efendi ilişkilerine dair betimlemelerini hatırlamamızı ister. "Hegel'de efendi, köle için ne anlama geliyorsa, seven de, sevilen için öyle olmak ister. Ancak Hegel'de efendi, kölenin özgürlüğünü örtük biçimde isterken, seven, önce sevgilinin özgürlüğünü talep eder" (a.g.e., 410).

Sartre aşk konusunda dile vurgu yaparak dili, *öteki-için* varlık olarak betimler. Dil, *kendi-içine* sonradan eklenmiş bir fenomen değildir. Dil, bir özneliğin kendini, *öteki-için* nesne olarak deneyimlemesidir. Dil, öteki öznelere arasındaki ilişkiyi varsaydığı için dilin sadece nesnelere oluşan bir dünyada keşfedilmesi mümkün değildir. Dil, *kendi-*

içinin, öteki-için varlığa ilişkin deneyimdir. Ötekinin varoluşunun kabul edilmesine paraleldir. Davranışlarımın öteki üzerindeki etkilerini tahmin edemem, çünkü davranışlarım onun özgürlüğü tarafından anlamlandırılacaktır. İfadelerin anlamı ötekine bağlı olduğu için benden her zaman kaçar. İşaret etmek istediğim şeye işaret edip etmediğimi asla bilemem. Hatta Sartre anlamlandırmanın ben olup olmadığımı bile bilemeyeceğimi ifade eder (a.g.e., 412-3).

Öteki orada olarak dile anlamını verir. Her ifade benim açımdan ötekinin yabancılaştırıcı gerçekliğinin deneyimdir. Düşüncenin bir nesne olması için ötekinin yabancılaştırıcı özgürlüğüne ihtiyacı vardır. Bu nedenle Sartre, dilin ilk özelliğinin kutsal olmak olduğunu ifade eder. Çünkü dili öteki için kullanan benimdir. Kutsal nesne olarak dil, aşkınlığa işaret eder. Dil bana, beni dinleyen ötekinin aşkınlığını verir. Sözcük, ben kullanırken kutsal (*sacré*), öteki duyduğu zamansa büyüdür (*magique*). Öteki için bedenimi nasıl tam olarak bilemiyorsam, aynı şekilde dilimi de ondan fazla bilemem. Kendimi konuşurken duyamam ya da gülerken göremem. Sartre dil sorunun, beden problemine paralel olduğunu ve birine ilişkin tespitlerinin diğeri için de geçerli olduğunu ifade eder (a.g.e., 414).

(2) Mazoşizm

Sartre aşk ile mazoşizm arasında bir ilişki kurar. Sartre'a göre *kendi-için* kimi zaman, ötekinin öznelliği içinde kaybolma ve kendi öznelliğinden kurtulma eğiliminde de olabilir. Bu eğilim, mazoşist tavırda ortaya çıkar.

Öteki, benim *öteki-için* varlığımın temelidir, kendimi var etme görevini ötekine emanet edersem, *kendinde* varlıktan bir farkım kalmaz. Bu, kendi öznelliğimden vazgeçtiğim anlamına gelir. Cinsel arzu aracılığıyla kendimi ötekinin arzu edeceği bir nesne olarak konumlandırır ve kullanılabilir bir alet statüsüne indiririm. Kendi aşkınlığımdan vazgeçer ve *kendinde* olmak isterim. Mazoşizm sadece nesne olmak isteme suçunun üstlenilmesidir. Bu şekilde mutlak bir yabancılaşmaya razı olarak kendime karşı suç işlemiş olurum. Ötekinin, benim özgürlüğümü tanımamasına neden olduğum için, Sartre'a göre ona karşı da suç işlemiş olurum. Bundan utanır, yine de bu utançtan haz alırım. Mazoşizm bir yenilgidir. Çünkü kendimi nesneleştirmek istedikçe, öznelliğimin bilincine varırım. Bu nedenle mazoşist tavır başarısız olmaya mahkumdur (a.g.e., 418).

Mazoşist, kişinin kendi öznelliğinin, ötekinin öznelliği içinde yok edilmesini istemektedir, ancak özne bunun bilincinde olduğu için bu çaba başarısız olur, yine de kişi sonuçta bu yenilgiyi arar hale gelir (a.g.e., 419).

Öteki karşısında mazoşist tavrın başarısız olması, ona kendi nesneleştirici bakışıyla karşılık vermeme veya ona karşı bir ilgisizliğe düşmeme sevk edebilir. Ötekinin bakışına ben de ona bakarak karşılık verebilirim. Bu şekilde onun özgürlüğü ve kendi özgürlüğüm karşı karşıya gelir. Bakışıyla, bana bakan ötekini hedefleme sırası şimdi bendedir. Ancak Sartre bunun da başarısız olacağını iddia eder, çünkü bir bakışa bakmak mümkün değildir. Bakışa doğru baktığımda bakış buharlaşıp gider, gözlerden başka bir şeyi göremem. O anda öteki, sahiplendiğim ve benim özgürlüğümü kabul eden bir varlık haline gelir. İlk etapta hedefime ulaştığımı sanırım. Çünkü özgürlüğümü ona duyumsattığımı düşünürüm. Ancak gerçekte durum böyle değildir, amacıma ulaşamam, çünkü karşımdaki varlık *nesne-ötekidir*. Bu durumda başka bir yol deneyerek, öznelliğimi ötekinin öznelliğinin çöküşü üzerinde temellendirmeye çalışabilirim. Sartre buna *ötekine yönelik kayıtsızlık* der. Ötekine karşı adeta kör olurum. Ancak bu körlük de, *öteki-için-varlığı*, diğer bir ifadeyle bakış olarak ötekinin aşkınlığını örtük olsa da anlamayı içerir. Fakat onu maskeleymeyi tercih ederim (a.g.e., 420).

Ötekilere dikkat etmez ve tek başımaymış gibi eylemde bulunabilirim. Onların benim hakkımda bildiklerine karşı kayıtsız kalırım, bana baktıklarını aklıma dahi getirmem. Bu körlük durumu içinde hem benim *kendi-için* varlığımın temeli olarak ötekinin mutlak öznelliğini hem kendi *öteki-için* varlığımı ve *öteki-için* bedenimi göz ardı etmiş olurum. Ötekinin bakışlarının bedenimi ve olanaklarımı sabitleyeceğini aklıma getirmez, küstahlaşır ve rahatlarım. Böylece utanma duygusunun tam tersini yaşarım. Dolayısıyla da herhangi bir yabancılaşma hissetmem (a.g.e., 421). Ancak Sartre için bu da bir kendini aldatma türüdür. İlgisizken bile ötekinin özgürlüğünün farkındayım. Bu nedenle mazoşizm gibi, kayıtsızlık da başarısız bir tavidir.

(3) Sadizm

Sartre mazoşizmin ardından ötekinin şiddet aracılığıyla vücut bulma çabası olan sadizmi ele alır. Sadist, bedenini yeniden bir eylem merkezi olarak konumlandırır, öteki karşısında kendisini aşkınlık olarak kavrar, bulanıklık onun için bir dehşet ve aşağılayıcı bir durumdur. Ötekini, vücut bulmuş bir salt aşkınlık olarak kavramak ister, fakat bunu

ona sahip olmaya ve onu aletsel olarak kullanmaya çalışarak gerçekleştirir. Ötekine kullanılabilir bir nesne gibi davranır. Sadist, ötekinin özgürlüğünü ele geçirmek ve onu kendine mal etmek için şiddet kullanır. Sadist, teni eylemin içinde keşfetmeye çalışır. Arzuda *kendi-için*, ten olduğunu ötekine ifşa etmek için kendi teninde kaybolurken, sadist, hem kendi tenini reddeder, hem de onu zorla ötekinde ortaya çıkarmak için araçlar kullanır (a.g.e., 439).

Sadist, dolaysız sahiplenmeyi ve ten yoluyla tutsaklaştırdığı özgürlük karşısında özgür ve güçlü olmayı ister. Bu nedenle cinsel ilişkinin karşılıklı olmasını istemez. Ötekine kullanılabilir bir alet gibi davranarak sadist, teni onun bilincinde farklı bir türden var etmek ister. Sartre, sadizmin ortaya koyduğu vücut bulmayı *müstehcen (obscène)* olarak adlandırır (a.g.e., 440).

Sadizm ve mazoşizm arzunun önündeki iki engeldir. Arzu, bu iki engel arasında gidip geldiği için normal cinselliği de sado-mazoşist olarak adlandırma eğiliminde oluruz. Sadizm de diğerleri gibi başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü beden ten olarak kavranması ile araç olarak kullanılması çelişiktir. Bu nedenle de sadistin yaratmak istediği araç-ten sentezi dağılmaya mahkûmdur. Sadist ötekini araç haline getirmeye çabaladıkça kendine mal etmek (*approprié*) istediği ötekinin aşkın özgürlüğü ondan kaçacaktır (a.g.e., 444-5).

4. Özgürlük

Sartre'ın ünlü "Varoluş, özden önce gelir." ifadesi, onun felsefesinin çıkış noktası gibi düşünülmektedir. Ancak bu önerme aslında bir öncül değil, Sartre'ın bu noktaya kadar anlattığımız düşüncelerinin bir sonucudur. Varoluşun özden önce gelişi, ya da başka bir deyişle insanın özgürlüğe mahkûm oluşu, *kendi-içinin* ontolojik bir gerçekliğidir. Özgürlük, yönelimsellikten ayrı olarak düşünülemez. Bilincin yönelimselliği ve hiçleme yetisiyle eksik olanı kavrayarak mümkün olana doğru, olduğunun ötesine geçmesi ontolojik bir yapı olarak karşımıza çıktığı için özgürlük de keyfi bir seçim özgürlüğü olarak değil, ontolojik bir zorunluluk olarak insan varoluşunun ayrılmaz bir yapısıdır. *Kendi-için*, hiçliğin varlığa gelmesine aracılık eden varlık olduğu ve zamansallığıyla her zaman olduğu şeyi aşabildiği için özgürlüğe mahkûm olmak zorundadır. *Kendi-için* bir bilinç varlığı olduğu kadar, bedensel bir varlık olduğu ve eylem, duygu, cinsel arzu gibi bedensel davranışlar da yönelimsel olmaları nedeniyle

kendi-içinin bir parçası olduğu için özgürlük sadece bilinçle değil, *kendi-içinin* ayrılmaz bir yapısı olan bedenle de ilişkili olarak düşünölmek zorundadır.

a. Özgürlüğe Mahkûm Olmak

Sartre'a göre hiçliğin dünyaya insan bilinci yoluyla gelmesi insanın özgür olduğunu gösterir. Özgürlük, insanın özüne ait çeşitli özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmamaktadır. İnsanın özgürlüğü, özünden önce gelir ve özü mümkün kılan tam da özgürlüktür. Dolayısıyla özgürlüğü, insanın *varlığından* ayırmak imkânsızdır. Sartre için insan, daha sonra özgür olmak için önce var olan bir varlık değildir, insan varlığı ile özgür oluşu arasında bir fark bulunmamaktadır (ÊN, 59-60).

Sartre'a göre bizler sonradan özgür olmak üzere önce var olmayız, tam tersine özgürlük bizim var olma biçimimizdir. "Özgürlüğüm, varlığında sürekli sorunsaldır, doğama eklenen bir nitelik ya da bir özellik değil; tam tamına varlığımın dokusudur"(a.g.e., 483). Bu nedenle *kendi-için* varlığın özgür olmamak gibi bir seçeneği yoktur.

Eğer olumsuzlama insan aracılığıyla dünyaya geliyorsa, insan, dünyayla ve kendi-kendisiyle hiçleyici bir kopuşu meydana getirmelidir ve bu kopuşun sürekli olanaklı olması özgürlükle bir ve aynı şeydir... *Kendi-için* açısından olmak, olduğu *kendindeyi* hiçlemektir. Bu durumda, özgürlük bu hiçlemenin kendisinden başka bir şey değildir. *Kendi-içinin*, kendisi hakkında söylenebileceklerden her zaman başka bir şey olması özgürlük sayesinde, bu şekilde *kendi-için* özünden olduğu gibi, varlığından da kurtulur. Çünkü *kendi-için*, tam da bu adlandırmalardan kurtulan, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen özelliğin ötesinde olandır. *Kendi-içinin* ne ise o olmadığını, ne değilse o olduğunu söylemek, varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemektir...yani insanın özgür olduğunu söylemektir... Ben, sonsuza kadar özümün ötesinde var olmaya mahkûmum, özgür olmaya mahkûmum (a.g.e., 483-4).

Özgürlük bir özellik değil, insanın olmasıdır/varlığıdır. O halde Sartre için olmak ve eylemek bir ve aynı şeydir. *Kendi-için* önce olup sonra yapıp eden bir varlık değildir. Olmak, kendini seçmektir, seçmek de yapmaktır. İnsanın önce var olup sonra özgür olacağını söylemek olanaksızdır. Bu nedenle Sartre için insanın bazı durumlarda özgür olduğu, bazı durumlarda ise olmadığı söylenemez, bizler bir bütün olarak her zaman özgürlüğe mahkûmuz.

Bilinç, zamansal ve özgürdür, tasarıdır. *Kendi-için*, her şekilde konumunu ve geçmişini aşar. *Kendi-için*, bir öz olarak geçmişe sahiptir, ancak zamansal oluşuyla sürekli geçmişini aşar ve asla olduğu şey olmaz. *Kendi-içinin* olduğu şey, her zaman

arkasında kalır ve aşılr. Geçmişini ancak aşılmış olarak kendisiyle taşır. İnsan aynı zamanda, bedeninin, ailesinin, sosyal sınıfının, ülkesinin, etnik kökeninin kurduğu durumu da aşmaktadır (Daige, 2010: 45). Örneğin; 21. yüzyılda Kanada'da işçi sınıfı bir ailede doğmayı seçmem. Ancak bu durumun anlamını belirleyen de benimdir. Bu nedenle Sartre konumun özgürlük aracılığıyla var olduğunu söyler. Doğduğum, içinde olduğum ve seçmediğim duruma anlamını ben veririm. Bunu yaparak, o konumu aşarım. Bu nedenle konumum, varlığımı bütünüyle belirleyemez (a.g.e., 46). Yine de konum, onsuz olabileceğimiz bir şey değildir. *Kendi-için*, bir konum içinde vardır. Ancak konum içinde var olmak, sürekli konuma göre eylemektir. Bu, *kendi-içinin* tasarımı olarak eylemdir. Bu, özgürlüğün paradoksudur: Sadece konum içinde özgürlük vardır, konum da sadece özgürlük aracılığıyla vardır. Bilinç, özgürlük olduğu için, özgürlük, bir konum içindedir (a.g.e., 45).

Ancak Sartre'ın 1952 yılında yayımlanan *Şeytan ve Yüce Tanrı* isimli piyesindeki kahramanı Heinrich aracılığıyla özgürlüğün mutlak olmadığını ilk kez fark ettiğini açıklamış olduğu ve 1969 yılında *New Left Review* adlı bir Amerikan dergisine vermiş olduğu mülakatta geçmişte böylesine mutlak bir özgürlük anlayışını savunabilmiş olmasının bir skandal olduğunu ifade ettiği (EA, 30) ve sonraki dönemlerinde daha farklı bir özgürlük kavrayışına doğru yol aldığı olgusu da akılda tutulmalıdır. Ancak burada bu konuya daha fazla değinmeyeceğiz. Bizim için önemli olan özgürlüğün bedensel boyutunu ve bedeninin özgürlük karşısında bir engel olmadığını ortaya koymaktır.

b. Özgürlük, Özgür İstenç ve Tutku İlişkisi

İnsanın özgürlüğe mahkûm olduğunu gösterdikten sonra Sartre, özgürlüğün, özgür istenç ile aynı şey olup olmadığına bakar. Şimdiye kadar özgürlük, hep özgür istençle özdeşleştirilmiş ve tutkularla arasında bir yarıklık varmış gibi düşünülmüştür. Başka bir şekilde ifade edersek, özgürlük akılsal yanımıza atfedilmiş, bedensel yanın ise insanı köleleştirdiği düşünülmüş, zihin ve beden arasında bir düalizm inşa edilmiştir. Özgür istencin tutkulara nasıl egemen olacağı araştırılmıştır. Sartre'a göre istenç ve tutkular şeklinde *kendi-içinin* iki kutba ayrılması, onun kendine özgü bütünselliğini parçalamak olacaktır. Sartre açısından özgürlüğü istence atfedenler, tutkuların doğasını gözden kaçırmışlardır. Oysaki Sartre, tutkuların da yönelimsel, hiçleyici ve amaç koyucu olduklarını ortaya koyarak, onların da eylemin özelliği olan eksikliği ve mümkün olanı kavramada etkili olduklarını gösterir.

Tutku “olgusu”nun ya da arzusun apaçık hiçleyici olmadıkları neden varsayılır? Tutku da öncelikle proje ve eylem değil midir, tam da belli bir şeyi dayanılmaz olarak ortaya koymaz mı ve bir amaç ışığında onu yalıtarak, onun karşısında bir mesafe almak için ona odaklanmaz mı? Yani bu dayanılmaz olarak ortaya koyduğu şeyi bir varlık-olmayanın ışığında düşünerek hiçleştirme zorunda değil midir? Ve tutkunun da kendi amaçları yok mudur, üstelik bu amaçlar tam da tutku tarafından var olmayanlar şeklinde ortaya koyulduğu anda kabul edilmezler mi? Ve eğer hiçleme tam da özgürlüğün varlığıysa, nasıl olur da özerkliği tutkularından alıp istence verebiliriz? (EN, 487).

Sartre, tutkuların da özgür eylemin temelinde bulunabileceğini gösterdikten sonra bu kez de istencin, özgürlüğün temelinde olmadığını; aksine özgürlüğün, istencin temelinde olduğunu iddia eder.

Dahası, istencin, özgürlüğün öncelikli gösterimi olması şöylbir yana, tam tersine, istenç kendini oluşturabilmek için kökense bir özgürlük temelini gerektirir. Öyle ki, istenç bir takım amaçlar karşısında üzerine düşünölmüş kararlar şeklinde karşımıza çıkar. Ama bu amaçları kendisi yaratmaz... Oysaki tutku da aynı amaçları ortaya koyabilir. Söz gelimi, bir tehlike karşısında ölüm korkusuyla kaçabilirim. Bunun tutkusal bir olgu olması, en yüksek amaç olarak yaşamın değerini daha az ortaya koyduğunu göstermez (a.g.e., 487).

Sartre’in belirtmek istediğı konu, istençli ya da tutkulu davranmaya karar verecek olanın *kendi-içinden* başkası olmadığıdır. Dolayısıyla bu ikisi arasında düşünöldüğü gibi bir gerilim yoktur. Dünyaya istençli ya da tutkulu bakmayı seçen *kendi-içindir*, çünkü dünyayı bu şekilde var eden yine *kendi-içindir*. O halde *kendi-için*, dünyayı tutkusu ya da aklıyla açığa çıkaran olarak kendini seçer. Bu, onun kendi özgür projesidir. Her ikisinden de sorumludur, bazı koşullarda kendini korkak, bazı koşullarda cesur olarak seçen *kendi-içindir*. Her türlü var olma tavrımız, özgürlüğümüzü eşit biçimde göstermektedir. Ona göre tutku da, eylemin motifi olabilir.

Bu nedenle özgürlüğün istencin bir özelliğı olduğunu düşünmek aldaticıdır, çünkü istenç devreye girdiğinde zaten karar çoktan alınmıştır. Bununla birlikte özgürlük, Sartre için nedensiz olmak anlamına da gelmez. Ona göre özgürlük keyfiyet değildir, ancak seçimimiz, olduğundan başka türlü de olabiliyorsa özgürlükten söz edebiliriz. Fakat seçimin başka türlü olabilmesi Sartre için çok özel bir anlam ifade eder. Başka türlü davranmayı seçebiliriz, fakat sadece dünyayla kurduğumuz ilişkide (Sartre buna proje demektedir) bir değişiklik yaparak. Olmamızın/yapmamızın temel projesini değiştirerek, yani olgusallığımızla ve dünyayla farklı bir ilişki kurarak farklı seçimlerde bulunabiliriz.

Sartre bunu bir örnekle netleştirir: Söz gelimi arkadaşlarımla günlerce süren bir gezintiye çıktığımı düşünelim. Uzun süren yürüyüşün ardından çok yorulduğumu ve devam etmek istemediğimi, oturup dinlenmek istediğimi varsayalım. Davranışlarımda

özgür olduğuma göre, dinlenmek veya yola devam etmek arasındaki seçimim neye göre gerçekleşir? Devam edemeyecek kadar yorulmuş olmam bedensel bir olgu olduğu için çoğunlukla devam etme özgürlüğümün olmadığını düşünme eğilimi içinde olurum. Oysa Sartre'ın altını çizmek istediği konu, yorgunluğun kendi başına dinlenme eylemini belirlemede yetersiz olduğudur. Ona göre eylemin gerisinde çok daha derin başkaca bir şey vardır. Yorgunluk, tek başına katlanılabilir ya da katlanılamaz bir şey değildir. Eğer öyle olsaydı yol arkadaşlarım gibi ben de devam edebilirdim, çünkü benim bedenim de onlar kadar sağlıklı, onlar kadar antrenmanlıdır. O halde neden onlar yorgunluklarına katlanabilirken ben katlanamıyorum? Sartre'a göre bunun nedeni yorgunluğun kendisine değil, benim onunla ve dünyayla kurduğum ilişkinin bütününe bağlıdır. Kuşkusuz arkadaşlarım da yorgundur, ancak onların yorgunlukları üzerinden dünyayla kurdukları ilişki, benim kurduğum ilişkiden daha farklıdır. Arkadaşım, kendini banyo küvetine bırakır gibi yorgunluğuna bırakır, yorgunluğunu, dünya ile bütünleşmenin bir aracı gibi görmektedir. Taşlı yollara düşse kalka uyum sağlaması toprakla, ensesindeki güneş yanığı, kulaklarındaki uğultu güneşle temas ettiğinin göstergesidir. Dağı ve yolları bu şekilde kendine mal eder. Bu demektir ki yorgunluk, onun için salt fiziksel anlamda değil, daha geniş bir *proje* içinde anlamlıdır. Bu, onun kendini var etme tarzıdır. Bu proje, *kendi-içinin* varlık sorusu karşısında kendiliğinden yaptığı seçimdir. *Kendi-için*, kendini *beden* olarak da, *zihin* olarak da var edebilir. Arkadaşlarım bedenlerini doğayla bir olmanın aracı olarak var edebilirler, yorgunluklarıyla farklı ilişkiler kurabilirler. Benim de devam edebileceğimi söylemeleri hiçbir işe yaramaz. Şüphesiz devam edebilirim, ama 'olmamın' temel projesini değiştirerek (a.g.e., 498-502).

O halde Sartre için bir eylem sadece tek bir sebeple anlaşılabilir. Eylemin çeşitli anlam katmanları vardır. Yani dinlenme kararım iyi analiz edildiğinde benim temel projemi, dünyayla kurduğum ilişkiyi ortaya koyabilir. Başka türlü eylemde bulunabiliriz ancak kendimize ilişkin kökensel projemizde, seçimimizde, kendimizi var etme tarzımızda, dünyaya karşı tavrımızda bir değişiklik yaparak ancak başka türlü eyleyebiliriz. Ve bedensel varlığımız buna bir engel teşkil etmez.

c. İç Daralması ve Bunaltı

Peki, özgür olduğumuzun farkına nasıl varabiliriz? İnsan, özgürlüğünün bilincine *iç daralması* (*angoisse*) ile varır; ya da başka bir deyişle iç daralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir (a.g.e., 64). İç daralması ile kişi, geleceğinin farkına

varır. İç daralması, bir mümkün olanın benim için mümkün olarak kabul edilmesidir; yani bilincin kendi özünden sürekli hiçlik aracılığıyla koptuğunu veya gelecekte kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç daralması oluşur, içimizi daraltan şey gelecekteki olanaklar ve bu olanaklar karşısında takınacağımız tavrın salt bizim elimizde olduğunun bilincidir.

Peki, iç daralmasını bastırmayı ya da onun üstünü örtmeyi başarabiliyor muyuz? Apaçık bellidir ki, onu ortadan kaldıramayız, çünkü iç daralması tam da biziz. Ancak kendimizi aldatmaya da çalışabiliriz, seçimimizin sorumluluğunu çevremize, tanrıya ya da başkalarına yüklemeye ve özgürlüğümüzü reddetmeye çalışabiliriz. Oysa Sartre için kendini aldatma çabası tam da bilince götürür, çünkü ancak bilinçli bir varlık kendini aldatabilir. Bir tek insan varlığı kendini olumsuzlama tavrına sahiptir. Kendini olumsuzlaması, duygularını bastırması kişinin kendini aldatmasıdır. Kişi aslında hakikatin ne olduğunu bildiği halde bunu dışarıya farklı bir biçimde aktarmayı seçer. Ama bu, kişinin kendi kendine yalan söylemesi değildir, çünkü yalan başka bir kişinin varlığını gerektirir. Oysa kendini aldatma, özü gereği kişinin kendi bilinç birliğine işaret eder. Bu durumda yalan söylenen ile söyleyen aynı kişidir, o halde aldatan kişi kendini aldattığının bilincindedir. Bu nedenle, iç daralmasının bilinçten atılması ya da bilinçaltına bastırılması mümkün değildir, çünkü kendimizi aldatma çabamız tam da ortadan kaldırmayı istediğimiz hiçliği gerektirir ve her zaman ona gönderimde bulunur.

Sartre insanı özgürlüğe mahkûm etmiştir. İnsan, özü tanrısal zihinde önceden belirlenmiş bir varlık olarak yaratılmadığı için özgürlüğe mahkûmdur ve bütün yaptıklarından sorumludur. Genel ahlak kurallarının yokluğunda insan kendisi ve bütün insanlık için geçerli olacak kurallar koymak zorundadır. Tek başına bırakılan insan varlığı, varlığını kendisi seçecektir. Bu bir başına bırakılmışlık *bunaltı*yla birlikte yürür ve insanı eyleme sevk eder.

Varoluşçuluğun ilk işi, varlığının sorumluluğunu insanın omuzlarına yüklemektir. Sartre öznelcilikle sınırlı kaldığı eleştirisini reddeder. Çünkü ona göre insan sadece kendinden değil, bütün insanlardan sorumludur. İnsan kendini seçer, ancak kendini seçmesi bütün insanları da seçmesidir. Kişi kendi olmak istediği kişiyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Bizim kendi eylemlerimiz, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı doğurur. Olmak istediği şeyi seçmek, seçilen şeyin değerli olduğunu gösterir. Bu anlamda hiç kimsenin bilerek kötüyü seçmediğini belirten Sartre, iyi olduğu sanılan şeyin seçildiği ifade eder. Herkes için iyi olan bizim için de iyidir (*Varoluşçuluk*, 40-1). Bu bağlamda Sartre, öznelcilikten kurtulur ve tekil bireyle

sınırlı kalmayarak, bütün insanlar için seçimde bulunduğunu ifade eder. Bu, insanın sorumluluğunu daha da artırır. Çünkü seçim, sadece kişinin kendisi için değil, herkes için de geçerlidir. Ayrıca seçimler gerekçesiz, nedensiz veya keyfi değildir, herkesin seçimlerinin sorumluluğunu alması gerekir. Böylece Sartre tikel bir sorumluluk duygusundan tümel bir sorumluluk olgusuna yükselmektedir.

Eylemsizlik, yan geldimcilik, 'Ben yapmazsam elbet bir yapan çıkar! Benim yapamadığımı başkaları yapabilir!' diyen kimselerin davranışdır. Varoluşçuluk ise tam tersidir bunun: Çünkü o, 'ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır' der. Hatta daha da ileri gider, 'insan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendi yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin toplamında ibarettir' diye ekler (a.g.e., 56).

Sartre'a göre bireysel edimler bütün insanlığı bağlayıcı niteliktedir. Kişi kendisini seçerken, gerçekte "insan"ı seçtiğinin farkında olmalıdır. Sartre bu durumu *bunaltı* terimi ile anlatır. Yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişinin, o derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamayacağını belirten Sartre, bunun bir sıkıntı veya iç daralmasına yol açtığını ifade eder. Ona göre herkes bunu yaşar, ancak çoğunluk bunu maskeler ve seçimlerinin sadece kendilerini bağladığını düşünüp bundan kaçarlar. Kişinin bu noktada "herkes benim gibi yaparsa ne olur?" sorusuyla yüzleşmesi gereklidir. Sartre bunaltının insanı eyleme götüren şey olduğunu düşünmüştür. Bu iç sıkıntısını deneyimleyen kişinin kendini aldatmayı seçmediği takdirde eylemde bulunması kaçınılmazdır. Sartre için bunaltı, bizi eylemden ayıran bir perde değil, tersine bizi eylemle birleştiren, harekete geçiren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır (a.g.e., 45).

Buraya kadar anlatılanlar, Sartre'ın beden anlayışının bilinç analizine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Sartre detaylı bir beden analizi yapmasına ve bedenselliği vurgulamasına karşın, en başından itibaren bilinçli insan varlığını varsayar gibi görünmektedir. Artık, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde bedenin yerini inceleyerek, onun Husserl ve Sartre'dan ileri gidip gidemediğini tartışabiliriz.

III. BÖLÜM: MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN ANALİZİ

Önceki bölümlerde göstermeye çalışıldığı gibi Husserl ve Sartre'ın felsefelerinde bedenın yadsınamaz bir rolü vardır. Fakat Merleau-Ponty'nin felsefe tarihindeki ayrıcalığı, onun doğrudan bedenın fenomenolojisini gündeme getirmiş olmasıdır. *Davranışın Yapısı*'nda temelleri atılmaya başlanan ve *Algının Fenomenolojisi*'yle birlikte doruk noktasına ulaşan beden vurgusunun, Merleau-Ponty'nin yarım kalan son dönemindeki ten analizi bağlamında da sürekliliğini koruduğu görülür. Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi, ontolojik bir bağlama doğru evrilirken dahi, bedene felsefe tarihinde bir türlü tam olarak elde edemediği statüyü geri kazandırmaya adanmıştır. Geleneksel kabullerin aksine algılama sürecinde bedenın ayrıcalığına ve önceliğine vurgu yapan Merleau-Ponty, bedenın, dünyaya ilişkin deneyimimizin ilk koşulu olduğunu kanıtlamaya çalışır. Merleau-Ponty bu yeni beden kavrayışıyla geleneksel felsefenin ruh-beden, nesne-özne, görünüş-gerçeklik ve öz-varoluş ayrımlarının üstesinden gelecek ontolojik bir zemin yakalamıştır.

Doğal nedenselliğe veya transandantal bilince indirgenemeyen bedenın keşfi, doğanın bilince algılanan dünya formu altında görünmesini dışlamadan, bilincin doğanın içine girdiğini düşünmemize izin verir (Barbaras, 2001: 23). Refleksiyon felsefesi, dünyanın varlığından şüphe etmez, fakat varoluşun bizim için olan anlamını bulmak ister. Var olmanın özünü ve varlığın varoluşunun zorunlu koşullarını arayan bu felsefeler dünyanın varlığından şüphe etmediği ve onun bizim için olan anlamını aradığı için, refleksiyonun açıklığa kavuşturmak istediği şey, refleksiyona öncel hale gelir (Low, 2000: 16). Merleau-Ponty bu refleksiyona öncel varoluşu bedensel bir bilinçle betimleme çabasındadır. Sorun artık bilincin mi, dünyanın mı öncel oluşu değil; algılanan dünyanın, onu algılayan bilinçten koparılmadan, dünya ile ilişkinin kendisinin algının merkezine alınması meselesidir. Fenomenoloji dünyanın varlığının özneye öncel oluşunu, bir özne-nesne düalizmi çerçevesinde açıklamak yerine, öznenin özünün dünya-içindeki varlık olması olgusunda temellendirerek, insan ve dünya arasındaki ilişkiyi çok daha farklı bir bağlama oturtmaktadır.

Merleau-Ponty'nin algının fenomenolojisini yaparak felsefi düşünceye getirdiği yenilikleri ortaya koyabilmek amacıyla bu bölümümüzde öncelikle dünya ile bilinç arasındaki ilişkiyi incelemekle başlayacağız. Bu bağlamda davranıştan itibaren algı ve *algısal bilinci* analiz edeceğiz. Bu analiz bizi, Merleau-Ponty için çok önemli olan ve onun tüm düşünce hayatının alt yapısını oluşturduğunu asla aklımızdan çıkarmamız gereken *algısal inanç* kavramına götürecektir. Böylelikle algısal inançla birlikte

düşünmemiz gereken örtük *cogito* kavrayışına giriş yapmış olacağız. Bölümün ikinci kısmında algının, bedenle ilişkisini inceleyecek ve yaşayan bedenin çeşitli boyutlarını betimleyerek nesnel bedenden farkını ortaya koymaya çalışacağız. Bu noktada Merleau-Ponty'nin örtük *cogito* betimlemesinin, bedensel şema ve hayalet uzuv sendromu ile bedenin *anonimliği* düşüncesine doğru nasıl ustaca geliştirildiğini göreceğiz. Anonimlik fikri ise bizi çalışmamızın üçüncü kısmını oluşturan *ten* ontolojisine ulaştıracaktır. Böylelikle algı fenomenolojisinin, bir ten ontolojisine doğru evrilmesine şahit olacağız.

A. ALGILANAN DÜNYA VE ALGISAL BİLİNÇ İLİŞKİSİ

1. Davranış

Merleau-Ponty için davranışlar hem dışarıdan gözlemlenebilir olduğu hem de kişinin kendi bedeni tarafından gerçekleştirilmesi bakımından içeriden bizzat deneyimlendiği için bize algı ve beden ilişkisi hakkında önemli bir kavrayış sağlayacaktır. Öteki tarafından dışarıdan gözlemlenen davranışlar bu anlamda dışsal ve nesnel bir niteliğe, kişinin kendisi tarafından gerçekleştirildiği için de öznel ve içsel bir karaktere sahip olur. Merleau-Ponty davranışın yapısını şey-bilinç düalizmine düşmeden ortaya koymak ister. Çünkü Davranışın dışsallığı bir uyarıcıya verilen pasif ve otomatik bir tepki olmamakla birlikte, içselliği de sadece bilince indirgenemeyecek bir varoluşa gönderimde bulunur. Davranışın bir anlamı vardır ve bütün mesele bu anlamın madde ve zihin ayrımının ötesinde yer alan varlığını gösterebilmektir.

Algı, bir anlamın kavranılması olarak düşünüldüğünde ona paralel olarak davranışın bedenin dünyayla ilişkisi olarak psişik ve fiziksel ayrımının ötesinde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Merleau-Ponty davranışın yapısal analiziyle bilinç ve doğa arasındaki ilişkiye farklı bir açıdan bakmamızı sağlar. Davranış ne sadece bilince ait ne de maddeye indirgenebilecek bir olgudur. Davranışı fiziksel ya da psişik betimlemelerin tek yanlı bakışıyla kavramaya çalışmak, ruh ve bedenin birliğini gözden geçirerek bilinç ve beden etkileşimi sorunu yaratır.

Merleau-Ponty davranışın içsellik ve dışsallıktan oluşan ikili yapısını "form" ya da "yapı" kavramıyla analiz eder ve davranışın anlamının bütünselliğini, algının anlamlı bütünselliğine bağlar. Davranış, dünya içindeki varlığın kendini bir durum içine yerleştirebilme yetisine bağlı olarak ortaya çıkan bir yanıttır. Bedenli insan varlığı kendisini bir durum içinde bulur ve davranışlarıyla olaylara pasif bir tepki değil, fakat bir

karşılık verir. Merleau-Ponty form kavramını algılanmış bir anlamlandırma olarak düşünür.

Merleau-Ponty, organizmanın tepkisinin temel hareketlerden kurulmuş bir yapı olmadığını, aksine tepkinin, içsel birliğin vergisi olan bir jest olduğunu ifade eder (SC, 196). Organizmanın deneyimi, aktüel olarak tamamlanmış bazı hareketlerin kaydedilmesi veya sabitlemesi değil, fakat anlamdan başka bir ortak özelliği olmayan çeşitli tepkilerle belirli durumlara cevap verme yeteneğinin geliştirilmesidir. Bundan dolayı tepki sadece bir olaylar dizisi değildir, organizmanın verdiği tepkiler kendi içlerinde belirli bir anlaşılabilirlik taşırlar. Durum ve tepki, organizmaya uygun eylemin ifade edildiği yapıya ortak katılımlarıyla birbirlerine içten bağlıdırlar. Durum ve tepkinin, neden ve sonuç şeklinde birinin diğerinin ardından geldiği düşünülemez. Aksine bu, Merleau-Ponty için dairesel bir işlemin iki anıdır. Davranış bir "form" ise, onda içsel ve dışsal koşulların ayrı ayrı gösterilmesi söz konusu değildir (a.g.e, 197).

Bu açıdan baktığımızda artık davranışı sadece fizik dünyanın bir sonucu olarak düşünmek mümkün olmaz. Davranış salt fizyolojik ya da psişik bakışla sınırlandırılmayacak anlamlı bir bütündür. Davranışa hem fizyolojik hem de psişik ilişkiler aracılık eder. Merleau-Ponty psişik yapıların fiziksel formlara indirgenmesine neden olacak ve fiziksel formların son tahlilde tek başına var olduğu imasına yol açacak fizikalist bir davranış açıklamasından uzak durmak ister. Böyle bir açıklamada zihin ve yaşam, belirli fiziksel yapıları göstermek için kullanılan farklı kavramlar haline gelirken, bilinç de beyindeki bir şeye indirgenecektir. Fakat Merleau-Ponty form kavramıyla klasik davranışçılığın sorunlarından kaçmak için bize yeni bir çözüm sunar.

Gerçekte madde, yaşam ve zihin üç anlamlandırma (*signification*) düzeni olarak kavranmalıdır. Merleau-Ponty bunun, formların hangi anlamda fizik dünyada ve yaşayan bedende var olabileceğini hesaba katan bir form kavramına geri dönülerek yapılabileceğini ifade eder. Amacı, madde ve ide sentezinin bu formda bulunduğunu göstermektir (a.g.e., 206). Merleau-Ponty'ye göre "fiziksel veya organik birey ile çevresi arasındaki ilişkiler mekanik değil, fakat diyalektiktir" (a.g.e., 243). "Organizmanın tepkileri, yalnızca onların bedende ortaya çıkan kas hareketleri olarak değil, fakat belirli bir çevreye yöneltilmiş -mevcut ya da virtüel- eylemler olarak kavranırsa anlaşılır olacaktır" (a.g.e., 229). Organizmanın bir hedefe doğru yürüme veya bir tehlikeden kaçma davranışı bedendeki fiziksel süreçlerin bir sonucu değildir. İnsan davranışını, hayvan davranışlarından farklılaştırarak ortaya koyma çabasının temelinde de davranışın kendisinin anlamlı bir bütün olduğu varsayımı vardır. Empirist veya

rasyonalist teoriler bu anlamda gerçekte açıklamak istediği şeyi varsayarlar, çünkü hislerimizi bir hayvanın görünür davranışına yansıtmanız için zaten en başından bu davranışın kendisinin bize bir anlam ifade etmesi gerekir. Merleau-Ponty davranışın anlamlı yapısının fiziksel beden değil, fakat yaşayan bedenin incelenmesiyle kavranabileceğine işaret eder.

Yaşayan bedenin ya da "fenomenal beden" in algısı arzu, duygu ve hislerle birleşerek onlardan yaşamsal bir anlam alan (ya da bu zihinsel davranışların işareti olarak anlaşılabilir) görsel veya dokunsal duyuların yalnızca bedenin jestleri arasındaki benzerlik değildir. Örneğin bir çocuk gülümsemenin neşe anlamını kendi gülüşünü görmeden çok önce anlar. Fenomenal bedenin jestleri ve davranışları için bir anlamlandırmadır ve fenomenal beden en başından beri eylemlerin merkezidir. Davranış bir çevreye bir merkezden yayılır (a.g.e., 237).

Yapı ya da form kavramıyla Merleau-Ponty hem mekanizmin hem de erekçiliğin reddedilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. "Fiziksel", "vital" ve "psişik" boyutlar varlığın üç gücünü değil, fakat üç diyalektiği temsil eder. İnsanın fiziksel doğası, vital bir ilkenin emrinde değildir. Organizma, bir ideyi gerçekleştirmek üzere kurulmamıştır. Psişik, bedenin *içindeki* motor bir ilke değildir. Doğa dediğimiz şey, zaten doğanın bilincidir, yaşam dediğimiz şey de, zaten yaşamın bilincidir (a.g.e., 278).

Merleau-Ponty için form ya da yapıya işaret eden "Gestalt" teriminin derinliği, birbirinden ayrılmaz olan ide veya varoluşun katılımına, maddelerin bizim mevcudiyetimizde anlam kazanmaya başlamalarına gönderimde bulunmasındadır (a.g.e., 313). Davranışın yapısının betimlenmesi, onun fiziksel uyarıcı ve kas hareketlerine indirgenemeyeceğini gösterir. Bu anlamda davranış, kendinde (*en soi*) olarak var olmak bir yana, onu düşünen bilinç için bütünüyle anlamlıdır, fakat aynı zamanda ve karşılıklı olarak bilincin bakışının gözlerimizin önünde, ifadenin davranışı altında görünmesini, başka bir deyişle zihnin dünyaya gelmesini de sağlar (a.g.e., 316-7). *Gestalt*, Merleau-Ponty için dışsal bakış ile içsel bakış uzlaştırdığı ve nesnel bilgiyle öznel bilgiyi birleştirdiği için çok önemlidir. *Gestalt*; davranışın, anlamlı bir dünyaya yönelme olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin *Gestalt* kavramını algı sürecinde de sıkça kullanacak olması kaçınılmazdır.

Gestalt; parçaları, toplamına indirgenemeyen bütündür. Bu anlamda tesadüfen bir duyumsama ya da uzam-zamansal bir tekil değildir, aksine Merleau-Ponty'nin deyimiyile kendisini, uzam ve zamanı karıştıran (*enjamber*) takımyıldızıyla birleştirmeye hazırdır. Fakat buradan onun uzam-zamansız olduğu sonucu çıkmaz.

Gestalt, yalnızca nesnel bir zamanda olmaması anlamında kendinde olaylar zinciri olarak kavranan uzam ve zamandan kaçır. Fakat yine de belirli bir alanda zamanı sabitlediği için de aşkınlıktır. Merleau-Ponty öte yandan *Gestalt*'ı deneyimleyenin akıl değil, beden olduğunu belirtir. Burada elbette bedenin hangi anlamda kullanıldığını kavramak gerekir. Benim bedenim bir *Gestalt*'tır ve her *Gestalt*'la birlikte var olur. Bedenimin bir anlamı vardır, Merleau-Ponty ilerleyen bölümlerde bu anlamın ten olduğunu ifade edecektir. *Gestalt*, algılayan beden ile duyulur arasındaki ilişkiyi ima eder ve psikoloji onu bilince vererek büyük bir hata yapar (VI, 255-6). Merleau-Ponty algı deneyiminde *Gestalt*'ın bedenle ilişkisini vurgulayacak ve algılamının kendi içinde anlamla dolu olduğunu ifade edecektir.

Form ya da yapıya geri dönülmesi, hem ruh ve beden ayrımını hem de birliğini kavramayı sağlar. Şu ya da bu şekilde düalizm her zaman tekrar ortaya çıkacaktır. Çünkü açlık veya susuzluk gibi fizyolojik nedenler düşünmeyi ya da duyguları etkiler. Cinsel diyalektiğin tutkuda açığa çıktığını görmek mümkündür. Öte yandan yorgunluk ya da öz saygıdan dolayı kendimizi tutkudan yoksun bıraktığımız durumlar da vardır. Merleau-Ponty için bu düalite basit bir olgu değildir, ancak bu, onun tözsel olduğu anlamına da gelmez. O nedenle ruh ve beden kavramları rölativize edilmelidir. Etkileşim içindeki kimyasal bileşenler kütlesi olarak bedenden, yaşayan varlık ve onun biyolojik çevresinin diyalektiği olarak bedenden, sosyal özne ve onun grubu arasındaki diyalektik olarak bedenden söz edebiliriz, hatta tüm alışkanlıklarımız, benin her anı için kavranılmaz birer bedendir. Bu seviyelerin her biri öncekiyle ilişkisinde ruh, sonrakiyle ilişkisinde beden olacaktır. Merleau-Ponty için davranışın incelenmesi tüm bu bedenlerin özdeşliğini ortaya çıkarır (SC, 318-9). Bu nedenle davranış salt şey ya da bilinç değildir. Davranış, bir düşüncenin bedenle gerçekleştirilmesi anlamına gelmez. Başka bir deyişle davranışı gerçekleştiren ben saf bilinç değildir. Merleau-Ponty davranışın tanıklığında kişinin saf bir bilinç olmadığını ifade eder (a.g.e., 138). Kendimizi bilince indirgeyemeyiz, çünkü kendinin bilinci peşinen elde edilmemekte aksine vücuda gelmektedir, başka bir deyişle öz bilincin bir varoluş içerisinde gerçekleştirildiğini söylemek daha doğrudur (a.g.e., 238).

Organizmanın çevresiyle anlamlı ilişkisi, bir gerçeklikle ve bir aşkınlıkla ilişkidir ve kendisine saydam bir bilince veya bilme eylemine dayanmadığı, biyolojik tepkiler organizmadaki yapısal parçalara veya uyarıcının lokalize olmuş köklerine indirgenemeyeceği için mistik bir formdan ziyade vücut bulmuş bir form kavramına ihtiyaç vardır. Var olmayı insan ve cansız şey olarak ikiye ayırıp, insana yaşamsallığı affettiğimizde onun cansızla olan bağına görmemiz zorlaşır. Böyle bir ayrım insanı

somut dünyadan uzaklaştırmaktadır. İnsanda hem düzenleyici olan hem de onu aşan bir boyut vardır. Merleau-Ponty'ye göre biyolojik olanda hem somutluk hem de düzenleme söz konusudur. Yaratıcı ve düzenleyici aşma eylemi Merleau-Ponty için Sartre'daki gibi *kendi-içine* ait olan ayrı bir saf form değil, fakat vücut bulmuş somutluğa da ait olan bir formdur. Fizik ve biyolojik alt tabakalarda da düzenleme ve aşma eylemi olduğunu ifade eden Merleau-Ponty, davranışın alt türlerinden üstlere doğru çıkıldıkça yüksek türlerin, kendilerine bilinç veya form eklenmesiyle oluşmadığını belirtir. Zaten düzenlenmiş olan somut asla arkada bırakılmamıştır, bu nedenle yüksek türler form eklenmesiyle değil, somutun nasıl yeniden düzenlendiğinin görülmesiyle açıklanır. Form; şey de, ide de değildir. Form ancak somutun yeniden düzenlenmesiyle gerçek olur. Dolayısıyla Merleau-Ponty vücut bulmuş bir form kavramından söz eder. Yaşanmış algı sayıya, ölçüye, uzam ve nedenselliğe önceldir. Yine de yaşanmış algı sayesinde intersübjektif dünyayı kavrarız. Her algıda fiziksel olanın yapısal olarak yeniden düzenlenmesi söz konusudur. Davranış sadece fizik çevrenin bir fonksiyonu değildir, canlının tepki verdiği dışsal olaylar zaten yaşam sürecinin kendine has bir fonksiyonudur. İnsan, davranışlarıyla kendi çevresini kurar (a.g.e., 322).

Merleau-Ponty *Gestalt* psikolojisinin form/yapı kavramının anlamlı bütünsellik içeriminden ciddi anlamda etkilenmiştir, yine de davranışın yapısı bu holistik boyuttan çok, formun vücuda gelmişliğinde saklıdır. Merleau-Ponty, *Gestalt* psikologlarının bütüne yaptıkları vurguya vücut bulmuş formun yeniden düzenleme boyutunu ekler. İnsan davranışı, yeni davranışların somut yaratımıdır ve yenilerini yaratmak için yaratılmış yapıların ötesine geçme yetisidir. İnsan aktivitesi kullanılabilir nesnelere yaratır ve onları reddetme veya aşma anlamına sahiptir. Dünya veriler toplamı değildir. Yaşanan aktivite bilinen verilerden daha geniştir. Davranış önümdeki bir şey ya da bilinç değil, muğlâk bir yapıdır.

Doğal "şey", organizma, ötekilerin ve benim kendi davranışım sadece anlamı aracılığıyla var olur. Fakat bu anlam yine de Kantçı bir nesne olarak düşünülemez, onları kuran entelektüel yaşam yine de bir temsil değildir, onlara ulaşmamızı sağlayan "kavrama", bir tür idrak olamaz. Davranışın incelenmesi, varoluşu, dünya içinde olmayı, bir şeye temsili içinde sahip olmak yerine, bir mevcudiyetle sessiz ilişki olarak ortaya koyar (a.g.e., 339). *Gestalt*'ın, kendisi için var olduğu bilinç, entelektüel bilinç değil, algısal bir deneyimdir. Böylece, davranış kavramı bizi algısal bilince götürür. Algısal bilince dışarıdan yaklaştığımızda davranışları, içeriden yaklaştığımızda bedeni görürüz. Algısal bilinç hem dünyanın bilincidir hem de bu dünyada vücut bulur. Merleau-Ponty

nesne statüsünün, form ve madde, ruh ve beden ilişkilerinin, bilincin bireyselliği ve çeşitliliğinin nasıl bilinçte temellendiği sorularının yanıtını algısal bilinçte arar.

2. Algısal Bilinç

Merleau-Ponty geleneksel bilinç-beden düalizmine yol açan terminolojide farklılık yaparak bilinci, algısal bilinç olarak ele alır. Mutlak, kurucu, saf bir bilinçten söz etmek yerine 'algısal bilinç' kavramını kullanan filozof, böylece algılama sürecinde beden rolüne dikkat çekerek bilincin algısal doğasının bedenle kaçınılmaz ilişkisini vurgular. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve bir şeyin bilinci ya da algısı olmak için bilincin bir bedende vücut bulması ve algılananlara yönelmesi gerekir. Bu nedenle algının hem beden ve bilinçle hem de algılanan dünyayla olan ilişkisi ortaya konulmalıdır. Bilincin salt içsellikle, bedenin ise sadece dışsallıkla ilişkili olduğunu düşünmek Merleau-Ponty açısından mümkün değildir. Bilinç, bedenin işlevi olması itibarıyla içseldir, fakat dış dünyaya da bağlıdır, çünkü dış dünya ancak bilinçle bilinebilir.

Merleau-Ponty, algısal bilinç kavramıyla Husserlci bir transandantal bilinç idealizminden kaçınarak bilincin her zaman bu dünyanın bilinci olmasına rağmen, yine de bu dünyanın içinde yer almak zorunda oluşunu betimlemeye çalışır. Bu nedenle bilincin algısalılığı, onun bedenle ve dünyayla ilişkisinin incelenmesini zorunlu hale getirir. Böylelikle bilinç, Merleau-Ponty'nin terminolojisinde artık refleksif, kendisine saydam ve mutlak bir bilinç değil, dünyadan soyutlanamayan algısal bilinçtir. Algım, algılanan şeylerin var oluşuna dair konuşlandırıcı olmayan ve pre-refleksif bir bilince gönderimde bulunur ve bu bilinç, bilimin anladığı anlamda bir bilinç olmasa da, yine de kendine has bir yaşamsal işleyişi vardır.

Algının Fenomenolojisi tüm bilginin algının açtığı ufuklar içinde gerçekleştiğini, başka bir deyişle tüm bilincin algıda ortaya konan şeye bağlı olduğunu söyleyerek bilinci algısal bilince eşitler (PP, 240). "Tüm bilinç bir ölçüde algısal bilinçtir" (a.g.e., 452). Merleau-Ponty öz bilinç de dâhil olmak üzere tüm bilincin algısal olduğunu ifade eder (AÖ, 44). Bunun anlamı bilincin, öz bilinç olmak için dahi dünyaya bağlı olmak zorunda olduğudur. Algı, her ne kadar benim bedenime bağlı olsa da, zaten ben bakmadan önce de orada var olan bir dünyaya bakışımı yönelttiğim için benim dışımdaki dünyaya da bağlıdır. Bu nedenle algı, ben ve dünya arasındaki ilişki olarak ortaya çıkar. Merleau-Ponty algının benim bakışıma olan bağlılığını idealizme, dış

dünyaya olan bağlılığını ise realizme düşmeden betimlemek için bilinçten algısal bilinç olarak söz eder. Bütün mesele, ancak dünya içinde vücut bularak var olan bilincin, nasıl olup da bu dünyanın bilinci olduğunu betimlemektir. İlerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi Merleau-Ponty'nin son dönemindeki ten ontolojisi ile bedeninin anonimliğine yaptığı vurgu, onun idealizm ve realizmin ötesine geçerek, algının hem bana hem de algılanan dünyaya bağlı oluşunu betimlemesine olanak sağlayacaktır.

Algılanan varoluş, ideal varoluşa benzetilemez. Form ve madde arasındaki klasik ayırım algıya uygulanamaz, algılayan özne ideal yasasına sahip olduğu duyusal maddeyi yorumlayan, açığa çıkaran ve onu düzene sokan bir bilinç değildir. Merleau-Ponty'ye göre madde, forma gebedir yani her zaman formuyla yüklüdür. Başka bir deyişle her algı belirli bir ufukta ve dünyada yer alır. Bunların her ikisi de açıkça bizim tarafımızdan bilinip ortaya konmaktan çok, bizim için pratik olarak zaten mevcuttur. Algılayan özne ile dünya arasındaki organik türdeki ilişki içkinlik ve aşkınlık arasındaki çelişkiyi ilke olarak içerir. Düşüncenin kesinliği algının kesinliğini temellendirmez, ancak bize bir momentten diğerine geçmeyi gösteren ve zamanın birliğini veren algı deneyimi olarak algının kesinliğine dayanır. Bu anlamda, kendimizin bilinci dahil her bilinç, algısal bilinçtir. Algılanan dünya her türlü akılsallık, değer ve varoluş tarafından varsayılan zemin olacaktır. Böylesi bir kavrayış ne akılsallığı ne de mutlak olanı ortadan kaldırır. Aksine onları yeryüzüne indirmeye çalışır (a.g.e., 43-4).

Merleau-Ponty sorgulanması gerekenin algısal bilinç olduğunu ifade ettikten sonra nesne statüsünün, form ve madde, ruh ve beden ilişkilerinin ve bilincin bireyselliği ile çeşitliliğinin algısal bilinçte nasıl temellendiğini sorar. Algıladığım şeyle, şeyin kendisini basitçe özdeşleştiremem. Nesnenin gerçek rengi bir tek benim için bilinebilirdir. Ötekilerin algıladığının benimkiyle aynı olup olmadığını asla bilemem. İntersübjektif karşılaşmalarımız, algılanan dünyanın sadece düşünülür yapısıyla ilgilidir. Öte yandan başka bir gözlemcinin bu rengi ifade etmek için benimle aynı sözcüğü kullandığını garanti edebilir, benim kırmızı olarak nitelendireceğim başka nesnelere için onun da aynı sözcüğü kullanmasını beklerim. Ancak ötekinin renk skalası benimkinden farklı olabilir. Buradan algının, bilgi gibi bireysel bir bilinç olduğu ve genel olmadığı sonucunu çıkarmak zorunda kalırız (SC, 320). Ancak algısal deneyim, algısal bilincin bize algılanan dünyayı sadece bireysel olarak değil, belirli bir anonimlik formu altında verdiğini de göstermektedir. Merleau-Ponty intersübjektivite betimlemelerinde buna açıklık getirecektir.

İçinde yaşadığım duyuşsal kütle, onu tanımaya çalışmadan bir alan dilimine baktığımda, bilincimin sözsüz biçimde yöneldiği "bu", sözel ifade ve mantıksal açıklamaya temel olsa bile, bir anlam ya da ide değildir. Algılanan şeyi sandalye veya ağaç olarak tanıdığımda veya adlandırdığımda zaten uçup giden gerçekliğin deneyimi için onu bir kavram altında sınıflandırırım. "Bu" kelimesini dile getirdiğimde zaten yaşanmış deneyimin özünü yaşanmış ve tekil varoluş ile ilişkilendiririm. Fakat bu ifade ya da refleksiyon eylemleri anlamdan ayrılamayacak olan kökensel bir metne işaret eder. Duyulur bir bütünde bulduğum anlam, zaten onun doğasında vardır. Bir üçgen "gördüğümde", bu üçgeni belirli duyuşsal verilerle ilgisinde kavradığımı söylediğimde deneyimim çok zayıf biçimde betimlenmiş olacaktır. Şimdi ve burada bu üçgeni böyle kavrarım, oysa kavramsallaştırma, onu bana anlamı ve özellikleri Descartes'ın dediği gibi onu algılıyor oluşuma hiçbir şey borçlu olmayan sonsuz bir varlık olarak verir. Bu, sadece şeyi olduğu gibi ortaya çıkaran algı meselesi değildir, o aynı zamanda benim bireysel bilincimin içeriği haline de gelir. Belirli bir tarzdaki form, aynı zamanda psikolojik bireyin bir parçasını oluşturur ya da onunla ilgilidir. Bu gönderim, tam da anlamında içerilir, çünkü bana kendisini şimdi ve burada sunan bu ya da şu şeyin formudur. Çünkü alğının bana verdiği bu karşılaşma, şeyin kendi doğası değildir, aksine benim yaşamımın bir perdesidir. Eğer iki özne ahşap bir küpün karşısında yan yana durarak ona bakıyorlarsa, küpün bütüncül yapısı ikisi için de aynıdır. Bu, intersübjektif bir gerçektir. Ancak iki özne de küpün aynı tarafını görmezler (a.g.e., 321).

Algısal bilinç her zaman algıladığı şeyle birlikte vardır. Algısal bilinci, realizmin yaptığı gibi dünyadan ayırmak mümkün değildir. Kökensel bir deneyim biçimi olarak algıya geri dönmek, algılanan dünyaya geri dönmektir.

a. Algılanan Dünya

Algılanan dünya, nesne gibi nedensellik yasalarına göre değil, algısal alanın ve organizasyonunun yasalarına göre vardır. Merleau-Ponty'ye göre algılanan dünya nesne-varlık ve özne-varlık, iç-dış, zihinsel-maddi gibi antinomilerin ötesindedir (VI, 40). Algısal bilincin algılanan dünyadan ayrılamazlığı, dünyanın nesnel varlığının ötesinde yaşamsal boyutuna işaret eder. Bu nedenle Merleau-Ponty için dünya realizmin dünyası değil, içinde yaşayarak benim anlamlandırmalarımla var ettiğim yaşam-dünyasıdır. Dünyam, algısal alanıma dâhil olan anlamlı şeyler ve insanlarla, anılarım,

düşlerim ve beklentilerimle birlikte zenginleştiği gibi, onların hayatımdan çıkmasıyla da fakirleşir.

Merleau-Ponty algılayan özneyi dünyadan koparmaya karşıdır, algılanan dünya zihinden bağımsız bir geçeklik olarak düşünülemez. Algılanan dünyada nesnelere kendi başlarına durmazlar, her zaman insanla ve çevrelerindeki diğer nesnelere ilişkilerinde belirli bir nitelik kazanırlar. Algılanan dünya, onu algılayan insandan ve fenomenal alan içinde bir bütünlük oluşturduğu öteki şeylerden asla soyutlanamaz.

Nesne dünyasına farklı duyu organlarımıza sunulan niteliklerin düşünce ile bir araya getirilmiş bütüncül bir sistem olarak bakma eğilimimiz vardır. Oysa Merleau-Ponty için nesnelere niteliklerini duyu organlarına göre kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Örneğin evde kullanılan bir halının rengi, onu algılayan özne için sadece fiziksel bir renk düzleminde kalmaz ve iç karartıcı ya da iç açıcı gibi duyguları da çevresine yayar. Bir nitelik ona duygusal bir anlam yükleyen insan deneyimi içinde ancak başka niteliklerle ilişkili olabilir. Deneyim alanımızdaki pek çok nesne bedenimizde uyandırdıkları tepkilerden soyutlandıklarında anlamlarını yitirirler. Merleau-Ponty bunu bal örneğiyle betimler:

Aheste bir sıvıdır bal; belli bir kıvamı vardır, ele gelir, ama tutulur tutulmaz da parmakların arasından sinsice sıyrılır, ne yapıp edip kendine geri döner. Kendisine bir biçim verilir verilmez dağılmakla kalmaz, onu tutmak isteyen eline yapışarak rolleri tersine çevirir. Canlı el, bulgularan el, daha demin nesnesine egemen olduğunu sanırken, şimdi balın çekim alanına girmiştir, kendi dışındaki varlığa bulanmıştır (AD, 26).

Balın kıvamı gibi bir nitelik ancak bedenli öznenin, o niteliği taşıdığı düşünülen nesneyle kurduğu diyalog yoluyla anlaşılabilir, Merleau-Ponty için eğer bir niteliğin bir tanımı varsa, o insani bir tanım olmak zorundadır. Nitelikler her zaman onu deneyimleyen bedene işaret ederler. Bu anlamda bal sadece yenilir bir nesne olarak tat duyusuna hitap etmekle kalmaz, aynı zamanda dünyanın bedenime ve bana yönelik belli bir tavrı haline de gelir.

Şeyler, karşılarında düşünüp taşınacağımız yalın ve tarafsız nesnelere değildir, her biri bizim için bir tutumu simgeler, bizde olumlu ya da olumsuz tepkiler uyandırır. Bizi çevreleyen nesnelere, tercih ettiğimiz renklerden, dolaştığımız yerlerden zevkimiz, kişiliğimiz, dünyaya karşı tavrımız okunmaktadır. Bu anlamda nesnelere ilişkimiz mesafeli değildir. Her nesne bedenimize ve yaşamımıza seslenir, insan özelliklerine bürünür (uysal, tatlı, düşmanca olur, bize karşı koyar) tersi de geçerlidir, bu nesnelere sevdiğimiz ya da nefret ettiğimiz davranışların simgeleri gibi yaşarlar içimizde. İnsan şeylere yatırım yapar, şeyler de insana. Merleau-Ponty bu

örnekle algının, egemen bir zihnin, nesnesiyle mesafeli bir tahakküm ilişkisi olmadığını ortaya koymak ister. Descartes'ın balmumu çözümlemesinde olduğu gibi kendimizi şeylerden ayrı saf bir zekâ, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesnelere olarak görmemizi engelleyen şey Merleau-Ponty için, algılanan dünyayla algılayan özne arasındaki baş döndürücü içli dışlı olma durumudur. O halde algılanan dünya ile aramızda sınırları çok daha muğlak olan bir ilişki vardır (a.g.e., 30-3).

Peki, mevcut olmayan şeylerin ya da mevcut olup da şu anda görünmeyen boyutların varlığını nasıl açıklarız? Şu anda görüş alanımızda olmayan, arkamızda kalan ya da dünyanın başka bir ülkesinde olan nesnelere varlıkları hakkında nasıl konuşabilir, bunları algılanan dünyanın neresine yerleştirebiliriz?

Tasarlanan şey önümde olmadığına göre aktüel olarak onu algılamam söz konusu değildir. Ancak uzamda yer değiştirirsem onu görebilirim. O halde bu görünmeyen yüzlerin yer değiştirirsem zorunlu olarak ortaya çıkabilecek algılar olarak, nesnenin yasası gereği benim tarafımdan öngörülüklerini mi söyleyeceğiz? Örneğin geometrinin küp hakkında verdiği tanımları bilen biri olarak bir küpe baktığımda, onun çevresinde döndüğümde, bana sunacağı algıları öngörebilirim. Bu varsayımda görünmeyen yüz, algının gelişimine ait belirli bir yasanın sonucu olarak bilinecektir. Ancak algının kendisine başvurduğumda onu bu şekilde yorumlayamam. Çünkü bu çözümlene şöyle ifade edilebilir: Lambanın bir arka yüze, küpün de başka bir yüze sahip olduğu *doğrudur*. Oysa bu "doğrudur" ifadesi, bana geometrinin yaptığı gibi doğruluklar değil, mevcudiyetler sunan algıda verilmiş şeye karşılık gelmez. Görünmeyen yüz benim tarafımdan mevcut olarak kavranır ve ben, lambanın arka yüzünün "sorunun çözümü mevcuttur" dediğim anlamda var olduğunu ileri süremem. Gizli olan yüz kendi tarzında mevcuttur. Benim yakınımdadır. Bu yüzden, nesnelere görünmeyen taraflarının ne yalnızca olası algılar olduğunu ne de bir tür çözümlenmenin ya da geometrik muhakemenin zorunlu sonuçları olduklarını söyleyebilirim. Nesnenin görünür yüzleri ile birlikte görünür olmayan yüzlerini de sunan, hali hazırda verili olandan edimsel olarak verili olmayana götüren bu sentez, nesnenin bütünlüğünü özgürce ortaya koyan entelektüel bir sentez değil, daha çok pratik bir sentezdir. Lambaya dokunabilirim, üstelik yalnızca bana dönük olan yüzüne değil, diğer yanına da dokunabilmem için elimi uzatmam yeterlidir (AÖ, 46-7).

Merleau-Ponty o halde, algılanan dünyanın sadece kendisini algılayan insana bağlı olduğunu ifade etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda aktüel olarak algılanmayan boyutlara da bağlı olduğuna işaret eder. Her algıda, nesnenin algılanmasını sağlayan,

fakat kendisi aktüel olarak algılanmayan boyutlar söz konusudur. Algıda parçaların toplamından fazla olan bir bütünsellik vardır. Algı, belirli bir anlamlandırmadır. Algılanan şeye zaten belirli bir anlam yükleyerek bakan, onu algılayan insandır. Bu nedenle algı bir *Gestalt*'tır.

Algıda bütün parçaları önceler, parçaların ya da duyuların bir toplamına dönüştürülemez. Bu bütün yine de ideal bir bütün değildir. Keşfedilen bir anlam vardır ve bu kavramsal bir anlam da değildir. Kavramsal olsaydı onu duysal verilerden nasıl çıkarsadığımız sorusu problemli kalır ve duysal ile kavramsal arasına bir aracı koymamız gerekirdi, onlar arasına da başka araçlar ve bu, kısır bir döngüsellğe düşmek anlamına gelirdi. Oysa anlam ve işaretler arasında, form ve algı maddesi arasında başından beri bir ilişki vardır ve algı maddesi "formla yüklüdür" (a.g.e., 48). 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 ikircikli bir bağ ortaya çıkar (AD, 36). Algılanan dünya ne realizmin ne de idealizmin dünyasıdır.

b. Algı

Merleau-Ponty algının ontolojik ve epistemolojik olarak insan deneyiminin ilk unsuru olduğunu iddia eder. Felsefi veya bilimsel her türlü görüşün ortaya çıkmasının koşulu algıdır. Algısal bilinç, bedenden ayrı düşünülemez. Bu nedenle Merleau-Ponty'ye göre algı salt bilişsel bir aktivite olmadığı gibi, sadece fiziksel bedenin belirli duyu organları ile elde edilen veriler toplamı da değildir. Ona göre algı bir bütün olarak algısal bilincin vücuda geldiği bedene aittir. İlerleyen bölümlerde ifade edeceğimiz gibi Merleau-Ponty için bu beden, geleneksel felsefenin anladığı fiziksel beden değil, Husserl'den hatırladığımız canlı Bedendir (*leib*).

Algıda şimdi sahip olduğum şey, şeyin temsili değil, kendisidir. Şey, benim bakışımın ucundadır. Ötekinin bedenine ilişkin bilimin bana öğretebileceği hiçbir şeyi varsaymaksızın, önümdeki masanın gözlerim ve bedenimle tekil bir ilişki kurduğunu kabul etmek zorundayımdır. Ancak hareket alanım içindeyse onu görebilirim, üzerinde bedenimin ön kısmının gölgesi vardır, altında yanaklarımın belirsiz hatları vardır, her ikisi de sınırlı olarak görünürdür ve masayı saklama yetisine sahiptir, dünyanın görüsünün (*vision*) kendisi, sanki dünyanın belirli bir noktasından oluşturulmuş gibidir

(VI, 21). Bedenimin bakış açısını değiştirme olanağı, 'görme aleti' ve 'bakış açısı' olması sayesinde gözlerimin önündeki nesnenin ona yaklaştığımda da aynı kalması garanti altına alınır. Bir dakika önce uzaktan gördüğümü nesne ile şimdi yakından gördüğüm aynı nesnedir. Burada algısal açıklığı garanti eden ve sürdüren, benim bedenimin algısal yaşamıdır. Bedenimle dışsal şeyler arasındaki ilişkiler, bilme ilişkisi olmaktan öte, her nesne kavrayışında önceden varsayılır ve öncelikle dünyaya açık olmayı sağlayan da bu yaşamdır. Şeyin kendisini gördüğüme dair inancım algısal keşfin *sonucu* değildir, aksine "şeyin kendisini" bana veren zaten bu inancımdır (a.g.e., 58-9). Merleau-Ponty bunu *algısal inanç* olarak adlandıracak ve açıkça söylemese de tüm felsefi yaşantısı boyunca aslında bu inancın ontolojik boyutunun peşinde koşacaktır.

Doğal şeylerle karşılaşmamız algı sayesinde gerçekleşir. Algı, duyuşal işlemleri açıklayan basit bir başka duyuşal işlem değil, dünyayla kökensel karşılaşmanın bir arketipidir (PP, 208). Algının, bir yandan şeylerin olduğu yere ulaşması, bir yandan da bedende ortaya çıkması Merleau-Ponty açısından bir paradoks değildir. Çünkü algı, vücut bulmuştur ve insan bedeni, diğer nesnelere gibi dünyanın içinde yer alır yine de onlara erişimi vardır. Bu bağlamda insan bedeni, diğer şeylerden farklı olduğu ve onlara erişimi olduğu için, nesnelere de ayrıdır. Fakat bu ayrılık bizi şeylerden koparmak yerine onların tam da kendilerine taşır (a.g.e., 16).

Nesnel düşünce, algının öznesinin farkında değildir. Çünkü kendisini hazır dünyayla birlikte, mümkün her olayın çevresi olarak verir ve algıya da bu olaylardan biri gibi yaklaşır. Dünyanın geçmişine, fizik dünyaya, 'uyarıcıya', organizmaya inanıyorsak bunu sebebi, algısal bir alanımızın varlığı, dünyayla temasta bir yüzeyimizin olmasıdır, dünyanın içinde daimi bir kökümüzün bulunması ve tıpkı dalgaların sahildeki barakayı kuşatması gibi, dünyanın da özneliği kuşatmasıdır. Tüm bilgi, algının açtığı ufuk içinde yerini bulur. Algıyı, dünyadaki olgulardan biri olarak tanımlamak imkânsızdır, çünkü dünya resmi içinde kendi boşluğumuzu asla dolduramayız (a.g.e., 251). "Algı, dünyanın bilimi değildir, bir eylem ya da kasıtlı bir konum alma da değildir. Algı, tüm eylemler tarafından varsayılan ve tüm eylemlerin kendisi üzerinden özgürleştiği temel dayanaktır" (a.g.e., 11).

Algıya nesne gibi yaklaşmamamızın nedeni, ona bir öznenin işlemi olarak bakmamızı da engeller. Üzerine açıldığı dünya, ufukların muğlak alanı ve mesafeler, eğer nesnel dünyanın alanı olmayacaksa, onların bilinç olguları veya tinsel eylemler alanına ait olmaları gerektiği varsayılır. Oysa psikolojik veya transandantal içkinlik, ufku ya da mesafeyi nesnel düşünceden daha iyi açıklayamaz. İster içebakışta kendine

verilsin, ister kurucu bir bilincin algısı olsun, algı kendine ilişkin bilgi olmalıdır. Yani üzerinde açılacağı bir dünya olmadan bilinç, ufukların ve mesafelerin üzerine taşınamaz (VI, 41).

Algımız görsel, dokunsal ya da işitsel verilerin bir toplamı değildir, tüm varlığımızla bütüncül bir biçimde algılar ve şeyin ona özgü yapısını kavrarız, tek bir defada bütün duyularımıza konuşan varlığın eşsiz tarzını duyarız. Bir nesnenin rengini, nesnenin yapıldığı maddeye gönderimde bulunmadan tanımlayamayız. Şekilden, rengi ayırmak mümkün değildir. Algıyı, yani belirli bir anlamı, belirli duyusal işaretlere yüklemek imkânsızdır. Çünkü bu işaretlerin doğrudan duyulur dokusu, işaret ettiği nesneye gönderimde bulunmadan anlaşılabilir. Belirli değişmez özellikleri nesneye yüklememiz, değişen aydınlatma koşulları altında olsa bile, aklın nesnenin gerçek rengini türetmesi değil, çevreye hâkim olan ışığın, aydınlatma olarak eylemde bulunması ve doğrudan nesneye gerçek rengini vermesidir. Nesnelere ve aydınlatma belirli bir istikrarı olan bir sistem oluştururlar. Merleau-Ponty'e göre bunu akıl yoluyla değil, alanın konfigürasyonu yoluyla anlarız. Bizler algılama eylemi içinde dünyayı düşünmeyiz: Dünya kendisini bizim önümüzde organize eder (SN, 63-5).

Merleau-Ponty *Gestalt* teorisinden, algının entelektüel bir işlem olmadığı ve belirli bir iç düzene sahip olmayan bir madde ile entelektüel bir formu algı içinde birbirinden ayırt etmenin olanaksız olduğu sonucunu alır. Form, duyusal bilginin kendisinde zaten mevcuttur (AÖ, 11). Bir nesneyi görmek, görsel bir alan içinde ona sahip olmak veya ona odaklanmaktır. "Nesneye odaklandığımda, onu sabitlediğimde kendimi onun içine demirlerim" (PP, 95). Öznel duyumculuk karşısında Merleau-Ponty algıdaki ilişkiselliği vurgular. *Gestalt* teorisi, figür-zemin ilişkisine dikkat çekerek niteliklerin görünenden daha fazla anlam içerdiğini ifade eder. Merleau-Ponty'e göre her günkü deneyimimiz içinde salt duyumun ya da düşünümün ayırt edilmesi ve algıdan koparılması mümkün değildir. En ilkel olgusal deneyimde bile karşımıza çıkan şey, mutlak terimler değil, fakat ilişkilerdir. Örneğin homojen bir zemin üzerinde yer alan beyaz bir nokta, zeminden daha dirençli ve daha yoğundur. Figürün sınırları her ne kadar zemine bağlı olsa ve ona eklense de, ona ait değildir. Bu ilkel algı her zaman için anlamla yüklüdür. Algısal bir şey, her zaman başka bir şeyin ortasındadır ve bir 'alan'ın parçasını oluşturur. Bu alan içinde bizim verdiğimiz anlamlar doğrultusunda figür-zemin ilişkisi belirlenir ve nesnelere arasından bazıları ön plana çıkarken, diğerleri arka planda kalır. Bu nedenle saf izlenimi ya da duyumu keşfetmek, deneyimin bir basamağı olarak kavramak mümkün değildir. İzlenimden söz edilmesinin nedeni Merleau-Ponty'e göre algılanan şeyin, algılamanın kendisi ile karıştırılmasıdır. Oysa

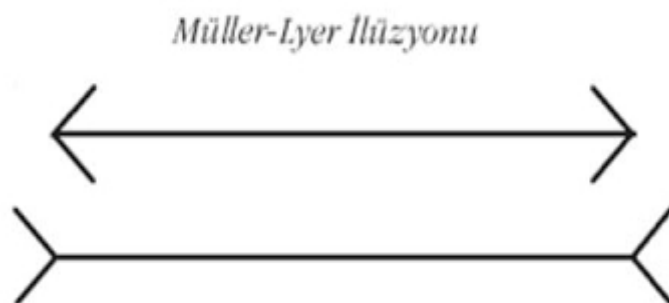
algının soyutlanabilen bir verisini kavramak mümkün değildir. Kırmızı ve yeşil, duyum değil, duyumsanandır. Nitelikler bilincin bir ögesi olarak değil, nesnenin özelliği olarak karşımıza çıkarlar. Örneğin halının üzerinde yer alan kırmızı bir nokta, yanındaki gölge sayesinde kırmızıdır, onun niteliği ışık oyunları ile ilişkisinde ortaya çıkar. Bunun anlamı; algının, mekansal bir konfigürasyon sistemi içinde, algısal bir alanda ve her zaman belirli ilişkiler sayesinde gerçekleştiğidir. Bu nedenle saf duyum yoktur, eğer öyle olsaydı, Merleau-Ponty'ye göre asla duyumsamak mümkün olmazdı. O halde algıyı, algılanan şeyden ayırmak ve sadece bilince atfetmek doğru değildir (a.g.e., 26-7).

Merleau-Ponty için algının duyum, izlenim ya da duyu verisi gibi belirli anlari veya basamakları yoktur, algı bütünlüklü bir yapıdır ve her zaman belirli ilişkilerin kavranmasını içerir. Bu da, bedenin sadece bazı uzuvları aracılığıyla mümkün olmayan, bütünlüklü bir bedensel kavrayışla gerçekleşen bir durumdur.

Duyumun nesnel bir betimlemesini yapmak demek, arkasında saklı olan fiziksel uyarıcıları ortaya çıkarmak demek değildir. Duyumun fizyolojik bir tanımı yoktur. Duyu deneyimi en az doğma, büyüme ve nefes alma kadar hayati bir süreçtir. Duyum her zaman anlamla yüklüdür ve daha karmaşık algılardan sadece derece olarak ayrılabilir (a.g.e., 31-2).

Nesneyi net görmek için etrafındakileri bulanık görürüz. Çünkü nesneyi daha iyi görebilmek için etrafındakileri tıpkı uykudaymışlar gibi askıda bırakmak gerekir. Başka bir ifadeyle, figürde kazanılanın, zeminde kaybedilmesi zorunludur. Çünkü nesneye bakmak, kendini ona doğru zorlamaktır. Nesnelerin bir sistemi vardır. Bu sistem içinde birinin görünmesi için, ötekilerin gizlenmesi gerekir. Yani nesnenin içsel ufku, çevresindeki diğer nesnelere ufuk haline gelmeden, nesne haline gelemez (a.g.e., 96).

Merleau-Ponty nesnel duyumculuk karşısında *Müller-Lyer* örneğini kullanarak algının çok yönlü ve muğlâk bir anlamı olabileceğini göstermek ister. Algı her zaman bir *Gestalt* olarak anlamlıdır ve algısal alana aittir. Her algı bir zemin üzerindeki figürün algılanmasıdır. Deneyim bize hep apaçık şeyler vermez, algı çok anlamlı ya da muğlâk olabilir. *Müller-Lyer* örneğinde bize verilen iki çizginin birbirine eşit olup olmadıklarını algılamamız beklenir.



Geometrik olarak bu iki çizgi gerçekte birbirine eşit olduğu halde alttaki çizginin üsttekenden daha uzun olduğunu düşünme eğiliminde oluruz. Çizgiler ya eşit olacak ya da eşit olmayacaktır. Bu iki seçenekten birini seçmek zorunda olduğumuz varsayılır. Ancak Merleau-Ponty için algısal deneyimde bu iki çizgi ne birbirine eşittir ne de değildir. Her biri kendi özel bağlamında ele alınmıştır ve belirlenmesine gerek yoktur (a.g.e., 12). Merleau-Ponty belirlenmemiş olanın da pozitif bir nitelik olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Nitelik muğlâk veya çok anlamlı olsa da, onun bir anlamı vardır. Ön planda olan her zaman için bu anlamdır.

Nitelikleri belirleme çabası algı dünyasını nesnelleştirme ve bilimin dünyasına uydurma çabasıdır. Bilim, deneyimin belirli veya belirlenebilir olmasını ister. Bu da yaşam-dünyasının gerçekliğinin silinmesine neden olur. Oysa algılanan dünya çift anlamlı, muğlâk ve açık fenomenlerin dünyasıdır. O nedenle algının incelenmesi her zaman için yaşam-dünyasının incelenmesine gönderimde bulunur. Buradaki mesele bu iki çizginin eşit olup olmaması değil, muğlâk olmalarıdır. "Belirlenmiş niteliklere dayanan duyumculuk önümüze saf ve mutlak nesnelere koyar" (a.g.e., 18). Algı, sadece algı eksikliği olarak düşünülemez bazı boşluklar ve muğlâklıklar içerir. Belirli niteliklerin bilgisinden yola çıkan duyum teorisi, belirsizlik ve muğlâklıklardan temizlenmiş, mutlak, saf ve ideal bilgi temaları verir. Ancak gerçek bilgi böyle değildir (a.g.e., 34). "Algı, ilkel bir fonksiyon değil, bir anlamdır" (a.g.e., 35). Algının çok anlamlı veya muğlâk olması şüphesiz Merleau-Ponty için bedeninin de çok anlamlı ve muğlâk bir yapıda olmasının zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* boyunca bedeninin çeşitli yapılarını incelemektedir.

Öznel ya da nesnel duyumculuğun hatası, algılayan öznenin yönelimselliğini gözden kaçırmalarıdır. Bu bağlamda duyumculuk için bu iki çizgi ya eşit olacaktır ya da olmayacaktır. Anlam, algılayan öznenin zaten bir yorumla nesneye bakmasıyla oluşur. Anlam bir zemin üzerinde bir figürün algılanmasıdır. Paradoksal resimler bize figür-zemin ilişkisinin, öznenin anlam yüklü bakışıyla oluştuğuna dair iyi bir örnektir. Aynı resme bakan iki kişinin farklı figürlere odaklanabilmeleri paradoksaldir. Yanımızdaki diğer öznenin gördüğü nesneyi görmek için kendimizi zorlamamız gerekir. Algımızı ve bedensel varoluşumuzu farklılaştırarak ancak az önce göremediğimiz diğer figürü görebilmemiz mümkündür. Bu da, ona daha farklı bir anlamla yönelmekten başka bir şey değildir.

Merleau-Ponty davranışçılığın uyarıcı tepki anlayışını da reddeder. Davranışçılığa göre duyular, bizden bağımsız kendi başına var olan bir dünyadan gelen mesajları alır. Algı da, bu mesajların alınması sonucunda oluşur. Dolayısıyla bilinç sadece bir etkiye tepki verir. Oysa Merleau-Ponty'ye göre algı, bağlamdan koparılamaz. Algı, bir davranıştır. Davranış etki ve tepki arasındaki mekanik sürece indirgenemez ve parçalara ayıramayacak bir bütündür. Algılanan nesneyi öncelikle bizim için ifade ettiği anlamla kavrarız (Direk, 2003: 24). Bu da anlamın nesnel dünyada değil, nesnellik öncesi alanda olduğunu gösterir. Algılananın anlamını dünyada oluşumuz, dünyadaki durumlara nasıl angaje olduğumuz belirler. Bu nedenle algıda bütün, parçalardan önce gelir. Duyumlardan önce bütüncül anlam zaten oradadır. Merleau-Ponty bu bütünü, algının anlam ufku olarak adlandırır. Algısal alanın bütünselliğinde nesneyi önceleyen içkin bir düzen vardır ve algıda belirsizden, belirli olana geçiş bu içkin düzen uyarınca olur. Bu içkin düzen olmadan hiçbir duyum bir başka duyuma bağlanamaz. O halde Merleau-Ponty herhangi bir izlenimin önceden algıladığım bir şeyi çağrıştırması için zaten öncelikle anlaşılmalı olması gerektiğini ifade ederek çağrışımıcılığı da eleştirir (a.g.e., 26-7).

Görme (*vision*) iki tarafı olan bir eylemdir. Şimdi gördüğüm bu nesnenin detaylarını, bir kaç dakika sonra gördüğümde, onu ilk bakışımın hatırasıyla bu detayları karşılaştırarak tanımlamam. Bir filmde kamera oyuncunun eline ya da kül tablasına yaklaştırıldığında bize gösterilenin oyuncunun eli ya da kül tablası olduğunu hatırlayabiliriz, ancak aktüel olarak bunları birbirleriyle özdeşleştiremeyiz. Bunun sebebi ekranın ufkunun olmamasıdır. Oysa gerçekte bakışımı bir alana yönelttiğimde bu alan hayata gelir ve açılır, öteki nesnelere ise çevreye doğru geri çekilir ve uyur hale gelirler, ancak yine de orada olmayı bırakmazlar. Nesneyi garanti altına alan, bu ufuktur. Hiçbir tahmin ya da anı bunu üstlenemez. Sadece olası bir sentezi verebilirler ancak algı, onu aktüel olarak verir. Nesne-ufuk yapısı ya da perspektif, nesneyi görmeme engel değildir. Zaten perspektif sayesinde nesnelere birbirlerinden ayırt edilebilir ve kendilerini gösterirler. Görmek, kendilerini bize gösteren varlıkların evrenine girmektir. Kendilerini göstermelerinin yolu zaten benim veya birbirlerinin arkasına saklanmalarıdır. Bir nesneye bakmak, onun içinde yaşamaktır ve yaşadığı bu yerden şeylerin kendisine verdiği açıdan onları kavramaktır. Her nesne diğerlerinin aynasıdır (*PP*, 96). Bu nedenle anıların algıda rolü yoktur. "Algı, hatırlama ya da çağrışım değildir" (a.g.e., 42). "Anıların yansıtılmasıyla algıyı oluşturmak imkânsızdır" (a.g.e., 45).

Görme alanımızın sınırları bir çerçevenin sınırları gibi değildir, çünkü görme alanı kendisine baktığımız bir nesne değil, bakmamızı sağlayan ufuktur. Bu nedenle görme alanını betimlemek çok da kolay değildir. Görme alanımızın dışında kalan nesnelere ise basit bir şekilde algısal olarak onlara kayıtsız kaldığımız anlamına gelmez. Arkamızda kalan şeylerin görsel mevcudiyeti olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü arkamızı döndüğümüzde görebileceğimiz bir şey olarak nesnenin hala algısal bir bulunuş türü vardır. Bu nedenle algısal alan belirli bir zaman diliminde duyu organlarımızı etkileyen nesnelere eşitlenemez. Duyumun fizyolojik bir tanımını yapmak mümkün değildir. Başımızı çevirerek gözlerimizi hareket ettirerek, ayağa kalkarak veya öne eğilerek nesneyi veya durumu, dünyayı “en iyi şekilde kavrayacak” biçimde bedenimizi düzenleriz. Nesnelere odaklanırız ve çevremiz tutarlı ve organize edilmiş bir şekilde bizde izlenim bırakır. Çevremiz böylece bize anlamlı gelir, ancak bu şekilde şeyleri tanırsınız ve onlar arasında bir çağrışım yapabilirsiniz. Bir izlenim başka bir izlenime ancak sadece zaten geçmiş bir deneyimin ışığında kavrandıysa yol açabilir (Carman&Hansen, 2006: 54-57).

Algıdaki içkin düzeni yönelimsellikle anlamak gerekir. Yönelimsellik bir anlam verme ve bir angaje olmadır. Merleau-Ponty yönelimselliği bedene de taşır. Dünya zaten yönelimlerimizden dokunmuş bir bütündür, bu yüzden algı tek tek duyuların bağlanmasından önce içkin bir düzenin öne çıkışını içerir. Nesnel dünya önyargısıyla algının içgüdüsel ve duygusal varoluşun zemini olduğu unutulur. Kurulu bir dünyadan yola çıkarak algının yapısını kavramak mümkün değildir. Örneğin bir elmanın kırmızı olduğunu görmenin, görme organı üzerinde oluşan bir etki yoluyla zihinde beliren bir izlenime sahip olmakla başladığını iddia edemeyiz. Çünkü algıda retinada izlenimlerin toplamından daha fazla bir şey bulunur. Entelektüalizm bu fazlalığı yargı ile açıklamaya çalışır. İki gözün iki nesne üretmemesini, zihninin iki görüntüden tek bir imge oluşturmasına bağlamak hatalıdır. Algı yargılama değildir, çünkü algıda her türlü yargıdan önce duyumsanır olana içkin olan bir anlamın yakalanması söz konusudur (PP, 43-4). "Nesnel ilişkilerin altında algısal bir sentaks kendi kurallarına göre eklenmiş olarak bulunur" (a.g.e., 45-6).

Merleau-Ponty klasik psikolojinin beden farklı uzuvlarının verileri arasındaki ilişkiyi görebildiğini, ancak bu birliğin bir kurma (*construction*) süreci olduğunu düşünerek, bunu zekâ ya da belleğe attığını söyler. Descartes, *Meditasyonlar*'da; “caddede bana doğru gelen insanların olduğunu görüyorum” ifadesini dile getirdiğimizde tam olarak gördüğümüz şeyin gerçekte ne olduğunu sormuştur. Ona göre tüm gördüğümüz sadece paltolar ve şapkalardır, onların içlerinde insan yerine

oyuncak bebekler de olabilirdi. Ancak yine de gördüğümüz şeyin insan olduğunu söyleriz, çünkü Descartes'a göre gözlerimizle gördüğümüzü düşündüğümüz şey, aklımızın muhakemesi yoluyla edindiğimiz şeydir. Nesnelere görmediğimiz zamanlarda da onların var olmaya devam ettiklerini söyleriz. Gerçekten görmesek, hatta sadece düşünsek bile onları var kılan bizim yargımızdır. Bu nedenle bir bakışta aslında 6 yüzeyini ve 12 kenarını göremememize rağmen bir küp gördüğümüzü söyleyebiliriz. Tüm gördüğümüz sadece bir perspektiftir. Gizil yüzeyler kendilerini bizden saklarlar. Klasik psikoloji, Descartesçı iddiayı temel alarak geometrik bir şekil olarak küpü görmesek bile düşündüğümüzü söyler. Bu yaklaşım görsel veriyi akıl yetisiyle birleştirir. Oysa Merleau-Ponty'e göre eğer yine de küpten söz edebiliyorsak bunun nedeni, Descartes'ın iddia ettiği gibi aklımızın bu görünüşleri bir araya getirmesi değildir. *Gestalt* teorisi ise bu noktada çok daha farklı bir yaklaşım benimser. Bu teori ışığında Merleau-Ponty duyum kavramını tamamen reddederek, işaretler ile onların anlamları arasında, başka bir deyişle duyumsanan ile yargılanan arasında bir ayrım yapmamamız gerektiğini ifade eder (SN, 63-4). Descartes'ın ünlü bal mumu örneğiyle de yargıya vurgu yaptığını hatırlarız. Eritilen balmumu duyularımıza artık ilk gördüğümüz şekilde görünmediği halde, yargı ile balmumunun akli yapısına ulaşırız. Bunun anlamı, duyu verilerinin kesin bilgiye ulaşmak için yargı gücüyle desteklenmesi gerektiğidir. Oysa Merleau-Ponty için eğer bir yargıda bulunuyorsak bu, zaten algıladığımız içindir.

Entelektüalizmin algıyı dikkat ile açıklama çabası da hatalıdır. Bu anlayışa göre özne eğer dikkat ederse, nesnenin nesnel konfigürasyonunu açığa çıkarır ve bu konfigürasyonun bilgisinin deneyden değil, zihinden geldiğini görür. Ancak bir nesneyi görmek demek, zaten çoktan ona belirli bir yorumla bakmak demektir (Direk 2003: 29-33). Dikkat imgenin çağrışımı değil, belirlenmemiş bir ufkun belirlenmesini sağlayan yeni bir nesnenin inşa edilmesidir. Belirli olmayandan, belirliye bu geçiş "geçiş sentezidir", bilinç yeni bir anlamın birliğinde yeniden kurulur. Algı tüm eylemlerin zeminindeki kökensel ve ilksel temeldir. Empirizm ve entelektüalizm algıyı epistemolojik bir sorun olarak formüle ederek ortak bir hatayı paylaşırlar (Şan, 2015: 77).

Merleau-Ponty için saf duyumdan hareketle duyumsamak mümkün değildir. Duyumun varlığına tanıklık eden, bilinç değil, fakat önyargıdır. 'Görmenin', 'duymanın', 'duyumsamanın' ne olduğunu kesin olarak bildiğimizi düşünürüz, çünkü bunca zamandır algı bize görülen ve duyulan nesnelere vermektedir. Bunu analiz etmeye çalışırken bu nesnelere bilince geçiririz. Başka bir deyişle, nesnedeki şeylerin bilinçte olduklarını düşünürüz. Böylece algıyı, algılanan şeyin dışında tutarız. Fakat algılanan

şeylere sadece algı yoluyla ulaşılabilirdi için hiçbir şey elde edemeyiz. Biz dünyanın içindeyiz ve dünyanın bilincine ulaşmak için dünyadan çıkamayız (PP, 27).

Duyumlar, 'duyulur nitelikler' durum ya da niteliğe (*quale*) indirgenemez. Çünkü, canlı bir anlamla sarılmışlardır (a.g.e., 254). Rengin, bedeni nasıl etkilediği değil; bedenin renk gibi nitelikleri nasıl yaşadığı araştırılmalıdır. Duyumun öznesi, nitelikleri not eden bir düşünür, niteliklerin etkilediği veya değiştirdiği hareketsiz bir çevre değildir, bu, içine doğduğumuz bir güçtür. Belirli bir varoluşsal çevre ile senkronize haldedir. Duyumsayan ve duyulur arasındaki ilişkiyi Merleau-Ponty uykuya dalmadan öncesi ile uyuma arasındaki ilişkiye benzetir. Uyku, uyuma taklidinden sonra gelir. Uyumak için derin ve yavaşça nefes alır, gözlerimizi kapatır ve hareketsiz yatarız. Sonrasında ise gerçekten uyuruz. Bir dakika önce istemli olarak yapılan solunum ritmi, şimdi tam da varlığımız haline gelir. Bu ana kadar bir anlam olarak yöneldiğim ve hedeflediğim uyku, şimdi birden konumum halini alır. Aynı şekilde bir duyumun bekleyişi içinde ona kulak veririm, bakarım ve birden bire duyulur, kulağımın ya da bakışımın sahibi olur. Ve böylece bedenimin bir kısmını, hatta tamamını bu kırmızı ya da mavi olarak bilinen uzamın doldurulmasına teslim ederim. Aynı şekilde duyulur da sadece motor ve canlı bir anlama sahip değildir, fakat uzamda bir noktadan bize önerilen dünya içinde olma tarzıdır. Duyulur nesne, bedenimiz üzerinde eylemde bulunur (a.g.e., 256).

Duyum yönelimseldir, çünkü duyulur içinde belirli bir varoluş ritmi bulurum. Nitelikler, çevrelerine belirli bir varoluş kipi saçıyorsa bunun nedeni, duyumsayan öznenin onları nesne olarak konumlandırmaması, fakat onlarla sempatik bir ilişki içine girmesi, onları kendisine mal etmesi ve onlarda kendi anlık yasasını bulmasıdır. Duyumsayan ve duyulur arasındaki ilişki dışsal terimlerin karşılıklı ilişkisi değildir. Duyumsama; duyulur olanın, duyumsayana hücum etmesi olarak düşünülemez. Rengin temelini oluşturan şey, benim bedenimdir (a.g.e., 258). Nesnenin formunun altında yatan benim elim hareketidir. Bu; birinin eylediği, diğerinin bu eyleme maruz kaldığı ve birinin, diğerine anlam verdiği bir durum değildir. Elim veya bakışım onu keşfedene ve bedenim onunla senkronize olana kadar duyulur, muğlak bir işaretir (a.g.e., 259).

Duyumu genel bir varoluş kipi, zaten fizik dünyanın içinde olan bedenden taşan, ancak nedeni ben olmadığım bir varlık olarak deneyimlerim. Duyum tamamlanmamış olduğu için *anonimdir*. Dokunan ve gören kişi tam anlamıyla ben olamam, çünkü görülür ve dokunulur dünyalar, bütünlük içinde değildir. Bir nesne gördüğümde her zaman, onun, o anda görmekte olduğumdan başka türlü de olduğunu, sadece görülür anlamda değil, dokunma ve duyma anlamında da daha fazlası olduğunu hissederim.

Bu nedenle göz ve el, algıyı netleştiren hareketleri tahmin etme yetisine sahiptir. Bir ön bilgi onlara istemsiz görünüş verir. Özetlersek her duyum belirli bir alana aittir. Görsel bir anlama sahip olmam demek, konumum nedeniyle görülür varlıkların sistemine erişebilmem demektir. Benim çabam olmadan, doğanın bir armağanı olarak ilksel bir anlaşmayla benim bakışıma sunulurlar. Bundan çıkan sonuç Merleau-Ponty'ye göre, görmenin *kişi-öncesi* olduğudur. Görme aynı zamanda da sınırlıdır, çünkü baktığının çevresinde görünmeyen, hatta görünmez olan şeylerin ufku vardır. Görme, belirli bir alana bağlanan düşüncedir (a.g.e., 261). Burada nedensel düşünce ve refleksiyon yoktur. Bu, bir bütün olarak ele alındığında refleksiyonun üzerine güç uygulayan bir gerçektir. Kurucu bir işlem yapmadan bir anlam (*sens*) keşfederim. Oysa entelektüalizm için anlam yerine bilinç vardır (a.g.e., 262). Görmenin kişi-öncesi yapısı, onun pre-refleksif olduğu anlamına gelir. Merleau-Ponty bu pre-refleksif yaşamın neliğinin peşindedir.

Merleau-Ponty eğer dolaysız bilincin bana söylediğine bağlı kalırsam, önümde gördüğüm, üzerinde yazı yazdığım masanın, içinde olduğum, duvarları beni çevreleyen odanın, bahçe, sokak, şehir ve en nihayetinde tüm bir uzamsal ufuğumun, bana onlara ilişkin algımın nedenleri- bende izlerini bırakan ve geçişli bir eylem tarafından kendilerine dair imge üreten- olarak görünmeyeceğini belirtir. Daha ziyade algım, nesnelere oldukları yerde ifşa eden ışık demeti gibidir; onların, o ana kadar gizli olan varlıklarını bana gösterir. Onları ister benim, ister bir başkasının algıladığını düşünüyüm, bakışın onlara konduğunu ve onlara bir mesafeden ulaştığını hissederim, bakışa işaret eden Latince *lumina* sözcüğü bunu iyi bir şekilde ifade eder. Şüphesiz, bu masaya ilişkin mevcut deneyiminin tamamlanmamış olduğunu bilirim. Bana sadece renk, şekil ve büyüklük gibi bazı boyutlarını gösterir. Başka bir ışık altında, başka bir yerden baktığımda tüm bunların daha farklı olacağını ve masanın, şu an sahip olduğu belirlemelere indirgenemeyeceğini bilirim. Fakat dolaysız bilinçte bilgimin bu perspektifsel özelliği, rastlantısal olarak veya bedenimin varlığına ve ona uygun bakış açısına göreli bir eksiklik olarak kavranmaz. Profiller aracılığıyla edinilen bilgi, nesnenin mümkün tüm boyutlarını bir defada kavrayan gerçek bilginin bir bozulması olarak düşünülemez. Perspektifler bana şeylerin öznel bir deformasyonu olarak değil, aksine nesnelere özellikleri, hatta özsel özelliği olarak görünür. Tam da bu nedenle algılanan nesne kendisinde gizli ve tüketilemez bir zenginlik taşır. Bu sayede “şeydir”. O halde, ilksel bilgiyi sadece nesnelere perspektifsel bir projeksiyonu verebilir (SC, 281-2).

Algının perspektifseliği olmadan iki özne duyuşsal içeriklerin ötesinde var olan küpü algıladıklarının farkında olmazlardı. Eğer küpün bütün boyutları tek bir seferde

bilinseydi, kendisini adım adım incelemeye veren bir şeyle uğraşmıyor olmaz, zihnimin sahip olacağı bir ideyle uğraşmıyor olurdu. Aktüel olarak algılamadığım nesnelerin var olduğunu düşünürken yaptığım şey de budur. Onların var olmaya devam ettiklerini kabul ederek, uygun bir şekilde konumlanmış psiko-fizik öznenin şu ya da bu duyulur boyutu görebildiğini kastedirim. Belirli bir açıdan gerçekleştirilmeyen ve bize küpün bütün kenarlarını bir defada verebilecek bir görüş çelişkilidir. Çünkü hepsinin görünebilmesi için ahşap küpün kenarları şeffaf olmalıdır, yani onların ahşap küpün kenarları olmayı bırakmaları gerekir. Ve eğer küpün altı kenarı şeffaf olsaydı, onu küp değil de, kare olarak görürdük. Bu nedenle Bergsoncu nesneyle özdeş saf algı fikri Merleau-Ponty açısından tutarsızdır. Kenarların, nesnenin tümüyle ilişkisi, işaretin anlamla sahip olduğu türden mantıksal bir ilişki değildir: Sandalyenin kenarları onun "işareti" değil, fakat öncelikle kenarlarıdır (a.g.e., 322-3).

Ne bilinç halleri serisi ne de düşüncenin mantıksal organizasyonu algıyı açıklayabilir. Bir küp, gördüğüm şey değildir çünkü sadece üç kenarını görürüm. Ama ardışık görünüşleri birbirine eklediğim bir yargı da değildir. Şeylerin doğrudan deneyimine hakkını vermek için aynı anda hem empirizme karşıt olarak onların duyulur görünüşlerinden öte olduklarını hem de entelektüalizme karşıt olarak yargı düzenindeki birlikler olmadığını, görünüşleriyle vücut bulduklarını söylemek gerekir. Naif deneyimde "şeyler", *perspektifsel varlıklar* olarak verilir. Şeylerin özü, kendilerini tamamlanmamış olarak vermektir. Ancak bu mantıksal bir meditasyon konusu değildir, çünkü şeylerin tensel gerçekliklerine girerek perspektifsel görünüşünü kavrarım, onun mümkün boyutlardan sadece biri olduğunu ve şeyin kendisinin bunu aştığını bilirim. Bu aşkınlık yine de benim bilgime açıktır ve şeyin tanımı tam da budur, naif bilinç tam da buna yönelir. Bilinç, şeylerde yaşar. Hiçbir şey algıya, bizde nedensel bir eylem tarafından kendisinden ayrı temsiller üreten bir evren fikrinden daha yabancı değildir. Bedenin algıdaki aracılığı genellikle benden kaçır, ilgimi çeken olaylara şahitlik ettiğimde, göz kapağının kırpmalarının sahneye yedirdiği algısal molaların güçlükle farkında olurum. Ama yine de gözlerimi kapatarak görüşümü sonlandırabileceğimi bilirim, gözlerim aracılığıyla gördüğüm şeyi görmeyebilirim. Bu bilgi, baktığımda şeylerin kendilerini gördüğüme olan inancıma zarar vermez. Bunun sebebi, kendi bedenim ve organlarımın yönelimlerinin temeli ya da aracı olması, ancak yine de "fizyolojik gerçeklikler" olarak kavranmamasıdır. Beden, dışsal şeylerin var olduğu gibi ruh için *vardır*. Hiçbir durumda ikisi arasında nedensel bir ilişki yoktur. İnsanın birliği henüz bozulmamıştır. İnsan henüz bir makine olmamıştır. Ve ruh henüz *kendi-için* (*pour soi*) olarak tanımlanmamıştır. Naif bilinç, ruhta beden hareketlerinin nedenini

görmez, ya da bir kaptanın geminin içinde olması gibi ruhu bedenine içine koymaz. Bu düşünce tarzı dolaysız deneyime değil, felsefeye aittir (a.g.e., 284-6). Perspektifsel boyutların şeyle ilişkisi, doğada var olan herhangi bir ilişkiye indirgenemez. Realizmin güçlüğü, bu orijinal ilişkiyi nedensel bir ilişkiye dönüştürmeye ve algıyı doğaya entegre etmeye çalışmasındadır. Şeyin bilince mevcudiyeti, şeyin, beden ve algılayan özne üzerindeki gerçek bir işlemi haline getirilince, algının betimsel içeriğini yeniden kurmak mümkün olmaz (a.g.e., 293). Şeyin, profilleri aracılığıyla görüldüğü fikri, bu orijinal yapı, bazı gerçek fizyolojik veya psikolojik süreçler tarafından “açıklanabilir” değildir. Bir mesafeden nesneyi *gördüğümde belirli bir boyutun zihinsel imgesini* düşünmem. Perspektifsel boyutu içinde ve onun tarafından daimi bir şeyi kavrarım. Fenomenal nesne bir düzlem üzerine yayılmaz, bu ideal gönderim, bu muğlak organizasyon tarzı betimlenebilir, anlaşılabilir, ancak psiko-fizyolojik ilke yardımıyla açıklanamazdır (a.g.e., 294-5).

Algının her zaman perspektiflerin toplamını aşan bir anlam içermesi algıda içkinlik ile aşkınlık paradoksunun olmasına neden olur. Algıda algılanan, algılayana yabancı olmadığı için içkinlik, her zaman verili olanın ötesini barındırdığı için de aşkınlık vardır. Yine de bu iki öge çelişik değildir (AÖ, 50). Algıda zaten orada olan bir dışsala açılırım. Yine de algı benim algımdır. Hem bizden bağımsız hem de bize bağlıdır. Sıradan deneyimde bu bir çelişki değilken, felsefi olarak incelemeye çalışılınca çelişki ortaya çıkar. Kartezyen özne-nesne ayırımına düşülmesinin sebebi de budur. Böylece öznel olan algının nasıl nesnel dünyayı verebildiği sorusu doğar. Oysa algıyı anlamak için onu özne ile nesne arasındaki bir ilişki olarak düşünmemek gerekir (Direk, 2003: 19).

c. Algısal Sentez

Algının, görünüşlerin perspektifliliğini aştığını söylemiştik. Merleau-Ponty burada algının ufuksal yapısına dikkat çeker. Mümkün ufuklar benim için her zaman algımdadır. Algıda hep daha fazlasının olmasının sağlayan da bu ufuklardır. Yine de bu ufuklar benim için rasyonel çıkarımla kavranır olamazlar. Algıda bu ufuklar arasında bir tür sentez gerçekleşir. Ancak Merleau-Ponty bunun entelektüel bir sentez olmadığını düşünür. Entelektüel bir sentez, nesneyi ancak olası ya da zorunlu olarak kavrar. Oysa algıda olası ya da zorunlu dünyayı değil, gerçek dünyayı deneyimleriz. Her manzara diğerine geçer ve bu onların benim bedenimi etkileme, benim bedenimle onlara katılma tarzıma göre anlam kazanır. Belirli bir bakış açısından onlara baktığım için geçiş

sentezi benim bedenim tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda algı, verilerine anlam veren entelektüel bir sentez değil, bedensel bir geçiş sentezidir.

Merleau-Ponty geçiş sentezinden ufuk sentezi olarak da söz eder. Elimi oraya uzatabildiğim için lambanın görünmeyen yüzünü kestirebilirim, görünmeyen yüz bana "başka bir yerden görünür" şekilde hem mevcut hem de yakın olarak belirir. Nesnenin deforme olarak belirmesi onun, benim durduğum yerden belirmesinin bedelidir. Bu bir rastlantı değildir. Nesne zaten ancak bu bedelle gerçek olabilir. Algısal sentez o halde nesnelere yalnızca verili olan yüzleri hem sınırlandırabilecek hem de onları aşabilecek olan özne tarafından gerçekleştirilir. Bu özne benim bedenimdir. Algılanan şey, zekânın sahip olduğu ideal bir birlik değil, söz konusu nesneyi betimleyen belirli bir tarza uygun olarak kesişen sonsuz sayıdaki görüş perspektiflerinin ufkuna açık bir bütünlüktür. O halde algı bir paradokstur ve algılanan şeyin kendisi de paradoksaldır (AÖ, 49). Nesne sadece bir kimsenin onu fark etmesiyle var olur. Bir anlığına dahi olsa kendinde bir nesneyi hayal edemem. "Her algı, benim mevcudiyetimi varsayar" (a.g.e., 50).

Masanın üzerinde duran lambaya baktığımda ona sadece görülebilir nitelikleri atfetmem (olduğum yerden görebildiğim nitelikleri) fakat aynı zamanda bacanın, şöminenin, duvarların görebildiklerini de atfederim. Lambanın arka kısmı, onun şömineye gösterdiği yüzünden başkası değildir. Bir nesneyi, nesnelere bir sistem ya da bir dünya oluşturdukları için görebilirim. Her bir nesne, çevresindeki diğer nesnelere gizli taraflarının izleyicisi olarak davrandığı için görülebilirdir. Bu gizli tarafları, onun sürekliliğinin garantörü şeklinde davrandığı için onları görebilirim. Nesne, bir dünya içinde ötekilerle birlikte var olduğu için görünürdür, çünkü her bir nesne, diğer nesnelere onu gördüğü kadardır. O halde Merleau-Ponty'ye göre, Leibniz'in nesnenin hiçbir yerden görülemediğini ileri süren formülü değiştirilmelidir, çünkü aksine nesne her yerden görünendir. Uzamsal perspektif için söylenenler, zamansal perspektif için de geçerlidir. Bir evi "sürem" (*duration*) belirli bir noktadan gördüğüm doğrudur. Ancak dün gördüğüm ev ile şimdi gördüğüm ev aynıdır, bir çocuğun yaşlı bir adama dönüştüğünde gördüğü aynı evdir, yaşlandığı ve değiştiği açıktır, ancak her zaman bugünkü gibi kalacaktır. Hatta yarın yıkılacak olsa dahi. Zamanın her anı, ötekileri tanıklığa çağırır. Her şimdi, diğerlerini çağırarak noktasal anlara dayanır. Böylece nesne her zaman, her açıdan görüldüğü gibi görülür. Geçmiş zaman, bütünüyle şimdi içinde toplanır ve kavranır. Gelecek için de bu geçerlidir. Geleceğin de yakın ufkuları vardır. Geçmişimde geleceğin ufku vardır ve onu çevreler. Bu nedenle aktüel şimdilerde, bu geçmişin geleceği olarak görülür. Yakın gelecekte de onu çevreleyecek olan geçmişin ufku vardır. O halde aktüel şimdilerde, o geleceğin geçmişi de. Geçmiş ve geleceğe

yönelim sayesinde şimdiki, olgusal bir şimdi olmaz ve sürenin akışıyla bozulmaz. Nesnel zaman içinde sabitlenmiş ve tanımlanmış bir nokta haline gelmez (PP, 97).

Benim insani bakışım, nesnenin tüm yüzlerine ufuklar aracılığıyla açık olmasına rağmen asla bir yüzünden fazlasına yerleşemez. Zaman ve dilin aracılığı olmaksızın nesnenin önceki görünüşleriyle veya başka insanlara görünen taraflarıyla karşılaşamayız. Eğer kendi bakışım içinde diğer tarafları kavrarsam, evin her köşesini keşfederim ve betimlerim, hala nesneye ilişkin belirsiz bakışlar kümesine ve sadece harmonik olan bir kümeye sahibimdir. Ancak çeşitliliği içindeki nesneye sahip değilimdir. Aynı şekilde şimdiki, gelecek ve geçmiş içinde resmedilse de, bu sadece yönelim içinde onlara sahip olduğum anlamına gelir. Hatta geçmişimin şu anki bilinci, geçmişimi gizler. Yeniden ele geçirdiğim geçmiş, gerçek geçmiş değildir, fakat şimdi gördüğüm geçmiştir. Onu değiştirmiş olabilirim. Aynı şekilde gelecekte de, şu anki deneyimim hakkında yanlış bir fikrim olabilir. O halde ufukların sentezi varsayımsal bir sentezdir, sadece nesnenin yakın çevresinde kesinlik ve tamlık içinde çalışır. Uzak çevreyi ise elimde tutamam, nesnelere ya da anıları ayırt edemem. Bu, kesin bir tanıklık sağlayamayan *anonim* bir ufuktur ve nesneyi algısal deneyim içinde tamamlanmamış ve açık olarak bırakır. Bu açıklık yoluyla nesnenin sağlamlığı kaybolur. Eğer mutlak bir nesne olacaksa, katı bir varoluş (birlikte-var olma) içine sıkıştırılmış sonsuz sayıda farklı perspektiften oluşmalıdır. Tek bir görme eylemi içinde olan bir sürü gözün altındaymış gibi verilmelidir. Evin sınırsız tavanının kalınlığına yayılan çatlakları, su boruları ve zemini vardır. Onları asla göremeyiz ancak ev, görebildiğimiz pencereleriyle birlikte onlara da sahiptir. Eve ilişkin mevcut algımızı unutmamız gerekir. Onu her zaman anılarımızın nesnelere karşılaştırabilir ve şaşırabiliriz, çünkü zaman içinde değişmişlerdir. Yine de geçmişte doğru olan bir şeye inanırız, kendi anımızı, dünyanın geniş Anısına dayandırırız. İşte bu Anı içinde ev, o gün nasılsa öyledir ve evin şimdiki varlığını garanti altına alan da budur. Nesne bir şekilde ele alınmayı ister. Onda gizli bir şey yoktur. Bütünüyle kendisini gösterir ve parçaları, bakışımız onun bir yerinden başka bir yerine kaçarken birlikte var olurlar. Şimdiki geçmişini, geleceği de şimdiki bozmaz (a.g.e., 98).

O halde nesnenin konumlanması, yabancı bir varlık tarafından durdurulan aktüel deneyimimizin ötesine geçmemizi sağlar. Tüm algının, bir şeyin algısı olmasını sağlayan deneyimin bu "ekstaz"ıdır. Ekstaz, öznenin dünyayla ilişkisinde aktif aşkınlığı anlamına gelir. Varlığa takıntılı bir şekilde ve perspektifi unutarak deneyime nesne gibi yaklaşırım ve onu, nesnelere arasındaki ilişkiden türetirim. Dünya üzerine bakışım olan 'bedenimi' dünyadaki nesnelere biri sanırım. Algıladığım perspektifi retinaya düşen

nesnelerin projeksiyonuyla ürettiğini düşünürüm. Aynı şekilde kendi algısal tarihimin, nesnel dünyayla ilişkilerim sonucu olduğunu sanırım. Zamana bakışım olan şimdi, ötekiler içindeki bir an haline gelir. Sürem, evrensel zamanın soyut bir parçasına, bir refleksiyona dönüşür. Bedenim de nesnel uzamın bir kipi haline gelir. Bedenime, zamana, mekana ve dünyaya artık sadece ide olarak gönderimde bulunurum (a.g.e., 99). Böylece Kierkegaard'un "nesnel düşünce" dediği şey ortaya çıkar ve deneyimle ilişkimiz kesilir (a.g.e., 100).

Algıda eylemin kendisi, algının yöneldiği şeyden ayrılmaz. Algılama ve algılanan aynı varoluş tarzına zorunlulukla sahiptir. Çünkü algılama, sahip olduğu bilinçten, başka bir deyişle şeye ulaşmasından ayrılmaz. "Algı her türlü teorik düşünceden önce bir varlığın algısıdır" (a.g.e., 433). Algı, beni açık bir dünyaya fırlatır, ancak bunu sadece kendisini ve beni aşarak yapabilir. Bu nedenle algısal sentez tamamlanmış değildir, bana gerçekliği risk altında verir. Şeyin algılanmak için her zaman benim için gizli yanlarının bulunması gerekir (a.g.e., 436). Merleau-Ponty bununla nesnenin kendiliğine ulaşamadığımızı ifade etmek ister. Her görünüş bizi daha ötesini algılamaya davet eder. Algısal sentezi yapan epistemolojik özne değil, bedendir. Bedenim dünya üzerindeki bakışımı, perspektifimi kurar. Bedenimi bütüncül olarak algılayamam, bunu yapmak için ikinci bir bedene ihtiyacım olurdu. Bunun nedeni gözlerimizin fiziksel olarak konumu değil, kendimizi basitçe diğer nesnelere gibi gözlemleyemediğimiz gerçeğidir, çünkü onları bedenimiz aracılığıyla algılarız. Bu nedenle kendi sesimizi kayıttan dinlediğimizde bize farklı gelir. Bunun sebebi, beden yapısının algıyı kurmasıdır. Çünkü algının ufuksal bir yapısı vardır. Algının ufuksal yapısının olmasının nedeni benim bedenimdir. Beden, algının nedensel değil, fakat transandantal koşuludur, algının kendisi sadece içsel ve öznel bir durum değil, dünya içinde olma tarzıdır. Algı her şeyden önce bir bilgi nesnesini konumlandırmadığı ve tüm varlığımızın yönelimi olduğu ölçüde pre-objektif bakışın kipidir. İlerleyen bölümlerde ifade edeceğimiz gibi Merleau-Ponty'nin dünya içindeki varlık dediği şey, tam da budur. Duyusal içerik ve uyarıcının öncesinde, refleks ve algılarımızın dünyada, mümkün işlemlerimizin ve yaşamımızın alanında hedefleyebileceği şeyleri duyusal içerik ve uyarıcıdan çok daha fazla belirleyen içsel bir diyafram türünü tanımamız gerekir (a.g.e., 108).

Algı Merleau-Ponty'ye göre gerçek dünyayla iletişimi garanti eder. Algılanan şey, hem *kendinde (en soi)*, yani benim asla keşfetmeyi bitiremeyeceğim bir iç ile dolu olan bir şey olarak hem de anlık boyutları aracılığıyla "şahsen" , "benim için" (*pour moi*) olarak kavranır. Baktığımda hareket eden bu metalik nokta, ondan doğan bu geometrik ve parlak kütle, benim sahip olabileceğim bütün perspektifsel imgelerin toplamı olan bu

kül tablası değildir, onlar “bu”nun anlamını tüketemezler. Yine de tüm bunlarla görünen kül tablasıdır. Bu ilişki kökenseldir ve gerçekliğin bilincini özel bir tavırda kurar (SC, 283).

"Algı, sadece kendisi aracılığıyla anlaşılacak olan ilksel ve kökensel bir nosyondan, anlama yetisinin ayrımlarının basitçe ve safça fes edildiği bir “ yaşam” düzeninden doğar" (a.g.e., 299). O halde benim tarihim içinde ve dışında ve bu ikili ilişkiden ayrılamaz biçimde *tam olarak onları gördüğüm anlamda şeyler vardır* (a.g.e., 331). Tüm anlama ve nesnel düşünce, varlığını buna borçludur. Yönelimsellik, benim keşfetmemle şeyin boyutlarını birbirine bağlar, bu bağlama zihinsel öznenin aktivitesi veya nesnenin ideal bağlantıları da değildir (Sig., 272). Merleau-Ponty dünyanın gerçekliğini algısal inanç temelinde betimler. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi Merleau-Ponty'nin bütün kaygısı, algısal inancı temellendirmektir. *Algının Fenomenolojisi*'nde temellerini attığı algısal inanç fikri, onun son dönemindeki ten ontolojisinin götüreceği anonimlik düşüncesine bağlanacaktır.

d. Algısal İnanç

Merleau-Ponty'ye göre aslında her insan, dünya ile ilksel bir temas kurma yetisine sahiptir. Bu ilksel temas gördüğümüz dünyanın var olduğuna ve gerçek olduğuna dair otantik bir inançtır. Ancak felsefi ve bilimsel sistemler bize daha sonradan bu dünyanın ve duyularımızın bize sunduklarının birer yanılsama olduğunu öğretirler. Böylece kesin ve bilişsel bir dünya uğruna bu ilksel inancı yitirerek, dünyaya nasıl bakmamız gerektiğini öğreniriz. Gördüğümüz şeyin gerçek olmadığı kabulüyle birlikte, görünenin ardında başka bir gerçeklik arama çabaları gündeme gelmiştir. Merleau-Ponty'ye göre düalist görüşlerin ortaya çıkmasıyla bu ilksel temas yitirilmiştir. Aklın vurgulanmasıyla, dünyaya ilişkin doğuştan getirdiğimiz bu pre-refleksif algı kaybedilir. Böylece bedenimizin dünya içinde olduğu ve dünya ile iletişim kurmanın aracı olduğu gerçeği unutulur, algı da bilişsel bir aktivite gibi düşünölmeye başlanmıştır.

Merleau-Ponty'ye göre bu; toplumun, felsefenin, psikolojinin, ahlakın, dinin, bilimin ve benzerlerinin bizi görmek üzere eğittiği dünyanın, yani kültür dünyasının başlangıcıdır. Bu sosyal kurumlar gözlerimizi açtığımızda bize gördüğümüz şeyin gerçek olmadığını söylerler. Bu dünyayı terk ederek bedenimizin ve duyularımızın bize verdiği ilksel teması ve gerçekliği arkamızda bırakmış oluruz. Böylelikle zihin-beden,

iyi-kötü, özne-nesne, *kendinde-kendi için*, görünüş-gerçeklik gibi ayrımlar çerçevesinde düşünmek zorunda kalırız (Primožic, 2013: 79). Oysa Merleau-Ponty için bütün bu ayrımlar boş ve anlamsızdır. Düalist kavrayışın insan hayatında hâkim hale gelmesi, insanın kendisini ve yaşam-dünyasını yanlış yorumlayarak kendisine yabancılaşmasına neden olur. Kartezyen düşünce, algı ve bedeni hem felsefeden, hem de insan yaşamından dışlayarak, dünyanın gerçekliğini tanımanın en temel unsuru olan duyuların değerini ve dünyayla kurduğumuz ilksel temasın gerçekliğini bize unutturur. Algısal inancın yitirilmesi bir anlamda Husserlci krize işaret eder.

Şeylerin kendilerini görürüz, dünya bizim gördüğümüz şeydir: Bu, sıradan insana da, filozofa da özgü olan bir inancı ifade eder. Gözlerimizi açtığımız anda yaşamımızda köklenmiş sessiz "fikirler" kümesine gönderimde bulunuruz. Bu inançla ilgili garip olan şey ise, onu teorik olarak ifade etmeye çalışmamızdır. Eğer kendimize bu 'biz'in ne olduğunu, 'görmenin' ne olduğunu, 'şeyin veya dünyanın' ne olduğunu sorarsak, zorluk ve çelişkiler labirentine düşeriz. Augustinus'un zamanla ilgili söyledikleri, dünya için de söylenmelidir, dünyanın ne olduğunu birbirimize açıklayamayız, ancak hepimiz için tanıdık (VI, 17). Dünyanın gördüğümüz şey olduğu doğrudur, ancak yine de onu görmeyi öğrenmek zorundayızdır, ilk önce gördüğümüzü, bilgiyle birleştirmek, ona sahip olmak, bizim ne olduğumuzu, görmenin ne olduğunu söylemek, hiçbir şey bilmiyormuşuz gibi ve sanki hala her şeyi öğrenmek zorundaymışız gibi öğrenmek zorundayızdır. Fakat felsefe sözlük değildir, kelimelerin anlamlarıyla ilgilenmez, gördüğümüz dünyanın yerine sözel bir şey geçirmeye ve onu söylenmiş bir şeye çevirmeye çalışmaz, mantıkçının önermede, şairin sözcükte, müzisyenin müzikte yaptığı gibi kendisini sözlü ya da yazılı düzene yerleştirmez. Sessizliklerinin derinliklerinden ifadeye gelmek isteyenler, şeylerin kendileridir. Eğer filozof, soruşturma yaparken dünyaya ve dünyanın görünmesine (*vision*) kayıtsız kalıyor numarası yapıyorsa bu, onların konuşmasını sağlamak içindir, çünkü onlara inanıyordur ve gelecek bilimi onlardan bekliyordur (a.g.e., 18).

Hepimize ortak olan duyulur dünyanın haklılandırılmaz bir kesinliği vardır. Örneğin çocuklar, düşünmeden önce algırlar. Hepimizin perspektifleri, henüz ayrışmamış olduğu tek bir ortak yaşam bloğu varmış gibi üretilmektedir. Bu genetik faktörler felsefe tarafından basitçe görmezden gelinmemelidir (a.g.e., 27). Duyulur dünya, düşünce dünyasından öncedir. Çünkü görünürdür, görelilikli olarak sürekli, düşünce dünyası ise görünmezdir, boşlukları vardır, gerçekliğini duyulur dünyaya borçludur. Merleau-Ponty, düşüncenin gerçekliğimiz olduğunu Descartes'tan öğrenmeden çok daha önce konuştuğumuzu ve birbirimizi anladığımızı; dili, dil

bilimcilerden öğrenmeden önce kullandığımızı ifade eder (a.g.e., 28). Bilim, algısal inancı varsayar, ancak onu asla aydınlatmaz (a.g.e., 30).

Merleau-Ponty açısından görme ve hakikati görme arasında bir fark yaratmaya gerek yoktur, çünkü aslında bu ikisi bir ve aynı şeydir. Bedenimizle dünyada, tüm benliğimizle gerçeklikte ikamet ederek, her düşünceye öncel olan deneyime sahibizdir. İnanç bu nedenle bilgi değildir, çünkü dünya onu kavramamızdan (*prise*) ayrı olmaksızın buradadır. Bunu kanıtlamaya gerek yoktur, çünkü zaten garanti altındadır, ifşa edilmekten ziyade çürütülemeyen ve gizlenemeyendir (a.g.e., 48).

Algı alanım her zaman yansımalarla, çatırtılarla ve kayıp giden dokunsal izlenimlerle doludur; bunları algının bağlamıyla kesin bir ilişkiye sokamam, ama yine de derhal dünyanın içine yerleştiririm ve asla düşlerimle karıştırmam. Hayallerim de dünyaya karışmazlar. Algımın gerçekliği, temsillerimin iç tutarlığına dayansaydı her zaman tereddütte olurdu, ama durum bu değildir, gerçek, sağlam bir örgüdür (Şan, 2015: 204). Eğer bir yanılsamadan söz ediyorsak, önceden yanılsamayı tanıdığımız demektir. Bunu da ancak, kendini bir hakikat olarak kanıtlamış belli bir algı yoluyla yapabiliriz. Düş algısı, gerçek algısını varsayar. Şüphe, bizim yanılgıyı ortaya çıkarma gücümüzü onaylar. Bu bağlamda Merleau-Ponty için yanılsamanın değil, fakat hakikatin içinde bulunurum. Dünya düşündüğüm şey değil, yaşadığım şeydir. Dünyaya açıktır ve onunla iletişim kurarım, ancak dünya tüketilmez olduğu için onun sahibi olamam. Dünya vardır. Bu inancın hesabını veremem. Dünyayı dünya yapan onun bu olgusalılığıdır (a.g.e., 213).

Husserl, dünyanın var olup olmadığına dair ontolojik soruyu paranteze almıştır. Algısal inanç tam da Husserl'in askıya aldığı şeydir. Oysa Merleau-Ponty algısal inanç kavramıyla algıladığım dünyanın var olduğunu temellendirmenin de, çürütmenin de mümkün olmadığı gerçeğine vurgu yapar. Bu nedenle buna inanç demeyi kasıtlı olarak tercih etmiştir. Algısal inanç nesnel düşünce ve refleksiyona öncel, kişisel olmayan, teori-öncesi bir yaşama işaret eder. İlerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi Merleau-Ponty ten ontolojisini tam da bu yaşamda kuracak, hakiki varlığı bu pre-refleksif alanda konumlandıracaktır. Beden, algısal inancın temelindeki *anonim* varoluş olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda öncelikle örtük ya da sessiz *cogito*'nun varlığını incelememiz gerekir.

3. Örtük Cogito

Merleau-Ponty algısal inanç fikriyle refleksif bilincin temelinde yatan örtük bir bilincin varlığına işaret eder. "Aslında refleksif bilinç, pre-refleksif algısal bir yaşam tarafından öncelenir. Dolayısıyla öznenin tanımının yeniden düşünülmesi gerekir. Özne Kartezyen anlamda, düşüncenin mutlak saydamlığında *cogito*'nun faaliyeti olarak kendi kendine tezahüründe tanımlanamaz. Özne, kendinin sahibi değildir ve düşüncesinin saf ögesinde kendi kendine dolaysız olarak mevcut değildir. *Cogito* tarafında ifade edilen hakikat, tüm teorik yaklaşımları önceleyen dünyaya ilksel bir inanışla desteklenir, öyle ki bu inanışa göre, ilk hakikat *ben düşünüyorum* değil, benim aracılığımla bir şey tezahür ediyor demektir (a.g.e., 155-6). Algısal inanç işte bu pre-refleksif alana işaret eder. Algısal inançta, algısal bir bilinç vardır ve bu bilincin inanç seviyesinde olması felsefi anlamda ondan bir şey eksiltmez. Merleau-Ponty inanç seviyesinde olan bu bilinci *örtük cogito* olarak adlandırır. Örtük ya da sessiz *cogito*, tüm *cogito*'nun temelindedir.

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ını okuyarak ulaştığımız *cogito*, 'konuşulmuş cogito'dur. Kelimelerin içine konmuş, kelimeler içinde anlaşılmalı olan *cogito*'dur. 'Düşünüyorum' ve 'varım' ifadeleri benim deneyimim olmadığı için genel ve anonim bir düşüncedir. Sessiz *cogito* ise Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı yazarken sahip olduğu *cogito*'dur. Merleau-Ponty'ye göre eğer konuşulmuş *cogito*, benim içimde de sessiz *cogito*'yla karşılaşmasaydı, kitabı okumam bile mümkün olmazdı (*PP*, 463). Bir sözcüğü, tıpkı bir aleti kullanmayı öğrendiğim gibi belirli bir durumun bağlamı içinde kullanmayı öğrenirim. Kelimeler asla analiz edilmez, kurulmaz, bilinmez; motor gücümle, yani bedenimle yakalanır ve konuşma gücüyle yapılmaya başlanırlar (a.g.e., 465). "Konuşulmuş *cogito*'nun arkasında sessiz bir *cogito* vardır. Sessiz, konuşulmamış *cogito*'yu ben deneyimlerim" (a.g.e., 467).

Cogito, ya Descartes'ın zihninde asıl şeklini üç yüz yıl önce alan bir düşüncedir, ya bıraktığı kitapların anlamıdır, ya da onlardan doğan sonsuz hakikattir, ancak her durumda alışlageldik bir çevrede yönelimini bulan ve zihinde açıkça onlara sahip olmadan da nesnelere arasında kendi yolunu çizip *cogito*'yu kucaklayan bedenimin aksine; düşüncemin, kendini ona doğru zorladığı *kültürel bir varlıktır* da. Bir kitaba bir kez başlayınca, belirli fikirler zincirini önümde bulmam, bu, benim için açık bir durumdur (a.g.e., 427). Kartezyen *cogito*, refleksiyonun temasıdır, aklıma şimdi gelenin hep ötesindedir. Descartes'ı okurken bende ortaya çıkan pek çok düşünceyi destekleyen, şu anda mevcut olmayan, geliştirmedeğim anlam ufukları vardır. Descartes'ın metnini

okuyup, tarihsel *cogito*'yu yeniden kuran ve ondaki hakikati tanıyan benimdir. Kartezyen *cogito*, kendi anlamını sadece benim *cogito*'m tarafından kazanabilir. Ona ilişkin bir düşüncem yoktur, kendi içimde onu keşfederim. Düşüncelerimin ona doğru yönelmesini ben olumlarım, bu amaç izinde düşüncem aradığını bulur, yoksa onu arayamazdı bile. Düşünceyi, kendini aşma, kendini fırlatma ve her yerde evinde olma (kelime ve otonomluğu yoluyla) gücü şeklinde betimlemek gerekir. Yoksa düşünce, şeye dönüşür, onlar üzerinde konumlanamaz ve onları düşünemezdi (a.g.e., 429). Şeyin tüm düşüncesi aynı zamanda bir öz bilinçtir (a.g.e., 430).

Descartes'ın *cogito*'sunu okurken, Descartes'ın ona verdiği anlama, onun bizde uyandırdığı anlamı da ekleriz. Böylece, Husserl'in düşündüğü gibi, sözcükleri sadece kurmakla kalmayız, Merleau-Ponty'ye göre onları *yeniden kurarız*. Bir sözcüğün anlamının yeniden kurulması; o sözcüğü *dile getirip, bizim için* ve bize anlamlı gelmesini sağlayacak şekilde, sözcüğün anlamına yeniden yöneldiğimizde gerçekleşir. Kelimenin varlığını, kendi konumumuza getiririz ve *burada* bizimle ikamet ettiğini görürüz. Onu kendi uzam ve zamanımıza katarız. Böylece sözcüklerin gelişmesine ve yaşamasına yardım ederiz; tıpkı onların da bizim yaşamamıza ve gelişmemize yardım ettikleri gibi. İşaret, kendi içinde bir yorumlar tarihi ve anlam yapıları taşımaktadır. Örneğin bazı eski kelimeler, yeniden kurulmuş işaret ve çağrışım kuşaklarının birikimsel bir sonucu olarak karşımıza çıkarlar. Kelimeler "oluş" halindedirler, çünkü anlamları hiçbir zaman için köşeye çekilip sessizce oturmamakta, zaman içinde değişmektedir (Primozić, 2013: 42-3).

Merleau-Ponty'nin, *cogito*'nun kültürel bir nesne olduğu yorumuyla ifade etmek istediği şey, *cogito*'nun Descartes'ın iddia ettiği gibi bir töz olmadığıdır. İnsan yönelimsel bir varlık olarak kendi içinde kapalı bir *cogito*'ya değil, yönelimlerle şekillenen tarihsel bağlamı içinde yeniden anlamlandırılmış olan *cogito*'ya ulaşır. Örtük *cogito*, bu anlamda pre-refleksif bir anlam yapısına gönderimde bulunmaktadır.

Merleau-Ponty vücuda gelme deneyimine özcü bir düşünüyorum anlayışı yansıtmaz, bu deneyimden yeni bir *cogito* anlamı çıkarır. Bedenin öz bilinci refleksif bir bilinç değildir. Öz bilinç saydamlıkla nitelenir, ancak vücuda gelmiş bilinç kendini saydamlıkta yakalayamaz. Yine de kendini bilmez de değildir. Kendisine sahip olmasa da, kendisine yabancı da değildir. Vücuda gelmiş olması kendisinden ayrılmış olduğu, yani kendisine uzaktan erişebildiği anlamına gelir. Başka bir deyişle bunu, örtük ya da muğlâk bir biçimde yapabilir. Bedensel yaşamın *cogito*'su, örtük bir *cogito*'dur. Bilinç ne kendine yerleşir ne de kendine yabancıdır. Bilinç kendisine gizlenmiş değildir, yani

özellikle biliyor olması gerekmesi de, içinde bir şekilde kendisini ona bildirmeyen hiç bir şey yoktur (Barbaras, 2015: 359).

Örtük *cogito*, henüz *cogito* değildir, zaten o çoktan kendisini çevreleyen dünyaya ve oradaki ötekilere bedensel yönelimler aracılığıyla örülü vaziyette bulunur. Descartes'ın *cogito*'su ilksel değildir. Varlığımla dünyanın varlığı arasında zaten çoktan kurulmuş bir aşkınlık ilişkisi vardır. Yinede Merleau-Ponty'nin neden ona Kartezyen *cogito*'yu ima eden bir isim verdiği tartışılabilir (Direk, 2015: 472).

Merleau-Ponty örtük *cogito*'nun işaret ettiği pre-refleksif yaşamda doğum halinde olan *Logos*'un varlığından söz eder. *Logos* dünyaya içkindir (Şan, 2015: 164). Önceden var olan tek *Logos*, dünyanın kendisidir. Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir. Dünyanın arkasında tümdengelimsel veya tümevarımsal olarak kanıtlanacak bir bilinmez yoktur. Bizler, ilişkilerin düğüm noktasında yer alırız (*PP*, 21). Algısal inanç ve örtük *cogito* bize dünyanın, ona yönelen insanla ilişki olarak ortaya çıktığını hatırlatır ve Merleau-Ponty'nin ham veya kaba varlık olarak adlandıracağı Varlığa gönderimde bulunur.

B. ALGI VE BEDEN İLİŞKİSİ

1. Descartes Eleştirisi

Merleau-Ponty'nin beden analizini anlamak için öncelikle onun zihin ve beden düalizmine nasıl karşı çıktığını kavramak gerekir. Bu bağlamda Merleau-Ponty, Descartes'ın düalist anlayışına karşı oldukça eleştirel bir tutum izlemiştir. Ona göre rasyonalizme duyulan aşırı güven, insanın dünyayla kurduğu gerçek ilişkiyi vermekte başarısızdır. Bunun sebebi ise, rasyonalizmin bedenini doğasını gözden kaçırarak, beden karşısından zihnin değerini yüceltmesidir. Oysa Merleau-Ponty için en temel özelliğimiz olan algılama ediminin refleksif değil, fakat *pre-refleksif cogito*'ya ve bedene ait özellikleri bulunmaktadır. Bu nedenle Merleau-Ponty, Descartes'ı eleştirmiştir.

Duyularımızın bizi aldattığı kabulünden hareketle her şeyden şüphe eden Descartes, açık ve seçik bilginin temellerini akılda aradığı için duyuların güvenilmez olduğu iddiasıyla bedene büyük zarar vermiştir. Zihin ve bedeni birbiriyle etkileşimi olanaksız olan iki farklı töze indirgeyerek Descartes, insanın varlık bütünlüğünü iki zıt kutba ayırıp parçalamıştır. Merleau-Ponty için bu görüşün kabul edilmesi olanaksızdır.

Descartes, kesin ve mutlak bilgi uğruna insan bedeninden ve onun sağladığı duyu bilgisinden şüphe etmiştir:

Şimdiye kadar ya duylardan ya da duyular aracılığıyla öğrendiğim şeylerin, en doğru ve en kesin olduklarını kabul etmişim, fakat bu duyuların bazı zamanlar aldatıcı olduklarına ve bizi bir kez aldatan bir şeye bütünüyle güvenmemenin daha bilgece olduğuna ikna oldum (Descartes, 1972: 145)

Descartes duyu deneyimlerimizin sadece yanlış kabullerden ibaret olduğunu iddia eder ve duyularımızın bize kesin bilgi için zorunlu olan apaçıklığı veremediğini ifade eder. O halde duyuların taşıyıcısı olan bedenin bilme sürecinde yeri yoktur.

Gerçekte yatağında çıplak yatarken, geceleyin rüyamda burada ateşin başında giyinik olarak oturduğumu ne kadar çok görmüşümdür! Ancak şu anda bana öyle geliyor ki; bu kâğıda diktiğim gözler uyanık, bu salladığım baş ayıktır, elimi bir şeye belli bir amaçla bile isteye uzatıyor ve kavıyorum; oysa uykuda olan şeyler bu kadar açık ve seçik değildir. Fakat bunun üzerine uzun uzadıya düşününce, uyurken pek çok kez benzer yanılsamalarla aldatıldığımı anımsıyorum ve bu düşünce üzerinde dikkatlice durunca, uyanıklığı uykudan açıkça ayıracak belirli bir göstergenin bulunmadığını gördüğüme şaşırıp kalıyorum. O kadar ki; şaşkınlığım beni neredeyse şu anda uyumakta olduğuma inandırabilir (a.g.e., 145-6).

Böylece Descartes, duyularından ve bedeninden gelen her şeyden şüphe etmiştir. Daha da ileri giderek, mutlak kesinliğe ulaştığından emin olmak için Descartes, bu şüpheyi tüm işi kendisini ve insanlığın geri kalanını her zaman aldatmak ve her türlü kesinliği önlemek olan kadiri mutlak, kozmik bir kötü cinin varlığı düzeyine kadar yükseltir. Bu nedenle dikkatli ve emin olmak için Descartes, duyuları tarafından her zaman aldatıldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte Descartes böyle yaparak, bedenin duyu verilerine ve bize kesinlik ile doğruluğu verebilme olanağına ciddi bir zarar verir. Böylece Descartes, doğasının güvenilmez oluşu nedeniyle ortak duyuyu, yani gerçeklik hakkındaki doğruları bilmeye yönelik empirik yaklaşımı da dışlamış olur. Descartes doğruluğun yakalanmasında bedene olan ihtiyacımızın önünü keser (Primozić, 2013: 12).

Hakikate ulaşmak için duyulara gerçekten ihtiyacı olmadığını iddia ederek Descartes, zihin ve bedeni, her ikisini de farklı tözler, hatta birbirinden bütünüyle farklı iki ayrı "benlik" şeklinde birbirinden ayırmıştır, böylece düşünen, fakat görülmeyen zihin gibi bir tözün, görülebilen beden gibi bir tözle nasıl uyumlu ve işlevsel bir şekilde etkileşim içinde bulunduğunu anlamak zorlaşmıştır. Merleau-Ponty, Descartes'ın rasyonel aklın tek başına bize hakikati vereceği inancına karşı çıkar. Ona göre rasyonalizme duyulan güven, dünyaya ilişkin deneyimimizi zayıf bir düşünceye, ide ya da kavrama indirgemektedir. Descartes'ın düalizmi ve rasyonalizmi kendimizi,

birbirimizi ve dünyayı bilme sürecimizden bedenimizi dışlamaktadır. Bu nedenle Merleau-Ponty bütün olgunlaşmış entelektüel yaşamı boyunca Descartes'ın sadık bir öğrencisi olarak kalmasına rağmen, yine de Descartes'ın analizlerini radikal bir biçimde düzeltmek için iyi bir sebep görmüştür. Merleau-Ponty dünyaya ve birbirimizle etkileşimimize yönelik algımızın pre-refleksif, kavramsal olmayan ve bedensel özelliklerine dair daha tam, daha otantik ve daha tatmin edici bir açıklama verecek bir zihin teorisi uğruna Descartes'ı aşmayı seçmiştir (a.g.e., 14).

Merleau-Ponty kişinin kendi bedeninin her zaman "orada" olduğunu ve dünyada "ikamet ettiğini" söyler. Öte yandan Kartezyen gelenek, beden ve ruhu birbirinden ayırarak, felsefede şey ve bilinç olmak üzere iki türlü var olma biçimi olduğunu varsaymıştır. Ancak Merleau-Ponty için beden deneyimimiz, daha muğlâk ve farklı bir var olma biçimi olduğunu göstermektedir. "Görme", "hareket etme" ve "cinsellik" gibi olgular arasındaki ilişkiler ve bu olguların dış dünyayla olan ilişkileri asla "nedensel" değildir. Bu nedenle beden, Descartes'ın düşündüğü gibi bir nesne değildir. Beden, muğlâk olsa da bir birliğe sahiptir. Bedeni bilmemin tek yolu, onu yaşamak ve kendimi onun içinde kaybetmektir. Ben; *bedenim*'im, yine de bedenim 'doğal bir özne' gibi bütün varlığımın kesin olmayan bir iskeletidir (*PP*, 240). Bu nedenle beden deneyimi, özne ve nesneyi birbirinden ayıran, bize sadece bedenin düşüncesini veren, bedeni yalnızca bir fikir olarak ortaya koyan, ancak bedenin gerçek deneyimini vermeyen refleksif sürecin karşısındadır. Merleau-Ponty, Descartes'ın kendisinin de aslında bunun farkında olduğunu söyler, çünkü Prenses Elisabeth'e olan mektubunda Descartes, yaşayarak kavranılan beden ve anlama yetisiyle kavranılan beden ayrımını yapmıştır. Ancak olgusal durumların rasyonel yazarı olan tanrı fikri onu engellemiştir. Bu nedenle de bize kalan tek şey düşünmek olmuştur (a.g.e., 241). Oysa beden ve ruh birbirinden ayrı değildir. "Bedenin her parçasında ruh mevcuttur" (a.g.e., 342).

Descartes'ın şüphesi, Merleau-Ponty açısından gerçek bir şüphe değildir. Yapılması gereken tek samimi şey; kendimi, kör bir biçimde sadece "yapmak" içine bırakmaktır. Ben, var olduğumu düşündüğüm için var değilimdir, başka bir deyişle, varlığımdan bu nedenle emin olmam mümkün değildir. Tam tersine, düşüncelerimle ilgili sahip olduğum kesinlik, onların gerçek varoluşundan çıkar. Sevgim, nefretim, istencim; sevme, nefret etme ve isteme hakkındaki düşüncelerim yüzünden kesin değildir. Tam tersine, tüm bu düşüncelerin kesinliği, sevme, nefret etme, isteme 'eylemlerine' bağlıdır. Bunlardan, onları düşündüğüm için değil, gerçekleştirdiğim için emin olurum. Merleau-Ponty'ye göre üzerinde durulması gereken şey, eylemdir. Çünkü kendi gerçekliği kendim yaparım ve kendimi sadece eylemlerimde bulurum. Şüphe

etmenin kesinliği de bu eyleme bağlıdır. Şüphe etmek, her zaman bir Şeyden Şüphe etmektir. Şüphe ettiğimden emin olurum, çünkü Şu veya bu Şeyi, ya da hatta her Şeyi, kendi varlığını bile Őüpheli olarak ele alırım. Ben, kendimi Şeylerle ilişkim yoluyla bilirim, içsel algı sonraki adımda gerçekteŐir ve nesneyle temas kurmadan önce mümkün değildir. Dışsal algı için geçerli olan, içsel algı için de geçerlidir. Kesinlik, bir eylem olarak Şüphenin kendisinden doğar (a.g.e., 442). "Düşünüyorum"da öncelikle içerilen Şey, varım değil; tam tersine, 'varım'a aşma süreci içinde yeniden eklenen "düşünüyorum"dur. Bilinç, varoluşa eklenir (a.g.e., 443).

İnsanın varlığının temellendirileceği yer, düşünen bir töz değil, fakat yaşayan, eylemleriyle aktif bir biçimde dünyanın içinde ikamet eden ve tüm bunlar için bilincini bedeni içinde vücutlaŐtırmak zorunda olan canlı bedendir. Beden sadece yer kaplayan bir töz ve diğer nesnelere arasında yer alan bir Şey değil, somut insan yaşamının, dünyanın ve varoluşun taşıyıcısı olan canlı bedendir. Merleau-Ponty bu bedeni, Husserl'den bildiğimiz *leib* kavramının karşılığı olan *corps* terimiyle ifade edecektir. Merleau-Ponty öz-beden (*corps propre*), yaşayan beden (*corps vivant*) ve fenomenal beden kavramlarını birbirinin yerine kullanır.

a. Beden Özne (Corps Sujet)

İlk bölümde algıya ilişkin ortaya koyduğumuz betimlemelerle, algılama sürecinde bedenin rolüne dikkat çekmeye çalıştık. Algının yapısının aydınlatılması aynı zamanda bedenin yapısının aydınlatılmasını da içerir. Bedene ilişkin buraya kadar ifade edilenler bedenin geleneksel anlamda bir nesne olmadığına, çok katmanlı ve muğlâk olduğuna işaret eder. Bu muğlâklık elbette olumsuz bir özellik olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bedenin kendiliği tam da burada yatmaktadır.

Merleau-Ponty, bedenin felsefe tarihinde Şimdiye kadar çoğunlukla diğer nesnelere içinde yer alan bir başka fiziksel nesne olarak ele alınması yaklaŐımına karşı çıkar. Çünkü biz diğer nesnelere bedenimiz aracılığıyla algılarız, bu anlamda Merleau-Ponty'ye göre diğer nesnelere, bedenimiz sayesinde bizim için var olurlar, bu da bedenin dışsal nesnelere arasında yer alan bir nesne olmadığını gösterir (a.g.e., 121).

İnsanın sosyal ve doğal çevresiyle ilişkisi sorununda iki klasik yaklaşım vardır: Biri insanı, onu dışarıdan Şekillendiren fiziksel, fizyolojik ve sosyolojik etkilerin sonucu olarak ele alır ve onu Şeylerin arasında yer alan bir Şey olarak görür, diğeri ise insanın akıl boyutuna odaklanır. Bilinç olmayan beden, fiziksel bir nesne gibi düşünülmüştür.

Bu nedenle insanın özünün zihinsel yanı olduğu kabul edilmiştir. İnsanda ancak ruh olduğu ölçüde kozmik bir özgürlük olanağının olduğu düşünülmüştür. Merleau-Ponty için bu iki görüş de doğru değildir. Descartes'tan sonra ilk görüşe şöyle itiraz edilebilir; eğer insan şeylerin arasında bir şeyse, bu masa ya da bu sandalye gibi kendi sınırları içine hapsoldüğü için onları bilemeyecektir. Bizim temel doğamızın bizi mutlak ruh yaptığı sonucunu çıkarırsak, dünyayla bedensel ve sosyal bağlarımız ve dünyanın içinde oluşumuz kavranılamaz hale gelir. Ve insanı düşünmeyi bırakırız. Varoluşçu felsefenin mirası, insanı düşünmemizi sağlamasıdır. Varoluş teriminin modern anlamı insanın dünyanın içinde olduğu ve insanın, sonradan dünyaya bakışı olacak olan fiziksel ve sosyal bir konum içermesidir. Bu içerme belirsizdir, çünkü aynı anda hem özgürlüğü olumlar, hem de onu sınırlandırır. Belirli bir şeyi yapmayı üstlenmek aynı zamanda onu yapmama olanağını da içerir. Doğa ve tarih içinde oluşumuz, dünyaya bakışımıza bir sınırlama getirir, ancak yine de onu kendimize mal edebilmemizin, bilebilmemizin ve içinde bir şeyler yapabilmemizin de yegâne koşuludur. Özne ve nesne arasındaki ilişki artık, klasik idealizmin iddia ettiği gibi, öznenin her zaman nesneyi kurduğu bir bilme ilişkisi değildir. Özne artık kendi bedeni, dünyası ve konumudur (SN, 88-9).

Bu nedenle Merleau-Ponty'e göre bedenin zihinden daha değersiz olduğu görüşü doğru olmamakla birlikte, aslında yaşam-dünyasında zihin ve bedeni birbirlerinden ayrı biçimde deneyimlemek de mümkün değildir. Bu ayrım sadece bir soyutlamadır. Bu anlamda zihnimizi bedenimizden ayrı bir şekilde düşünemeyiz, Merleau-Ponty'nin daha sonra kesişme (*chiasme*) terimiyle ifade edeceği gibi zihin ve beden birbiri içine geçmiştir. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin indirgemeci ve düalist bir tavır benimsemediğini hatırlamakta fayda vardır. Beden sadece bir nesne değildir, çok daha farklı bir var olma tarzına sahiptir. Bu nedenle Merleau-Ponty bedenden, "beden-özne" şeklinde söz eder. Nesnelere bedenimiz aracılığıyla algılıyorsak, bedenin özne olduğunu düşünmek zorunda kalırız.

İnsan, bir durum içindedir, aktüel olarak bedene sahip olduğu ve dünyaya bu bedenle girdiği için kendisini gerçekliğe zorlar. Öznelliğin özü üzerine düşündükçe, onu, bedenin ve dünyanın öznelliğiyle sınırlı olarak buluruz, çünkü öznellik şekilde varoluşum, dünyanın varoluşu ile beden olarak varoluşumdur. Bir özne olarak somut biçimde ele alındığımda bedenimden ve dünyadan ayrılamam. Öznenin merkezinde bulduğumuz dünya ve beden, ide olarak beden ve dünya değildir. Kavrayan bir bakış içindeki dünyanın ve bilen bir beden olarak bedenin kendisidir. Mutlak bir zihin ve

bizden bağımsız bir dünya, ilksel inancın rasyonalize edilmesinden başka bir şey değildir (PP, 470).

b. Yaşayan Beden (Corps Vivant)

Nesne, birbirini dışlayan parçalardan oluşur. Nesnenin kendisi, parçaları ve öteki nesnelere arasında dışsal ve mekanik ilişkiler bulunur. Beden de parçaları olan bir nesne gibi ele alındığında beden işlevlerinin ve davranışının altında sadece bir uyarıcı-tepki ilişkisi olduğu düşünülmüştür. Ancak Merleau-Ponty için bu doğru değildir. Oysa ona göre 'yaşayan beden'i, ancak onun içinde kendimizi gerçekleştirerek anlayabiliriz. Kendi bedenimize asla bir nesneye bakar gibi mesafe alamayız. Ancak bir beden varlığı olduğumuz için dünyaya açık olabiliriz.

Bedenimiz hiçbir zaman bizim için, önümüzde duran bir şey değildir, bedenimizi gözümüzün önünde sergileyemeyiz, beden her zaman bizimdir ve bizden asla ayrılamaz. Oysa nesnelere bize hiçbir zaman bir yönünü gizlemeden kendilerini göstermezler. Nesnelere her zaman belirli bir perspektiften görebiliriz. Nesnenin görme alanımızın dışında kalan boyutlarını ancak perspektifimizi değiştirerek keşfedebiliriz. Nesnelere asla perspektifsiz var olmazlar. Nesnelere belirli perspektiflerden görebilmemizi sağlayan şey, bedenimizin bize bir dünya sunmasıdır. Bedenimiz sayesinde nesnelere var olması, beden kendisinin asla bir nesne olmadığı anlamına gelir. Nesnelere bize bazı yönlerini göstermiyorlarsa bunun nedeni, bizim bedenimizle onları göremeyeceğimiz bir yerden onlara bakıyor olmamızdır. Bedenimiz, dünyayla iletişim kurmamızın aracıdır (SN, 119-22).

İnsan bedensel bir varlık olduğu için, dünyaya ancak bedensel bir biçimde katılabilir. Merleau-Ponty'ye göre öznenin dünya içinde konum almasının sebebi, benliğinin onu beden olarak gerçekliğin içine girmeye zorlamasıdır. Bu nedenle insan, dünyaya sadece bedeni aracılığıyla erişebilir.

Mekanik canlılıkta her zaman canlı zekâyla ölçülemeyecek bir esneklik (*plasticité*) vardır. İnsan, mekanik anlamda canlılığa aklın eklenmesi ile oluşan bir varlık değildir. Biz, akıldan önce bedenimizle meşgul oluruz. İnsan, mekanik bedensellikten daha farklı bir bedenseliktir (Nat., 269). Beden sadece bir şey değil, fakat *Umwelt* (çevreleyen dünya) ile ilişkili olan bir şeydir. Canlı bedenin (*corps animal*) hakikati, çevre ile özel bir ilişki kurmaktır. Yaşayan bedenimizi, sadece bizim olan canlı bedenimizin algısıyla biliriz (a.g.e., 270). Canlı oluşun farklılığını ortaya çıkarmak için,

bedeni içinde insanı incelemek gerekir. Ancak bu farklılığın, bedene aklın eklenmesiyle gerçekleştiği düşüncesi, Merleau-Ponty'ye göre *kendindeye*, *kendi-içinin* yüklenmesi anlamına gelir ve bu mümkün değildir (a.g.e., 277). Yaşayan bedeni (*corps vivant*), ancak içinde kendimizi gerçekleştirerek anlayabiliriz. Bedensel bir varlık olduğumuz için dünyaya doğru yükselebiliriz (*PP*, 104).

Merleau-Ponty yaşayan, canlı bedenden "fenomenal beden" şeklinde söz eder ve onu bilimin nesnel bedeninden ayırır. Fenomenal beden, bir ide değil, bir makro-fenomendir, nesnel beden ise bir mikro-fenomendir. Genel kanı, canlı bedenin bilinç tarafından yaşandığını varsayar, ancak şüphesiz Merleau-Ponty için bu varsayım yetersizdir. Bilincinde olduğum dünya ve bu dünyanın sınırında, nesnenin gerisinde bedenim vardır. Bedenim, bana şeylerden daha yakındır. Çevre *Umwelt* (dünya+bedenim), bana gizlenmiş değildir. Bedenim, tam da çevremi şahididir (*Nat.*, 278).

c. Nesnel Beden ve Fenomenal Beden

Fenomenolojinin konusu yaşayan, canlı, fenomenal bedenin çevresiyle olan ilişkilerini betimlemektir. Yine de Merleau-Ponty, fenomenal beden olarak insanın, nesnel beden olarak da varlığını yadsımamaktadır. Bilimin sonuçlarının ortaya koyduğu ve kamusal olarak ortaya çıkan beden, insanın şeyler arasında bir şey olarak sahip olduğu nesnel bedendir. Elbette bu boyutu insanın özsel varlığı olmadığı gibi, bedenin şayselliği ya da maddiliği, nesnel şeylerin şayselliği ya da maddiliğiyle de birebir örtüşmemektedir.

Bedene parçaları varmış gibi yaklaşan nesnel bilimdir. Ona göre ölünce beden dağılır. Dağınık bir bedense, artık beden değildir. Merleau-Ponty'ye göre nesnel bedenin, fenomenal bedenin doğru bir biçimi olması mümkün değildir. Nesnel bilimin bu bakış açısı, fenomenal bedeni kavrayamadığı ve bedeni nesnel boyutuyla sınırladığı için ruh ve beden problemini yaratır, fakat Merleau-Ponty için bu sadece kavramsal bir problemdir (*PP*, 495). Algısal bilincin vücut bulmuş bilinç olduğu fikri, zihin ve beden arasındaki klasik etkileşim problemini bertaraf eder. Çünkü ruh ile etkileşim halinde olan beden, salt fizikselliği ile sınırlanan beden değil, zaten fenomenal bedendir.

Madde, zihin ve yaşam üç gerçeklik düzeni veya üç varlık tarzı değil, üç anlam düzeyi veya üç birlik formudur. Yaşam fiziko-kimyasal süreçlere eklenen bir güç değildir, yaşamın orijinalliği fizik alandaki denklik ilişkilerinde değil, kendine uygun yapısı olan fenomenlerdedir ve onlar birbirlerine özel bir diyalektikle bağlıdır.

Yaşayan bir varlıkta bedensel hareketler ve davranışlar sadece özel bir dille, kökensel deneyim kategorilerine uygun olarak anlaşılabilir. Nesnel parçaları birbirini dışlayan bir kendinde olarak kavranamaz, onların içinde davranışlarımızla gerçekleştirilen anlamlandırmayla betimlenirler. Fiziksel sistemin ilişkileri ile ona göre hareket eden güçler ve yaşayan varlığın ilişkileri ile çevresi, dışsal ve yan yana konmuş gerçekliklerin kör ilişkileri değildir. Bunlar, her kısmi eylemin sonucunun bütüne göre anlamıyla belirlendiği diyalektik ilişkiler olduğu için insan bilinci, diğer ikisi üzerine eklenmiş üçüncü bir düzen değil, onların temeli ve koşuludur (SC, 306).

Üç anlam düzlemi arasında nedensel bir işlem olamaz. Beden, ruhun kendisi üzerinde dışarıdan eylemde bulunacağı kendi üzerine kapalı bir mekanizma değildir. Ruhun beden üzerinde eylemde bulunduğunu söylemek hatalı bir şekilde bedeni tek anlamlı varsaymak ve ona belirli davranışların rasyonel anlamını açıklayan ikinci bir güç eklemektir. Bu durumda bedensel fonksiyonun, daha yüksek bir düzeyle, yaşamınkiyle tamamlandığını söylemek daha doğrudur, böylece beden, insan bedeni haline gelir. Ruh ve beden birbirinden ayrılmazdır (a.g.e., 307).

Nesnel beden, bilincin ikamet yeri değildir. Kavranılması gereken beden, anlamın ve yönelimselliğin olduğu yaşayan bedendir (PP, 408). Nesnel beden kökeni, beden kurulmasının içinde sadece bir an olduğu için, beden nesnel dünyadan geri çekilerek kendisini çevresine bağlayan yönelimsel bağları beraberinde getirir. Ve en nihayetinde algılanan dünya gibi, algılayan özneyi de ortaya çıkarır (a.g.e., 100).

Merleau-Ponty klasik psikolojinin bedene yaklaşımını eleştirir. Klasik psikoloji bedeni nesne olarak ele alır. Nesne, mevcudiyet kadar yokluğu da potansiyel olarak içinde barındıran şeydir. Görüş alanına girdiği gibi, görüş alanından da çıkar. Psikoloji bedeni diğer nesnelere sürekliliğine sahip bir nesne olarak düşünür. Ancak bedenin sürekliliği bu türden bir süreklilik değildir. Beden, nesne gibi bana farklı köşelerden görünmez, hep aynı şekilde görünür. Onun sürekliliği dünya içinde olan bir süreklilik değildir. Fakat benim bir parçamdır. Beden hiçbir zaman benim için, benim önümde duran bir şey değildir (a.g.e., 119).

Nesneler perspektifsiz var olamazlar. Pencereden baktığımda karşıdaki kilisenin sadece kulesini görebilirim. Ancak bu, bir yerlerden kilisenin tamamının görüldüğü anlamına gelir. Pencerenin bana bir perspektif sunabilmesinin koşulu, bedenimin bana bir dünya sunmasıdır. Nesnelere bedenimle gözlemlesem de, bedenimin kendisi gözlemlenemezdir. Onu gözlemlemek için ikinci bir beden gerekir, ancak o da gözlemlenemez olacaktır. Bedenimi her zaman algılarım ancak bu, statik anlamda bir algılama değildir. Benim kendi bedenimin, kendi mevcudiyetinde

yokluğunu ve değişikliğini kavranamaz yapan şey nedir? Başıım, bana burnumun ve göz çukurlarıımın sınırları kadar mevcuttur. Gözlerimi bir aynada görebilsem de, bunlar gözlemleyen birinin gözleridir. Bu nedenle sokakta yürürken birden karşıma kendi yansımam çıktığında şaşırırım (a.g.e., 120).

Bedenim sayesinde nesnelere var olabilmesi, bedenimin asla bir nesne olmamasını, hiçbir zaman bütünüyle kurulmamasını sağlar. Bu nedenle beden dışsal nesnelere arasında bir nesne olamaz. Bedenin sürekliliği mutlakdır, kaybolabilen nesnelere göreli sürekliliğinin de zeminidir. Dışsal nesnelere varlığı ve yokluğu, ilksel (*primordial*) varlığın alanı içindeki değişimlerdir. Bu, bedenin güç uyguladığı algısal alandır. Nesnelere sürekliliği, bedenimin sürekliliği olmadan anlaşılabilir (a.g.e., 121). Bu nedenle bedeni salt nesnel beden olarak ele almak mümkün değildir.

Beden, şeyler arasında bir şey olsa dahi, onlardan daha derin ve güçlü bir anlamda şeydir, çünkü onlardandır (*en est*), yine de kendisini onlardan ayırır. Beden, şeyler arasında bir şeydir, ancak diğer yandan da onları gören ve onlara dokunanadır. Beden, bu iki boyutu kendi içinde birleştirir, hem nesne hem de özne düzenine aittir. Bedenin bu ikili aidiyeti içinde her ikisi de birbirine gönderimde bulunur. Çünkü beden bir şeyse bile, basitçe görülen bir şey değildir (arkamı göremem), hem kaçınılmaz hem de ertelenen bir görmeye uygun düşer. Beden, nesnelere dokunur ve onları görürse bu, görünürlerin nesnelere olarak onun önünde yer almasından kaynaklanmaz. Nesnelere bedenine çevresindedirler, onun kuşatmasına girerler, hatta bedenine bakışlarını ve ellerini kışkırtırlar. Eğer beden onları görüyor ve onlara dokunuyorsa bu, onlarla aynı aileden olmasındandır, kendisinin de görünür ve dokunulur olmasındandır, onların arasına katılmak için kendi varlığını kullanmasındandır. Her iki varlık da diğerinin arketipidir, çünkü dünya evrensel bir ten olduğu için beden şeylerin düzenine aittir. Bu nedenle benim iki boyutu olduğunu söylemek de tam olarak doğru değildir. Bu, ancak refleksiyonla söylenebilecek bir sonuç olur (VI, 178-9). Çünkü benim öncelikle bildiğim beden, nesnel bedenim değil, fakat fenomenal bedenimdir. Ben, bedenimi ya da psişizmimi belirleyen nedensellikler toplamı olamam. Kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin basit bir nesnesi, psikoloji veya sosyolojinin bir konusu olarak düşünemem. Bilimin dünyasını kendi üzerime geçiremem (*PP*, 8).

Merleau-Ponty için insan bedeni, *kendinde şey ile kendi-için* arasında, saf şey ile saf bilinç arasında yer alan üçüncü bir varlık türüdür. Beden, bir yandan şeye benzer, çünkü bir kalınlığı ve opaklığı vardır, aynı zamanda bilinç olan bir şeydir ve dünyaya açılır. Bedenin parçaları, *Gestalt* bütünü gibi birbirine uyar ve anlamlı bir şekilde organize edilir. Bedenin bu şekilde yeniden düşünülmesi ve dünyayla algısal

ilişki yoluyla yaşanması, bilimin anladığı bedenle çelişir. Çünkü bilimin anladığı nesnel bedeninin parçaları arasında dışsal ilişkiler vardır. Nesnel bakış bedeni, bedenden ayrı ve vücut bulmamış bir bilen şeklinde kavrar (Low, 2000: 12-3).

Bedenin şeylerden ayrı oluşunu, refleksif veya transandantal bilincin ayrılığı olarak düşünmemek gerekir. Bedeni, çevresindeki dünyaya açan ve ondan belirli bir mesafede konumlandırılan şey, bilincin değil, bedeninin kendine özgü refleksiyon türüdür (a.g.e., 31). Özne öncelikle anlamı entelektüel olarak kuran refleksif bir özne değil, yaşayan, bedensel bir öznedir (a.g.e., 90). Merleau-Ponty'nin çabası bedeninin nesnellliğini yadsımak değil, bedeninin hem özne hem de nesne oluşunun bir arada bulunduğunu gösterebilmek ve bunu indirgemeci ya da düalist bir konuma düşmeden gerçekleştirmektir.

Bedenimizin bize sunduğu birlik türü hiçbir dışsal nesnedeki birliğe benzemez ve herhangi bir yasa altına sokulamaz. Dışsal nesne, her zaman gözlemcinin önündedir, ancak bedenim benim önümde değildir; ben, onun içindeyim, daha ziyade ben bedenimim. Kolların ve bacakların birlik olmasını sağlayan, hem onları gören hem de onlara dokunan bendir (*PP*, 186). Her dışsal algı, bedenimizdeki belirli bir algıyla doğrudan eş zamanlıdır, tıpkı bedenimin her algısının dışsal algı dilinde açık hale getirilmesi gibi. O halde beden şeffaf bir nesne değildir, geometricinin çemberi kurduğu gibi belirli yasalarla bize verilmez, aktif bir biçimde ele alarak bilmeyi öğrenebileceğimiz bir birliktir. Bu yapı, ancak duyulur dünya üzerinde duyumsanır (a.g.e., 249).

Nesnenin kökenini tam da deneyimin kalbinde aramamız gerekir. Varlığın ortaya çıkışını betimlemeli, paradoksal bir şekilde "kendinden nasıl bizim için olduğunu" (*pour nous de l'en soi*) anlamamız gerekir. Bedenin nesne olarak kurulmasına teorik bakışla değil, iş başında yaklaşmalıyızdır, çünkü bu, nesnel düşüncenin kökeni için hayati bir konumdadır. Böylece kişinin kendi bedeninin, bilimde bile kendisine yüklenmek istenenden kaçtığını görebiliriz (a.g.e., 100).

Merleau-Ponty bedeninin, madde yığınıyla nasıl bir ortaklığı olabileceğini sorar. Bedenin maddi dünyayla ortaklığı, salt bir madde kütlesi olmadığı halde şeylerin normu (*étalon des choses*) olmasından kaynaklanır. Fakat beden, nasıl şeylerin ölçüsü olabilir ve kendisinden başka bir şeye nasıl gönderimde bulunabilir? Merleau-Ponty'ye göre bunu kavramak kolaydır, çünkü beden, dünya ile birlikte açık bir devredir. Kendisini görür ve kendisine dokunur. Dokunduğum el, ona dokunana dokunma gücüne sahiptir (*Nat.*, 279). Merleau-Ponty çifte duyum öğretisiyle bu gücü derinleştirecektir.

d. Bedenin Kendiliği: Çifte Duyum

Merleau-Ponty, bedenin kendisine yönelik deneyimini Husserl'den ve Sartre'dan da hatırladığımız gibi 'çifte duyum' betimlemesi ile açıklar. Bedenin kendine dokunması ve kendini görmesi, kendini nesne olarak kavraması değil, kendine açık olmasıdır. Yine de Merleau-Ponty son bölümde belirteceğimiz gibi, bedenin kendine dair bu bilincini kendine erişmesi olarak değil, kendinden kaçması olarak yorumlayacak ve dokunma karşısında görmeye odaklanarak ten ontolojisini görmenin narsistik doğasında temellendirecektir (VI, 297).

Sağ elime, sol elimle dokunduğumda sağ elim bir nesne olarak hissedilir. Ancak iki el aynı anda hem dokunulan, hem de dokunan olma ilişkisi içinde değildir. İki elimi birden sıktığımda, bir kimsenin yan yana konmuş iki nesneyi aynı anda hissetmesi türünden iki ayrı duyumla karşılaşmam. Ancak iki elin, dokunma ve dokunulan olma rollerini değiştirebildikleri muğlâk bir düzen vardır. Çifte duyum ile kastedilen, bir rolden diğerine geçerken, dokunulan elimi, *bir an sonra* ancak dokunacak olan aynı elle özdeşleştirebileceğimdir. Beden, bilişsel bir süreç içinde kendisini dışarıdan yakalar, dokunulurken kendisine dokunmaya çalışır, kendisini nesnelere ayırmaya yeten bir tür refleksiyon başlatır. Bedenin duygulanımsal bir nesne olduğu, dışsal şeylerin ise sadece benim bakış açımdan temsil edildiği öne sürülmüştür. Ancak Merleau-Ponty'ye göre bu görüş problemlidir. Eğer ayağımın acıdığını söylersem, tırnak batmasının neden olduğu türden bir acının kaynağının ayağım olduğunu söylemiş olmam. Ayağım acıyor demek, basitçe 'ayağımın acının kaynağı olduğunu' düşünüyorum demek değil, 'acı, ayağımdan geliyor' , 'ayağım acıya sahip' demektir (PP, 122-3).

Eğer sol elim, dokunulur nesnelere dokunurken sağ elime dokunabiliyorsa, kendi dokunmasını kendi üzerine çevirebiliyorsa, neden ötekinin eline dokunurken, bana ait olan şeylere dokunduğum gibi olmamaktadır? Burada sözü edilen şeylerin benim olduğu doğrudur, tüm işlem bende ve benim manzaramda gerçekleşir. Oysa problem, başka bir manzara kurmaya ilişkindir. Bir elimle ötekine dokunduğumda, her iki elin dünyası birbiri üzerine açılır, çünkü işlem iradi olarak tersine çevrilebilirdir, çünkü her ikisi de tek bir bilinç uzamına aittir, çünkü aynı insan, aynı şeyi iki elle ellelemektedir. Fakat iki elimin tek bir dünyaya açılması için, tek bir bilince verilmeleri yetmez. Eğer durum bu olsaydı zaten önümüzdeki zorluk kaybolurdu. O zaman öteki bedenleri kendi bedenimi bildiğim şekilde bilirdim. Onlar ve ben aynı dünyayla uğraşıyor olurduk (VI, 183).

İki elim, bir ve aynı bedenın elleri oldukları için aynı şeylere dokunurlar. Yine de her birinin kendi dokunsal deneyimi vardır. Fakat tek bir dokunulur nesne meydana getirmek zorundadırlar, çünkü ikisi arasında çok özel bir ilişki vardır. Tıpkı iki gözümün iki ayrı imge yerine tek bir imge görmeleri gibi, iki elim tek bir deneyim organı haline gelirler. Aralarında oldukça zor bir ilişki olduğu doğrudur, çünkü tek bir göz ve tek el de görme ve dokunma yetisine sahiptir. Bu zorluğun üstesinden, sinerjik bedenimin bir nesne olmadığını söyleyerek geliriz. Monoküler görmedeki gibi, tek el kendi dokunuşuna sahiptir, ancak her biri diğerine bağlıdır. Bu bağ, tersine çevirme olanağı yoluyla tek bir dünya karşısında tek bir bedenın deneyimi olacak şekilde kurulur. İki el ve iki göz, genel bir 'Duyulur'un karşısında genel bir 'Duyan'dır. Merleau-Ponty, benim bedenimin birliğini kuran bu genelliğin, onu öteki bedenlere açabileceğini düşünür. El sıkışma da kendimi dokunurken, dokunulmuş hissedebildiğim için tersine çevrilebilir bir deneyimdir, her birimizde olanaklı olan bu sinerjinin farklı insanlar arasında da olması mümkündür. Eğer duyumsamanın (*sentir*) tanımını, aynı bilince ait olmakla yapmazsak, aksine duyumsamadan görünürün kendine dönüşü olarak duyanın, duyulana ve duyulanın, duyana bedensel bağlılığını anlarsak, farklı insanların manzaralarının keştiğini, eylemlerinin ve tutkularının birbirine tam olarak uyabildiğini görürüz (a.g.e., 183-5).

Tersine çevrilebilirlik, dokunma ve dokunulanın aktüel özdeşliği değil, ilkede özdeşliğidir. Tersine çevrilebilirlik, her zaman prematüredir. Yine de onun bir idealite olduğu düşünülemez, çünkü beden basitçe görünürler arasında *de facto* bir görünür değildir. Beden, görünür-görendir ya da bakıştır. Yani gören ile görünen arasında bir ayrılık ya da mesafe (*écart*) vardır, bu mesafe boşluk değildir. Merleau-Ponty bu mesafenin, görmenin doğduğu yer olarak 'ten' ile doldurulduğunu söyleyecektir (a.g.e., 320). "Bedenin gördüğünü söylemek, aynı zamanda bakma eylemi içinde onun herhangi bir yerden görünür olduğunu da söylemektir" (a.g.e., 321).

Beden, şeyler arasında bir şeydir ve onların etrafındadır. Dünyanın içindedir, dünyanın normudur. Şey olarak elim (nesne el) ile şeylere dokunan elim (özne el) arasındaki düalite bedenın kendisiyle ilişkisinde aşılır. Çünkü beden, dokunulan-dokunmadır (*touché-touchant*). Elim, ona dokunan başka bir el için nesnedir. Fakat dokunma ile dokunulma arasında özdeşlik vardır; dokunan el, dokunulan elde kendine benzer bir şey bulur. Sırayla hem aktif, hem de pasif el olduğunu hisseder. Dokunulan el, dokunan ele dönüştüğü anda, dokunulan olmayı bırakır, bu durum bana bedenimin öteki şeylerle ilişkisi hakkında bir fikir verir. O halde deneyimin iki ucu vardır (*Nat.*, 285).

"Hissettiğini hissetmek, gördüğünü görmek, görmenin veya hissetmenin düşünülmesi değildir, fakat görme ve hissetme sessiz bir anlamın sessiz deneyimidir" (VI, 298). Dokunma ve kendine dokunurken dokunma bedende rastlaşmazlar, dokunma, asla tam olarak dokunulan değildir. Ancak zihinde veya bilinç seviyesinde karşılaştıkları da söylenemez. Birleşme için bedenden daha fazlası gerekir. Merleau-Ponty bunun 'Dokunulmaz'da (*l'intouchable*) gerçekleştiğini ifade eder. Burada kişinin kendisinin Husserl'deki gibi ötekine ayrıcalığı yoktur. Dokunulmaz, bilinç veya erişilmez olan bir dokunulur değildir (a.g.e., 302). Kendine dokunma ve dokunma birbirinin tersi olarak anlaşılmalıdır. Dokunmanın dokunulmazı, görmenin görünmezi, bilincin bilinçdışı, duyulur Varlığın diğer tarafı ya da tersidir (a.g.e., 303). Böylece Merleau-Ponty bizi *Görünür ile Görünmez* düşüncesine kadar götürecektir. Her görünür, içinde görünmezi barındırır, çünkü sonsuz bir anlamla sarmalanmıştır. Gördüğümüz şey, sadece aktüel olarak görünenden ibaret değildir, algı dünyaya doğru bir aşkınlık olduğu için görünende, görünmezi de barındırır. Hatta görünürün, görülebilmesini sağlayan temel görünmezin kendisidir. Bundan böyle artık anlam, anlamsız olanla; görünür, görünmez olanla; duyulur, duyulmaz olanla; dokunulur, dokunulmaz olanla; akıl, akıl dışı olanla; mevcudiyet, namevcut olanla, algı, algılanamaz olanla anlamlı olacak ve tüm bunlar arasında bir düalizm yerine iç içelik fikri ileri sürülecektir. Bu kavramlardan her biri, içinde karşıtını bir ufuk olarak barındırır. Dünyanın maddeselliği ile öznellik arasındaki ilişki bu ufuklar tarafından sağlanır.

2. Kinestezik Beden

Bedenin kinestezik yapısı, canlı bedeni kavramamızda rolü olan en önemli özelliğidir. Nesnelere bize her zaman belirli perspektifler altında verildiği için, ancak hareket ederek şu anda bize görünmeyen diğer perspektiflerin etrafında konumlanabilir ve onları bütünüyle bilebiliriz.

Hareket, onu kesintisizce başından sonuna doğru taşıyan bir beden olmazsa mümkün değildir. Yine de beden hareketi ona ardışık şekilde eklenmiş aralıklı pozisyonlar dizisi olarak da düşünülemez (PP, 318). Bedenimiz, kendisini hareket ettirdiği, dünyadan ayrılmadığı ölçüde olanaklılığın koşulludur, sadece geometrik sentezin değil, tüm anlamlı ifadesel işlemlerin ve kültürel dünyayı kuran edinilmiş görüşlerin de olanaklılığının koşuludur (a.g.e., 448). Hareketlilik en yalın durumunda bile bir anlam verme gücüne sahiptir (a.g.e., 177).

Hareketlerim ve gözlerimin hareketleri dünyada bir titreşime yol açar, kirpiklerimin her titreşimiyle perde iner ve yükselir, yine de bir an için olsa bile bu karanlığı şeylerin kendisine atfetmem. Önümdeki uzamı tarayan gözlerimin her hareketiyle şeyler, kendime atfettiğim kısa bir kıvrılmaya (*torsion*) maruz kalır, evlerin ufkuna gözlerimi dikerek sokakta yürüdüğümde, asfalttaki her adımda çevre titrer, burada öznel bir bileşen, bedensel bir kurucu, şeylerin kendilerini örter. Bu, benimle şeyler arasında yer alan başka bir tabaka değildir. Görünüşün kımıldaması, şeyin kesinliğini iki gözümün sinerji içinde çalışmasında monoküler imgelemlerin müdahalesinden daha fazla dağıtmaz. Binoküler algı, iki monoküler algının üstesinden gelinmesiyle oluşmaz (VI, 22). Algıda parçaları aşan bir bütünlüğün mucizesine tanık oluruz (a.g.e., 23).

Bedenim, hareketli şeylerin veya hareket edenlerin arasında salt bir hareketli veya hareket eden değildir. Bedenimin hareketlerinin benimle ilişkili olarak belli bir mesafeden yapılmış gibi bilincinde olamam. Şeyler dışsal olarak hareket ettirilirken; bedenim, kendi kendisini hareket ettirir (*sich bewegt*). Burada kendisinin içinde kendisini kurar (*sich bewegen*) ve kendisine döner (a.g.e., 297). İnsan bedeni, kendi kendisini hareket ettirir ve böylece algılar. Merleau-Ponty için beden, hareketin ve algının öznesidir. Dokunan-dokunma, gören-görme olarak beden, bir refleksiyon yeridir ve onunla kendisini başka bir şeyle ilişkilendirme yetisine sahiptir (*Nat.*, 270).

Bedenim bana gizlenmiş değildir. Bedenin bilgisi, gözlemcinin (*zusahauer*) bilgisiyle oluşan, nesnel bir *Teori* bilgisi değildir. Çevrenin (*Umwelt*) bilgisi, sıfır noktası olan bedenle ilişkisinde az ya da çok bir mesafe teşkil eder. Bedenin bilgisi, Çevreyle ilişkisinde bir mesafedir. Bu mesafe, benim hareketle sağladığım özdeşliğin tersidir. Algılamak (*wahrnehmen*) ve kendini hareket ettirmek (*sich bewegen*) söz konusu olduğunda Merleau-Ponty'ye göre beden-öznenin, klasik özne-nesne bağlamında düşünülmesi mümkün değildir. Kendimi bir nesne gibi hareket ettirmem. Hareket eden ve hareket ettirilen karşı karşıya değildir, benim hareketim bir mesafenin azaltılmasıdır. Ben, bu mesafeye işaret eden şeye sahip olmak bakımından ayrıcalıklıyım. Bedenin bilinci ve dünyanın bilinci, bedensel şema tarafından aydınlatılan düzlemdir. Bedenim bir bedensel şema içinde kavrar, uzam ve zaman ötesi bir birliktir, ancak yine de bir ide değildir. Bedenin bir bütün olarak işleyen duyular arası bir denklik sistemi vardır. Beden, dünyanın ölçüsüdür. Bedenimle dünyanın içinde olduğum için ben, dünyaya açık bir varlığımdır (a.g.e., 279).

Hareketim, öznel sığınağın dibinden, uzamda mucizevî bir şekilde gerçekleştirilen bir yer değiştirmeyi buyuran bir zihnin kararı, bir mutlak yapma değildir... Bir şey hakkında onun hareket ettirildiğini söylerim, oysa benim bedenim *kendini* hareket ettirir, benim hareketim *kendini* açar. O, kendini bilmezlik içinde değildir, kendisi için kör değildir, bir "kendi" ile parıldamaktadır (GT, 33).

Çevre, hareketler tarafından organize edilir. Algı ve hareket birbirinden ayrı değil, birbirine giriftir. Bir denizkestanesi için Çevre, Merleau-Ponty'ye göre gerçek bir adlandırma değildir. Denizkestanesi de hareketlidir, ancak Çevreyi taşıyamaz. Kendisini hareket ettirmesi için merkezi bir noktaya getirmesi gerekir. İnsan bedeni ise Çevreyi eylemleriyle tanımlar, kendisini hareket ettirir, Çevresine açıktır ve değişkendir. İnsanın bedeninin hareketi, denizkestanesinininki gibi önceden kurulmuş bir sisteme göre mekanik biçimde gerçekleşmek yerine, bir melodi gibidir ve bir yorumlamadır (Nat., 283). Beden, dünyanın projeksiyonun aracıdır (a.g.e., 284).

Evimde dolaşırken, çeşitli boyutları, her birinin belirli bir açıdan bana verildiğini bilmezsem, onları bir ve aynı şeye aitmiş gibi düşünemem. Kendi hareketlerimin ve bedenimin, bu hareketlerin sahnelenmesi yoluyla özdeşliğini koruduğunu bilmezsem, bunu gerçekleştiremem. Evin kuşbakışı görünüşüne sahip olabilirim, onu görselleştirebilirim, kâğıda planını çizebilirim, ancak bedensel deneyimimin aracılığı olmazsa, nesnenin birliğini kavrayamam, çünkü plan dediğimiz şey, sadece anlaşılır bir perspektiftir: Yukarıdan görünen evdir, alışkanlıkla tüm perspektifleri içine çizebilirim ancak bu, sadece vücut bulmuş öznenin çeşitli perspektiflerden bir görüş elde etmesi sayesinde gerçekleşir (PP, 245).

Ben, bedenimin perspektiflerinden asla bir küpün altı eşit kenarını birden göremem. Yine de küp sözcüğünün bir anlama sahip olmasını sağlayan şey, Merleau-Ponty için bedendir. Algısal deneyim aracılığıyla dünyanın kalınlığına (*épaisseur*) katılabildiğim için küp fikrine sahibimdir. Farklı perspektiflerden ardışık olarak onu deneyimlediğimde, bu perspektifleri açıklayan geometrik bir projeksiyon fikrini üretmem: Küp zaten orada benim önümdedir ve perspektifler aracılığıyla kendini ortaya koyar. Şey ve dünya bana "doğal geometri" tarafından değil, bedenimin parçalarıyla birlikte sunulurlar. Bedenimin parçaları arasında var olan ilişkiyle karşılaştırılabilir yaşayan bir ilişki içinde, hatta ona özdeş olarak verilirler. Dışsal algı ve kişinin kendi bedeninin algısı birlikte değişir, çünkü onlar bir ve aynı eylemin iki yüzüdür (a.g.e., 247). Böylece hareketliliğin, kökensel yönelimsellik olduğunu görürüz (a.g.e., 171). O halde sadece bilincin değil, aslında bedeninin de yönelimsel olduğu, hatta ilk yönelimselliğin beden aracılığıyla ortaya çıktığı düşüncesini incelemeye geçebiliriz.

a. Bedensel Yönelimsellik: Yönelimsel Ark

Beden, dünya içinde belirli bir uzamda konumlanır ve hareketleriyle nesnelere yönelir. Böylece bedenimizin etrafında belirli bir çevre oluşur. Hareketli beden-özne, çevresiyle hep bir yönelme ilişkisi içinde olduğu için kimi nesnelere bedenimizin sağında, kimileri solunda, önünde veya arkasında kalır. Böylece bedenimiz dünya içinde konumsal bir sistem, bir çevre kurar. Bedenimizi hareket ettirmek, beden aracılığıyla bir şeyleri hedeflemek anlamına gelir. Bedenin şeylere yönelmesi, dolayısıyla şeylerin her zaman bir bedensel perspektif için var olması, insanın dünyayla birbirlerine karşılıklı olarak bağlı olduğu anlamına gelir.

Husserl'in, fenomenolojiye getirdiği en önemli katkılarından biri "yönelimsellik" tezidir. Ona göre boş bir bilinçte söz etmek imkânsızdır. Husserl, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu iddia etmiştir (*Id. I*, 75). Zihinsel süreçlerin, yani bilincin en önemli özelliği yönelimsel olmasıdır (a.g.e., 199). Algı, her zaman bir şeyin algısı veya yargı, her zaman yargılanan şeyin yargısı olmak zorundadır (a.g.e., 200). Bu anlamda bilincimiz, içine dış dünyanın boşaltıldığı bir kap gibi düşünülemez. Bilinç her zaman bir şeyle ilişkili olarak düşünülmelidir, çünkü bilinçli olmak, daima bir şeyin bilincinde olmaktır. Merleau-Ponty, Husserl'in bilincin yönelimselliği tezini bedene de uygular ve bilincin, beden aracılığıyla şeylere yönelebildiğini ifade eder. Tüm deneyimin koşulu bedendir, çünkü hareket ederek nesnelere etrafında dolaşan ve onlara yönelerek, onları belirli öncelik-sonralık ilişkisi çerçevesinde anlamlandırılan bedendir.

Hareketli beden sayesinde insan dünyaya açılır ve çevresine anlam vererek bir düzen kurar. Böylece fenomenler anlamlı olmak için insana bağlı olurken, insan da bedeniyle hareket ederek kendilerine doğru yöneleceği ve anlam vereceği fenomenlere bağlı olmak durumundadır. Bu nedenle hareket veya kinestezik deneyim Merleau-Ponty için bedenin en önemli özelliğidir.

Zekanın altında, algının da altında olan daha temel bir fonksiyonun varlığını keşfederiz, bu, 'bir projektör ışığı gibi her yöne doğru hareketli olan bir vektördür, işte bu vektör aracılığıyla kendimizi, kendi içimizde ya da dışımızda olan herhangi bir şeye doğru yöneltebiliriz, ve o nesneyle ilişkili olarak bir davranış formu sergileyebiliriz'. Yine de projektör ışığı benzetmesi, ışığın, üzerinde gezineceği nesnelere verili olarak kabul etmesinden dolayı yeterli değildir, oysa gönderimde bulunduğumuz nükleer fonksiyon, nesnelere görüşümüze ya da bilgimize getirmeden önce bizim için daha gizli bir anlamda onları mevcut hale getirir. O halde başka çalışmalardan bir terimi ödünç alarak şöyle diyebiliriz: Bilinç yaşamı, bilişsel yaşam, arzuların yaşamı ya da algısal yaşam; geçmişimiz, geleceğimiz, insani durumlarımız, fiziksel, ideolojik ve ahlaki konumumuz ya da daha ziyade, tüm bu bakımlardan konumlanmış olmamızın getirdiği sonuçlara ilişkin etrafımızı aydınlatan bir 'yönelim merkezi'

tarafından taşınmaktadır. Duyuların, zekânın, duyarlılığın ve hareketliliğin birliğini meydana getiren de işte bu yönelim merkezidir (PP, 169).

Merleau-Ponty bunu "yönelimsel ark" olarak adlandırır (a.g.e., 169). Ona göre insana özel bir var olma tarzı verilmelidir: İnsan her şeye doğru olan yönelimsel bir varlıktır (SN, 88-9). Husserl'in de ifade ettiği gibi "her bilinç, bir şeyin bilincidir"(PP, 17). Ancak Merleau-Ponty'nin yönelimsellik düşüncesi, Husserl'in yönelimsellik kavrayışından farklıdır. Husserl, dünyaya ve dünyanın deneyimine kurucu bir bilincin eylemi şeklinde yaklaşmıştır (a.g.e., 290). Fakat Merleau-Ponty, öncelikle bedenin yönelimsel olduğunu ifade eder. Beden ancak yönelimsel bir şekilde dışa yansıtıldığında algı, bilinç için bir başlangıç noktası ve sınırdan fazlası değildir (a.g.e., 378).

Bütün bilinç yaşamımız ve tam da *benliği* mümkün kılan şey, etrafımızı aydınlatan ve bizi dünyanın içinde konumlandıran bu "yönelim merkezi"dir: Tüm geçmişimizi, şimdimizi, geleceğimizi, insani veya insani olmayan çevremizi, fiziksel, ideolojik, ahlaki durumumuzu ve daha pek çoğuna yönelim merkezi ortaya koymaktadır. Kısacası, bütün bu anlam vektörlerinin merkezi bedenimizdir. Bizler birer anlam merkezimiz ve bu, özellikle algısal perspektiflerimizin çeşitlenmesini ve değişmesini, buna bağlı olarak da sözü edilen mevcut anlamların çeşitlenmesini ve değişmesini mümkün kılan bedenimiz sayesinde mümkün olur. Yaşamımızdaki anların kişiliğimizin deneyimlenmiş birliği olarak birbirine bağlandığı, bu "yönelim merkezi" aracılığıyla kişisel özdeşliğimiz olarak bilinen kesintisiz bir anlam şeridinde sahip oluruz. Söz gelimi, bu kitabı yazmama ilişkin görünüşte birbiriyle bağlantısı olmayan bütün anlar aracılığıyla gerçekleşen yaşamım, yönelim merkezi yoluyla, başka bir deyişle bu uğraşa verdiğim anlam, yani yaşadığım bütün bir çaba yoluyla bir bağlantı ve birlik kazanır ve "bu kitap" olarak adlandırdığım birikimsel bir çaba şeklinde görülür (Primožic, 2013: 32).

Bedenin yönelimselliğini, bedenin uzamla ilişkisinden ayrı olarak düşünmek mümkün değildir. Beden, uzamda hareket ederek şeylere yönelir ancak bu, bedenin uzamda yer kaplamasından çok daha derin bir anlama sahiptir.

(1) Uzamsal beden

Merleau-Ponty'nin uzam fenomenolojisi, onun rasyonalizm ve empirizmin ötesine geçmesinde önemli bir rol oynar. Ona göre uzamın ideal olarak bölünebilir anlar şeklinde pek çok soyutlaması yapılır, fakat bunların hepsi uzamın hatalı bir kavrayışıdır. Bu tarz görüşler uzamı maddenin içine doldurulduğu bir kap olarak

düşünmektedir. Oysa uzam ve içeriği arasındaki böyle bir anlayış sadece nesnelere alanında mümkündür. Merleau-Ponty uzamı, tüm fiziksel nesnelere üzerinde durdukları dışsal bir şey, yani bir konteynır gibi düşünmez, çünkü uzam ve uzamsal şeyler arasında mantıksal çıkarıma dayalı bir ilişki yoktur. Uzam, varsayılan parçalarına önceldir (Priest, 1998: 101-2).

Merleau-Ponty fiziksel uzam (*l'espace physique*) ile geometrik uzam (*l'espace géométrique*) arasında ayrım yapar. Fiziksel uzama kimi yerlerde 'uzamsallaşmış uzam (*l'espace spatialisé*), geometrik uzama da uzamsallaştırıcı uzam (*l'espace spatialisant*) demeyi tercih eder. Fiziksel uzam; bedenim ve şeyler arasındaki aşağı, yukarı, önünde, arkasında, uzak, yakın şeklinde ifade edilen somut ilişkileri bana indirgenemez bir çeşitlilik olarak veren uzamdır. Fiziksel uzam, uzamsal şeyleri ve onlar arasındaki uzamsal ilişkileri bunların günlük deneyimde vücut bulmuş olan bir özneye verilmelerini sağlar. Geometrik uzam ise; uzamın izini sürmek için tekil ve bölünemez bir yetinin keşfedilmesiyle oluşur. Geometrik uzam, doğrudan deneyimlenen uzam değil, uzamın düşüncesidir. Geometrik uzam, uzamın soyut matematiğidir. Fiziksel uzam özneye çeşitli nitelikte bölgeler verir. Bu mevcudiyette geometrik uzam yoktur. Geometrik uzamda yer değiştirilebilir boyutlar vardır. Bu özellikler fiziksel uzamda bulunmaz. Merleau-Ponty'nin geometrik uzam kavrayışı Newtoncu veya mutlak uzama karşılık gelir. Newtoncu uzam, uzamsal şeylerden soyutlanarak var olan uzamdır ve uzamsal şeylere bağlı değildir. Geometrik uzam düşüncesini mümkün kılan şey fiziksel uzamdır. Bu nedenle geometrik uzam, 'saf konum' (*position*) içerir, saf konum, yer kaplamaya bağlı değildir. Fiziksel uzamda ise konum değil, durumlar (*situation*) vardır, durum ise zorunlu olarak aktüel veya olanaklı olarak yer kaplamak zorundadır (a.g.e., 103-4).

Uzamsal yönelme, özneye bağlıdır. Şüphesiz, oraya doğru giden bir (bedensel) özne için ancak yön vardır. Özne zorunlu olarak vücut bulmalıdır. Kurucu bir zihin, uzamdaki tüm yönleri izleyebilir, ancak hiçbir noktada yönü yoktur. Bu nedenle aktüel bir başlangıç noktası, mutlak burası olmadan uzamı da olmayacaktır. Özne, ancak kendisi uzamda lokalize olarak uzamsal ilişkiler kurabilir. Görsel olarak algılamak, bir yerden algılamaktır. Sadece vücut bulmuş özne bir yerden görebilir. Uzamın özü, her zaman 'zaten kurulmuş' olmaktır. Onu dünyasız bir algıya çekerek bunu asla anlayamayız. Dünyasız algı, uzamsal olmayan gerçekliğin algısıdır. Olmak, bir durum içinde olmakla eş anlamlıdır (a.g.e.,106-11).

Konumun uzamsallığı (*la spatialité de position*) nesneye uygundur, durumun uzamsallığı (*la spatialité de situation*) ise bedenim uzamsallığıdır. Bu, kökensel bir uzamsallıktır ve sonradan kurulan nesnel uzamın olanaklılığının temelindedir. Bu

uzamdan hareketle kendimi ve dünyadaki şeyleri kendi etrafımda bir durum içine sokarım (*situe*). Benim bedenimin uzamla ilişkisi sadece hareket içinde kurulur. Hareket, uzamda bir durum içinde bulunabilme yetisini gösterir, beden her bir parçasını kendi bedenim olarak algılamamı da sağlayan budur (Da Silva-Charrak, 2012: 42-3).

Algının Fenomenolojisi'nin "Kendi Bedenimin Uzamsallığı ve Hareketlilik" adlı bölümünde Merleau-Ponty, yaşayan bedeni bu kez de uzamsallık ve hareket ilişkisiyle nesnelere ayırır. Kendi bedenimin uzamsallığı, kolumun masanın üzerinde, küll tablasının veya telefonun yanında durması türünden değildir. Bedenimin dış hatları, sıradan uzamsal ilişkilerin geçemeyeceği bir sınırdır. Çünkü parçaları kendine özgü bir şekilde karşılıklı bir ilişki içindedir. Uzuvarım, nesnelere uzamda yan yana dizilmesi gibi bedenimde yan yana sıralanmamış, fakat birbirlerine sarılmış haldedirler. Elim, noktaların bir toplamı değildir. Örneğin sol ele uygulanan uyarıcının, sağ elde hissedildiği "allocheiria" (duyumun, bedensel uyarıcıdan farklı bir noktada oluşması hastalığı) hastalarında her iki uyarıcının uzamsal değerinin değiştiğini söyleyemeyiz. Sol eldeki çeşitli noktalar, birden bire yerinden edilmiş parçaları olmayan bir elle, bütün bir organla ilişkili olarak sağa aktarılır. Dolayısıyla bir sistem oluştururlar ve elim uzamı, uzamsal değerlerin bir mozaiki değildir. Bedenim, benim için organların uzamda art arda eklenmesiyle oluşmaz. Bedenim bir bütündür (*PP*, 127).

Bedenin uzamsallığı, dışsal nesnelere, 'uzamsal duyumların' uzamsallığı gibi bir konumun uzamsallığı (*pozition*) değil, fakat bir durumun (*situation*) uzamsallığıdır (a.g.e., 129). Bedensel uzam, dışsal uzamdan farklıdır, parçaları uzamda yayılmak yerine, uzamla sarılır. Bedensel uzam, tıpkı bir tiyatro oyununun sergilenmesi için gerekli olan karanlık veya uyku zemini gibidir. Belirli varlıkların, figürlerin önünde var olmayanın ortaya çıkmasıdır. Bedenimin önünde başka zeminlerde başka figürler ortaya çıkıyorsa bu, bedenimin görevleri tarafından kutuplaşmasından, onlara "doğru" var olmasındandır. Kişinin kendi bedeni, *Gestaltçı* figür-zemin yapısı içinde anlaşılır. Her figür dışsal uzam ile bedensel uzamın ikili ufku üzerinde ortaya çıkar. O halde bedensel uzamın soyutlama şeklinde analizinin yapılması mümkün değildir (a.g.e.,130).

"Masanın üzerinde bir nesne var" ifadesiyle belirli bir ayırım yaparım. Kendimi düşüncede, masada veya nesnede konumlandırır, oraya yerleştiririm. Ve teorik olarak bedenim ile dışsal nesne arasındaki ilişkiye uygun bir kategoriye uygularım. Eğer evrensel uzam formu olmadan önce, bedensel uzam olmasaydı, bu mümkün olmazdı. Bu sözcükleri birbirinden ayıramazdım, fakat ayırabildiğim açıktır. Homojen uzam,

yönlendiğimiz uzamdan anlamı aldığı için bu anlamı taşıyabilir. Yani form, sadece içerik aracılığıyla ulaşılabilir olduğu için içerik, formun altında sınıflanır, o formun içeriği olarak ortaya çıkabilir. Bedensel uzam, nesnel uzamın gerçekten bir parçasıdır, fakat sadece bedensel uzam kendi bireyselliği içinde onu evrensel uzama dönüştürecek diyalektik mayaya sahip olduğu için böyle olabilir (a.g.e., 131).

Bedenim olmasaydı, benim için bir uzam olmazdı. Bedensel uzam ile dışsal uzam pratik bir sistem oluştururlar. Bedenimin uzamsallığı 'hareket' içinde ortaya çıkar. Hareket, pasif bir şekilde uzam ile zamana boyun eğmekle sınırlı değildir, aktif bir şekilde onları varsayar (a.g.e., 132). Bedensel uzamda bir tür yer bilgisi vardır ve bu bilgi, o yerle birlikte var olma türüne indirgenemez. Örneğin, bir sinek bacağımızı ısırduğunda, kaşımak için ısırıldığı yeri arayıp bulmak zorunda değildir. Nereden ısırıldığımızı bilme ihtiyacımız yoktur. Orayı bir çırpıda buluruz. Çünkü mesele, ısırılan yeri nesnel uzamda koordinatların ekseninde lokalize etme sorunu değildir. Fakat fenomenal eli, fenomenal beden üzerinde acı veren bir noktaya ulaştırma meselesidir. Çünkü kaşıma potansiyeli olan el ile kaşınma noktası olan ısırık arasında, kişinin kendi bedeninin doğal sistemi içinde doğrudan deneyimlenen bir ilişki vardır (a.g.e., 135).

Bütün işlem, fenomenal alanda yer almakta, nesnel dünyada ya da nesnel dünya aracılığıyla gerçekleşmemektedir. Benzer şekilde özne, önünde makasın, iğne ve ipliğin durduğunu gördüğünde ve bildik görevle karşı karşıya kaldığında ellerini, parmaklarını arayıp bulmak zorunda değildir. Çünkü bunlar nesnel uzamda keşfedilmesi gereken şeyler değildir. Kemik, kas ve sinirler, potansiyeller makasın, iğne ve ipliğin algılanmasıyla birlikte harekete geçerler. 'Bu yönelimsel bağların' merkezi amacı, özneyi verilen nesnelere bağlamaktır. Hareket ettirdiğimiz nesnel beden değil, fenomenal bedendir. Bunda bir gizem yoktur, çünkü dünyanın şu veya bu parçasının potansiyeli olan bedenimiz kavranacak nesnelere doğru ilerler ve onları algılar. Uzam, kesilecek veya dikilecek bir kumaş şeklinde şu anki dünya formu içinde verilir. Beden, belirli bir dünyanın potansiyelidir (a.g.e., 136).

Uzam algısı özel bir 'bilinç durumu' veya eylemi değildir. Kipleri, öznenin bütün bir yaşamının ifadesidir. Bedeni ve dünyası aracılığıyla kendisini geleceğe doğru ittiği enerjinin ifadesidir. Uzamsallık deneyimi bir kez dünyaya yerleşmeyle ilgili olunca, bu yerleşmenin her kipi için her zaman ilksel bir uzamsallık olacaktır (a.g.e., 335). "Fiziksel ve geometrik mesafeden başka, benimle şeyler arasında beni onlara bağlayan, onları benim için var kılan ve onları da birbirlerine bağlayan 'yaşanmış mesafe' vardır. Bu mesafe, her an benim yaşamımın 'alanını' ölçer" (a.g.e., 338). Bu bağlamda Merleau-Ponty için "bedenin uzamsallığı, kişinin kendi bedeninin birliğini gösterir" (a.g.e., 171).

Merleau-Ponty uzamı, insan varoluşunun içine dâhil ederek, beden, bedensel bir uzamsallık şeklinde varlığa geldiğini ifade eder. Bu nedenle bedenimiz uzam ve zaman içinde değildir, uzam ve zamanda yaşar, ikamet eder (a.g.e., 174). Bedenim bir bütündür ve her bir organının nerede olduğunu, hepsinin birden içerildiği bedensel şema (*schéma corporel*) yoluyla bilirim (a.g.e., 127). Merleau-Ponty bedensel şema fikrini sadece bedenin uzamsallığının nesnel uzamdan farklılaştırılması amacıyla kullanmaz, bedensel şema sonraki bölümlerde değineceğimiz gibi ten ontolojisine açılacak olan pre-refleksif yaşama gönderimiyle oldukça önemli bir role sahiptir.

(2) Bedensel şema (*schéma corporel*)

Bedensel şema, ilk olarak bedensel deneyimimizin bir özeti olarak düşünülmüştür. Başka bir deyişle, içsel izlenimler ve şu anda bir bedene sahip olma izlenimine anlam verebilme ve yorumlama şeklinde ele alınmıştır. Bu anlamda bedensel şema, eklem ve kinestezik işlemlerin görsel dile çevrilmesidir. Bedensel şemaların çocukluktan başlayarak kademeli bir şekilde dokunsal, kinestezik ve eklem bir gelişme geçirdiği ve görsel içerikle birlikte bunların birbirlerini uyandırdığı ve çağırıştırdığı düşünülmüştür. Psikoloji klasik anlamda imgelere odaklanmıştır. Ancak psikolojik açıklama çağırışıcılık ile uyumsuz. Çünkü bedensel şemanın allocheiria'yı açıklaması için çağırışım yeterli değildir. Bütünden parçalara doğru işleyen eşsiz yasa, bedenin uzamsallığı olmalıdır. Sol el ve onun konumu, bedensel bir amaç içinde ima edilmeli, sağ ele eklenmemeli veya bağlı olmamalı, aksine sağ elin kendisi haline gelmelidir (a.g.e., 128).

Merleau-Ponty iki gözümüz olmasına rağmen, bir nesneyi iki taneymiş gibi görmediğimiz olgusunu bu noktada ele alır. İki imgenin tek bir nesne olması, birbirlerinin üstüne gelmesi demek değildir. Nesnenin birliği 'yönelimsel' olduğu ve kavramsal bir birlik olmadığı için zihnin kontrolü ile iki imgeden tek bir nesneye geçmeyiz. Burada söz konusu olan durum iki ayrı gözün, iki farklı organ olarak çalışmayı bırakması ve tek bir organ haline gelmesidir. Sentezi gerçekleştiren epistemolojik özne değil, dağınıklıktan kaçan, birleştiren, tüm gücüyle tek bir eylemi amaçlayan 'sinerji' ile tek bir yönelim gerçekleştiren bedendir. Bu yönelimsellik bir düşünce değildir, çünkü bilincin şeffaflığı ile gerçekleşmez. Bunu garanti altına alan şey, bedenin kendisidir. Bedensel şemanın mantık öncesi birliği tarafından gerçekleştirilen algısal sentez için nesne, kişinin kendi bedeninden daha gizli değildir. Bu nedenle algılanan nesne her zaman kendisini aşkın (*transcendent*) olarak sunar ve

sentez, düşünen öznenin bulunduğu metafizik yerden değil, nesnenin kendisinin tarafından dünya içinde gerçekleştirilir. Çift imgeden tek nesneye geçerken, aynı nesneyi iki gözümle gördüğümün basitçe farkında olmam, nesnenin 'kendisine' doğru ilerlediğim ve onun somut varlığına sahip olduğumun farkındayım (a.g.e., 279). Bedenim bitişik organlar toplamı değil, fakat sinerjik bir sistem olduğu için tüm fonksiyonları dünya içinde olma eylemi içinde bir araya getirilir. Deneyim, formel bir birlik değil, ilkel bir organizasyondur (a.g.e., 280). Eğer sesleri gördüğümüzü veya renkleri duyduğumuzu söylersek, bunun da bir anlamı vardır, çünkü görmek ya da duymak sadece opak bir niteliğe sahip olmak demek değildir, fakat bir varoluş kipini, bedenimin, varoluşla senkronizasyonunu deneyimlemektir (a.g.e., 281).

Bedensel şema fikri ile Merleau-Ponty sadece bedenin birliğini yeni bir biçimde betimlemekle kalmaz, aynı zamanda duyuların ve nesnenin birliğini de yeniden betimler. Bedenim ifade ve söz fenomeninin oturduğu yer, dahası onların gerçekliğidir. Orada görsel ve işitsel fenomenler birbirlerini doğururlar ve onların ifadesel değerleri algılanan dünyanın yüklem-öncesi (*antepredicative*) birliğinin temeli, böylece sözel ifadesinin ve anlamının da temelidir. Bedenim, tüm nesnelere içine dokunduğu kumaştır. 'Anlamanın' aracıdır. Bedenim sadece doğal nesneye anlamını vermekle kalmaz, aynı zamanda sözcük gibi kültürel nesnelere de anlamını verir. Sözcüklerin de bir çehresi vardır, çünkü onları benimser ve seçeriz. Belirli davranış formları onları tam hale getirir (a.g.e., 282). Bu bağlamda bedensel şema, uzamsallıktan ayrı olarak düşünülemez.

Merleau-Ponty'nin bedensel şema teorisi gerçekte üstü kapalı bir algı teorisidir. Fenomenal alan duyuşsal olgular bohçası değil, transandantal bir alandır ve kalıcı algısal olanaklar, olanaksızlıklar ve zorunluluklardan oluşur. Merleau-Ponty bu olanaklılıklar uzamını bedensel şemaya bağlar. Bedensel şema psikologların beden imge dedikleri şeyden farklıdır. İmge ve şema arasındaki ayrımın Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne kadar geri giden önemli felsefi içerimleri vardır. Şematizm fikri, anlama yetisinin saf kavramları ile duyarlılığın ham sezgisi arasına keskin bir ayrım koyar. Kant'ın formülüyle problem, sezginin saf kavramların altında nasıl sınıflandırılacağı sorunudur. Kategorilerin görünüşlere uygulanması nasıl mümkündür? Sayı, olanaklılık, nedensellik, töz gibi kategorileri tam olarak göremediğimiz halde bu kavramları sergileyen şeyleri nasıl algılarız? Kant, kavramlar ve sezgiler arasında aracılık eden ve her ikisiyle de ortaklığı olan üçüncü bir şeyden söz eder. Bu aracılığı sağlayan transandantal şemadır. Bir kavramın şeması, imgelemin, kavramı bir imgeyle vermesi işlemidir. Sonuç olarak şema, imgeden ayrılmalıdır. Çünkü imge her zaman tikelken,

şema ise olanaklı durumlara eşlik edecek daha büyük bir orandır. Kant için saf duyulur kavramların temelinde nesnenin imgesi değil, şema yer alır. Kavramlar altına düşen nesnelere kavramımızı sağlayan olanaklar uzamını oluşturan anlama yetisi değil, imgelemdir. Benzer şekilde Merleau-Ponty için de bedensel şema, beden bir imgesi değildir, çünkü imgeler farkındalık nesnelere, şema ise nesnelere farkındalığa gelme yapısını önceden tasarlar. Bedensel şema, bedenin bir temsili değil, kavramları nesnelere uygulamadan önce dünyanın vücut bulmasını sağlama ve dünyayı bekleme yetimizdir. Merleau-Ponty'nin alışkanlık dediği bu yeti, nesnel ya da zihne içsel bir bilgi değildir, çünkü alışkanlığın kazanılmasında 'anlayan' bedendir. Nesnelere ilişkin algımız, zaten bedenimiz tarafından yapılandırılır. Bedensel şema bizim kendimize ve içinde yaşadığımız dünyaya pre-kognitif aşinalığımızı kurar. Dünya aracılığıyla bedenimin, bedenim aracılığıyla da dünyanın farkında olurum (Carman, 2008: 105-6).

Kantçı şema ile Merleau-Ponty'nin bedensel şeması arasındaki benzerlik, kavramların kullanımının her ikisinde de bir tür eyleme dayanmak zorunda oluşudur. Merleau-Ponty'nin Kant'la paylaştığı nokta şemanın, dünyayı kavramların kullanımından önce anonimleştirmeye yarayan yeti olmasıdır. Elbette Merleau-Ponty açısından Kantçı şema entelektüalist bakışla sınırlıdır. Dünyaya karşı vücut bulmuş bir hazırlık olarak karşımıza çıkan ve alışkanlık oluşturabilmemizi sağlayan bedensel şema, bilişsel olmayan kavram-öncesi bir motor yönelimseliktir. Alışkanlık refleksif düşüncenin bir fonksiyonu, refleksiyonun saf bilinçte saydam bir şekilde erişebileceği bir şey değildir. Daha ziyade kendisini algısal bedende gösterir (Carman, 1999: 219).

Kant'ın şeması gibi, "reflekslerimiz özel bir *a priori* aktarır, biz ona cevap verir ve benzer durumları bekleriz. Bedensel şema durağan bir temsil değil, dinamik bir yetidir. Dünyayla doğrudan temasımız, kendi bedenimizin refleksif anlamını verir: Örneğin pipomun, elimin ve bedenimin nerede olduğunu mutlak bir kesinlikle bilirim. Beden, içsel bir imgemin veya içsel bir temsiliimin olduğu bir nesne değil, görevleri tarafından kutuplaşmış, onlara doğru var olan, hedeflerine ulaşmak için toplanan bir organizmadır. Bedensel şema, en nihayetinde bedenimin dünya içinde olduğunu ifade etme yoludur (Carman, 2008: 107).

Ben ve dünyanın karşılıklı bağımlılığı bedensel şemada kendisini gösterir. Bu bize çevremiz hakkında normatif anlamda zengin, fakat pre-kognitif olan bir kavrayış sunar. Dünya hakkındaki tavırlarımızın en temelde doğru veya yanlış olmasına izin veren şey, bedensel duruş ve konumumuzla şeyleri uygun biçimde algılamamızı sağlayan ve eğilimleri, yetersizlikleri, rahatsızlıkları veya bozuklukları kuran bedensel

denge anlamıdır. Şeyleri en iyi biçimde kavramak için en uygun bedensel davranışı gerçekleştiririz. Bedenimiz, her zaman farkında olmasak ve iradi biçimde yapmasak da, deneyimimizi tamamlamak, güvence altına almak ve çevremiz üzerindeki kavrayışımızı sürdürmek için kendisini düzenler. Bedensel yönelmenin kendini sürekli düzelten yapısı, yargıların ve duyuşsal tikellerin ortaya çıktığı algısal temeli kurar. Bu anlamda bedensel şema normatiftir. Algının yönelimselliği, bedensel şemanın normatifliğine dayanır. Algısal görünüşlerin doğruluğu veya yanlışlığı bedensel davranışlarımızın hissedilen doğruluğu veya yanlışlığıyla birlikte dokunur. Dünyaya dair daha doğru ve uygun bir görüş için duruşumuzu dengeleme hissimiz kasıtlı düşüncenin rasyonelliğine sahip değildir (a.g.e., 109-11).

Algısal deneyim, beden hareketlerini anonimleştirir ve kendiliğinden bize sabit dışsal bir dünya açar. Algı her zaman Merleau-Ponty'nin bedensel şema dediği şey tarafından bilgilendirilir. Bedensel şema ne salt fizyolojik bir durum ne de zihinsel bir tavidir (Carman, 1999: 218).

Bedensel şema, bedenimin dünyanın içinde olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Bedenim, dünya üzerindeki bakış açımdır. Bedenimle bir takım hedeflere yönelirim, çünkü bedensel şema sayesinde bedenim amacına ulaşmak için kendini bir arada tutar. Algı, her zaman bedensel şemayı varsayar. Algının bütüncül olmasını sağlayan şey, bedensel şema sayesinde daimi bir ufuk olarak bedenimin arka planda hep kendinin farkında oluşudur. Dışsal algı ve kişinin kendi bedeninin algısı birlikte değişir, çünkü bunlar Merleau-Ponty için bir ve aynı eylemin iki yüzüdür. Bedensel şema bedenime bölünmez bir bütün halinde sahip olmamı sağlar. Her organımın yerini hepsinin içinde sarıp sarmalandığı bedensel şema yoluyla bilirim. Şema; beden kuruluş yasası, *Gestaltçı* form, başka bir deyişle bir durum karşısında anlamlı bir tavır alıştıdır. Bu anlamda da pre-refleksif alana gönderimde bulunur. Bedensel şema dinamiktir ve her alışkanlık bedensel şemanın yeniden düzenlenmesidir. Bedensel şema bir bedene sahip olmamızı, belirli bir ortama katılmamızı ve belirli projelere sahip olmamızı sağlar. Bedensel şema, beden kendi mantığına göre çalışmasıdır. Merleau-Ponty'nin bedensel şema fikri, onun öteki deneyimine ve beden anonim karakterine ilişkin betimlemelerinde oldukça önemli içerimlere sahiptir.

(3) Bedensel anlama: Alışkanlık

Merleau-Ponty alışkanlık olarak adlandırdığımız durumların aslında bedensel bir anlama olduğu ifade eder. Anlama, sadece zihinsel bir etkinlik değil, yönelimsel bir performanstır. Yönelimsel olanın ise sadece bilinç değil, fakat öncelikle beden olduğunu göstermiştik. Alışkanlığın bedensel bir anlama gerçekleşmeden oluşması mümkün değildir. Alışkanlık sadece bedenim aracılığıyla insan dünyasına girer.

"Alışkanlık edinme entelektüel bir sentez değil, bedensel şemanın yeniden düzenlenmesi ve yenilenmesidir" (PP, 177). Örneğin; dans etme alışkanlığı kazanma, analiz yoluyla hareketin formülünü keşfetmek demek değildir. Dans etmek, önceden kazanılmış yürüme ve koşma hareketlerine göre ideal bir çerçeve temelinde kurulmaz. Hareketi yakalayan ve algılayan bedendir. Alışkanlık kazanmak bir anlamın yakalanmasıdır. Bir kadın hiçbir hesap yapmadan şapkasında taşıdığı tüyü, altından geçeceği yerlerden koruma mesafesine sahiptir. Burada şapka, büyüklüğe ve hacme sahip ve diğer nesnelere mukayese edilebilir bir nesne olmayı bırakır. Yol, bedenimle geçilebilir veya geçilemez bir potansiyele dönüşür. Görme engelli bir insanın kullandığı baston, artık kendinde bir nesne değildir. Duyarlılık, yayılım ve dokunma alanı görmeye benzer bir şey haline gelir. Bastonun uzunluğu şeylerin keşfinde üçüncü bir terim değildir. Görme engelli kişi nesnelere pozisyonunu bastonuyla bilmez, aksine bastonunu nesnelere pozisyonuyla bilir. Onu adeta bir kol gibi kullanır. Ulaşmak istediği şeyin nesnel uzaklığını bastonun uzunluğu ile mukayese etmesi, hesap yapması söz konusu değildir. Şapkaya veya bastona alışmak, onların içine nakil olmaktır. Ya da tam tersi onların kendi bedenimizde vücut bulmalarını sağlamaktır. Alışkanlık, dünya içindeki varlığımızı genişletmek ya da varoluşumuzu yeni aletlerle değiştirmektir (a.g.e., 178).

Bir kâtip, harflerin yerini bilmez fakat yazma eylemini sorunsuzca gerçekleştirir. Çünkü nasıl yazılacağını bilmek harflerin yerini bilmek demek değildir. Alışkanlık bir bilgi formu ya da (koşullu refleks) istem dışı bir eylem değilse o halde nedir? Alışkanlık Merleau-Ponty'ye göre bir bilgidir, ancak sadece bedensel hareket ile başlatılabilir olan bir bilgidir. Kâtip harflerin nerede olduğunu, tıpkı uzuvlarımızın nerede olduğunu bildiğimiz gibi bilir. Bu, nesnel uzamdaki bir pozisyon değildir. Beden, dünyaya açık ve onunla bağlantılı olan bir sistemdir. Parmakların hareketi kâtip için uzam aracılığıyla verilen bir yol değildir. Ancak çehresel olarak ayırt edicidir. Tıpkı elimle kulağımı tutmak için düşünmem gerekmediği gibi, klavyenin karşısına geçince ellerimin altında motor bir uzam açılır. Klavyeyi kendi bedensel uzamıma dahil ederim (a.g.e., 179). Alışkanlık

kazanmak, bedenın anlamasıyla gerekleŒir. Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, beden ve anlama kavramlarını revize etmektedir. Anlamak; hedeflenen ile ulaŒılan, yönelim ile performans arasındaki harmoniyi deneyimlemektir. Elimi dizime götürdüğümde bir ide veya bir nesne olarak değil, yaŒayan fenomenal bedenimin bir parçası, yani dünyaya doğru algısal hareketimin bir aŒaması olarak dizimi deneyimlerim. AlıŒkanlık dünyanın aracısı olan bedene aittir. Bir piyanist bilmediği, kendisine ait olmayan bir piyanoyu sadece bir saatlik bir pratikle alabilir. Çünkü notalar hafızasında değil, bedeninde vücut bulmuŒtur (a.g.e., 180). Aynı Œeyin, araba kullanırken de geçerli olduğunu biliriz. Bu nedenle usta Œofrler bilgilerini araba kullanmayı yeni öğrenenlere aktarmakta sorun yaŒarlar. Çünkü arabanın nasıl kullanıldığı teorik değil, bedenselliğe dayanan pratik bir bilgidir.*

Bazen bedenın parçaları alıŒkanlık kazanmak için yeterli olmaz. Bu durumda insan, alet inŒa eder. Böylece kültürel dünya oluŒur. Anlayan, bedendir ve bedenın alıŒkanlık Œeklinde ortaya çıkması yeni bir anlamın kavranılmasına, yeni bir anlam merkezinin asimile olmasına bağlıdır. Böylece Merleau-Ponty hareketliliği inceleyerek 'anlamın' yeni bir anlamına ulaŒır. Entelektalist psikoloji ve idealist felsefe, algı ve dŒncenin özsel anlamını içeriklerin dıŒsal ađrıŒımı ile açıklamaya alıŒarak zorluğa dŒmŒtr. Tüm anlamı dŒncenin veya saf Benin eylemi olarak yorumlamıŒlardır (a.g.e., 182). Bedensel deneyim, evrensel kurucu bir bilincin iŒi olmayan bir anlamı görmemizi sağlar. "Bedenim, genel bir fonksiyon gibi davranan, ancak yine de var olan ve yaralanabilen bu anlamlı merkezdir. Bedenimizde z ve varoluŒun birliğini bilmeyi öğreniriz" (a.g.e., 183).

Kendi bedenimizin deneyimi, uzamı varoluŒ içine yerleŒtirmek gerektiğini gösterir. Beden olmak, belirli bir dünyaya bağlı olmaktır, bedenimiz öncelikle uzam içinde değil, uzamdadır (* l'espace*) (a.g.e., 184). Bedensel uzam, kiŒinin bedensel varlığının açılması, bedenın, ancak beden Œeklinde varlığa gelmesidir. Bedenimin eŒitli

*Burada Gilbert Ryle'in *The Concept of Mind* adlı alıŒmasında 'neyi bilmek' ile 'nasılı bilmek' arasında yaptığı ayrımı hatırlayabiliriz. Ryle, zeki davranıŒın 'iŒ baŒında' ortaya çıktığını ve önceden planlanmış belli kalıplara göre eylemenin veya ezberlemenin burada belirleyici olmadığını iddia eder. Bu nedenle çok iyi tıp bilgisine sahip olsa da iyi ameliyat yapamayan bir cerrah, zeki bir cerrah değildir. Cerrah, boksör, Œair veya tüccar kendi görevlerinin performansında kendi özel ltlerini kullanırlar. Çünkü onlar doğru bir Œekilde iŒ görmeye alıŒmaktadırlar. Eğer onlar zeki veya hünerli diye nitelendiriliyorlarsa özel görevleri için dŒndkleri kurallardan dolayı değil, fakat ortaya koydukları bu edimlerin kendilerinden ötürüdür. Bir doktorun mahareti, diliyle söylediği tıbbi gerçeklerle değil, eliyle gerekleŒtirdiđi doğru eylemlerle anlaŒılır. Zeki eylemlerin mutlaka zihinsel iŒlemlerin bir sonucu olduğunu dŒnmek bir hatadır. Pratik uygulama zekya iliŒkin bir eylemdir, ancak bu, akıl ile aynı Œey değildir. Kuralları pratiğe geçiren zekâ, kuralların akılsal olarak kavranmasıyla aynı Œey değildir. BaŒka bir deyiŒle, neyi bilmek ile nasılı bilmek birbirinden farklıdır. Ryle'a benzer Œekilde Merleau-Ponty de zekânın bedenselliğini vurgulamakta ve bunu alıŒkanlıđa bağlamaktadır. **Bkz.**, Gilbert Ryle (1949), 'Knowing How And Knowing That', *The Concept of Mind*, London: Hutchinson University Library, New York, s. 111.

parçaları, görsel, dokunsal ve motor boyutları basitçe koordine edilmez. Masamda otururken telefona uzandığımda, bedenimin ona doğru hareketi, üst kısmının esnemesi ve bacak kaslarının kasılması birbirine sarılmıştır. Belirli bir sonucu arzularım ve onunla ilgili görevler kendiliğinden uygun parçalara dağılırlar ve buna karşılık gelen mümkün bir kombinasyon gerçekleşir. Tüm bu hareketler onların ortak bir anlamı olduğu için ortaya çıkar. Şeyleri daha yeni tutmaya başlamış küçük bir çocuğun eline değil de, nesneye bakması bu yüzdendir. Bedenimizin parçaları bizim için sadece işlevsel değeri yoluyla bilinirler, koordinasyonları öğrenilmez (a.g.e., 185).

Merleau-Ponty için tüm bu örnekler, kullanılan aletlerin alet olmaktan çıkarak, bedenimizin bir uzvu haline getirildiği için yapılabildiğini gösterir. Bu eylemlerde mekanik bir ilişki bulunmamaktadır. Alışkanlık denilen şey, Merleau-Ponty için bedensel bir anlamadır. Aslında zaten, tam da bu anlama gerçekleştiği için alışkanlık kazanılır. Böylece Merleau-Ponty, beden ile zihin arasında iddia edildiği gibi bir yarı bulunmadığını ifade eder. Merleau-Ponty için bedensel yaşam zihinle doludur, zihinsel yaşam da bedenle sarılıdır. Bu ikisinin birbirinden ayrılması mümkün değildir.

3. Dil ve Konuşma Olarak Beden

Merleau-Ponty anlamın, konuşmanın, düşüncenin, dilin ve ifadenin bedensellikten ve varoluştan ayrılmadığını iddia eder. Anlamın yapısını inceleyerek Merleau-Ponty, bu olguların birbirleriyle olan bağlılığını ve iç içeliğini ortaya koyar. Merleau-Ponty için artık dilin düşünceyi önceleyip, öncelemediği veya düşüncenin, dile neden olup, olmadığı türünden tartışmalar gereksiz olacaktır. Bedensellik doğru bir biçimde ortaya konulduğu takdirde dil, düşünce, konuşma, ifade ve anlam arasında yer alan karşılıklı ilişkiler de açıklığa kavuşacaktır. Bu bağlamda beden, anlamın taşıyıcısı olarak karşımıza çıkar.

Merleau-Ponty dilin ve anlamın da bedensel olduğunu iddia eder. Anlam, Merleau-Ponty için kavramsal ve dilsel değil, fakat algısaldır. Bu, anlamın yaşandığını söylemenin bir başka yoludur. Başka bir deyişle, konuşma ile düşünme arasında dışsal bir ilişki bulunmamaktadır. Konuşma düşüncenin ifadesi değildir, çünkü Merleau-Ponty için sessizlik de bir dildir. Merleau-Ponty anlamın sadece bedende vücut bulduğunu ifade eder. Bu bağlamda anlam, bedenimiz tarafından somut bir biçimde var edilir.

Merleau-Ponty öncelikle sessiz dilin varlığını anlamamız gerektiğini vurgular (Sig., 75). İnsan bedeninde ön-bilme (*pré-savoir*), ön-anlama (*pré-sens*), başka bir deyişle, sessiz bir bilme vardır. Sessizlik, dilin karşıtı değildir (VI, 230). Sessiz konuşma

(*parole silencieuse*), ifadede (*signification*) bulunmasa bile anlamca (*sens*) zengindir (a.g.e., 316). Konuşan özne, *praxis*'in öznesidir. Söylenmiş ve düşünce nesnesi olarak kavranmış sözleri önünde barındırmaz. Onlara sadece ön sahiplik (*Vorhabe*) şeklinde sahiptir, tıpkı bedenimin kendisini götürdüğü yere ön sahiplik şeklinde mevcut olması gibi (a.g.e., 251).

Aynı dünyadaki ortak üyeliğimizin, deneyiminin varlığa ilişkin deneyim olması gerektiğini varsayması gibi, ortak bir dil içindeki ya da en azından ortak bir dil evreni içindeki üyeliğimiz de benim ve konuşmalarım arasında ilksel bir ilişki olduğunu varsayar ve bu ilişkiye, varlığın benim dâhil olabildiğim bir boyutu değerini kazandıran da bu konuşmalardır. Bu ilişki yoluyla öteki, çok daha radikal bir anlamda ben haline gelirken, ben de öteki haline gelir. Konuştuğumuz ortak dil, diğer organizmalarla paylaştığımız anonim bir bedensellik gibidir (*PW*, 140).

Düşüncelerimizi ifade aracılığıyla kendi düşüncelerimiz haline getiririz. Nesnelere adlandırılması, onların tanınmasından sona gelmez, aksine tanımanın kendisidir. Gözlerimi bir nesne üzerinde sabitlediğimde ve bu bir 'fırça' dediğimde, zihnimde bir fırça kavramı yoktur, nesneyi bu fırça kavramı altında sınıflandırmam ve bu kavram fırça sözcüğüne çağrışımla bağlanmaz, sözcük anlamını taşır ve sözcüğü nesneye yükleyerek o nesneye ulaştığının bilincindeyimdir. Bu, tıpkı çocukların şeyi adlandırana kadar onun ne olduğunu bilmemesi durumuna benzer. İsim, şeyin özüdür. Ve rengi ya da şekli onun içinde ikamet eder. Konuşma, hazır düşünceyi tercüme etmez, bizzat düşünmeyi gerçekleştirir (*PP*, 217).

Dil, çocuk için ancak kendisini bir durum içine sokabildiğinde anlamlıdır. Merleau-Ponty, büyükannenin gözlüğünü takarak kendisine masal okuduğu çocuğun durumundan örnek verir. Çocuk, tıpkı büyükannesi gibi, onun gözlüğünü taktığında kendisinin de masalı okuyacağını beklemektedir, ancak karşısında masal yerine sadece kâğıt üzerindeki belirsiz işaretleri görünce şaşırır. Çocuk için masal ve ifade edilen şey, 'idealar', 'anımlar', 'entelektüel işlemlerin' konuşulması veya okunması değildir. Masal, bir dünyadır. Dilin, ifade edilen şeye varoluş vermesi, yeni düşünceler açması yani boyutlar katması çocuk kadar yetişkinler için de gizemlidir (a.g.e., 462). Çocuk, varlığın ve dilin gücünü, sadece büyükannenin fiziksel hareketleri, mimikleri ve okuma biçimiyle sahnelenen bir oyun gibi düşünerek yanlış anlamıştır. Çocuk, masalın anlamının, bu oyunun canlandırılması olduğunu düşünmüştü ve anlamın; seçilen, okunan veya dile getirilen sözcüklerde olduğunu fark edememiş olduğu için, kitabı eline aldığı anda beklentisi gerçekleşmemiştir. Çocuk, sadece oyunun canlandırılmasının o sihirli dünyayı, yani masalı üretmek için yeterli olduğunu düşünmüştür. Oysaki oyunun

anlamsız, boş bir biçimde sadece taklit edilmesiyle çocuğun, bir durumu veya bir yönelimi çağırması mümkün değildir (Primožic, 2013: 45).

Bedenim sözleri yankılar, renkleri titreştirir ve sözcüklere olma tarzlarına göre ilksel anlamlarını verir. Bu, empirist bakış açısında olduğu gibi 'sıcak' sözcüğünün anlamının 'sıcaklık' duyumuna indirgenmesi durumu değildir. Çünkü 'sıcak' sözcüğünü okuduğumda hissettiğim 'sıcaklık', aktüel sıcaklık değil, kendisini ısıya hazırlayan bedenimdir ve ısının taslağını çizer (*PP*, 283). O halde Merleau-Ponty, sözcüğün, hatta algının anlamını 'bedensel duyumlara' indirgememekte, fakat beden, 'davranışları' olduğu için, kendi parçalarını dünya için genel bir semboller sistemi olarak kullanan ve bu yolla dünyayı evimiz haline getiren, onu anlayan ve içinde anlamı bulan tuhaf bir nesne olduğunu söylemektedir (a.g.e., 284).

Anlam, sözcüğün içindedir; sözcük de anlamın dışsal varoluşudur. Konuşma, düşüncenin kıyafeti değil, bedenidir. Sözcük, düşünceyi kavramsal bir ifade olarak değil, varoluşsal olarak var eder. Sözcüklerin kavramsal anlamının altında basitçe açıklamak anlamına gelmeyen varoluşsal bir anlam vardır. Bu anlam, sözcükte ikamet eder ve ondan koparılmaz. Yazmanın en büyük hizmeti, görüşlerin unutulmasını engellemek değil, anlamı var etmektir. Böylece kişide yeni bir deneyim alanı açar (a.g.e., 222). Düşüncenin, sessiz bir ifade olduğu fikri, içsel yaşam yanılışına yol açar. Gerçekte bu sessizlik kelimelerle doludur. İçsel yaşam, içsel bir dildir. Düşünce ve dil eş zamanlı olarak kurulurlar (a.g.e., 223).

Dil, düşünce ve konuşma Merleau-Ponty için varoluşsaldır. Ona göre konuşmadan önce ne söyleyeceğimizi düşünmeyiz, tersine konuşma sırasında düşüncelerimiz dille beden kazanır (a.g.e., 222). Öte yandan konuşma, dışsal bir amacın aracı değildir. Tıpkı bir insanın bütün hakikatini bazen taşıyabilen bir jest gibi kullanım kurallarını, etiğini, dünya görüşünü (*vae*) kendi içinde taşır. Sadece şeylerin kendilerini yeniden üretmeye çalışan bir dil, olgusal ifadeler içindeki eğitici gücünü tüketecektir. Tam tersine şeyler üzerine perspektifimizi veren ve onlarda ikamet eden bir dil ise dilin ötesine geçen tartışmalara ve araştırmalara olanak sağlar. Sanatta yeri doldurulamaz olan ve onu bir haz aracı olmaktan alıkoyan, onu felsefi düşünceye benzeten ve tinsel bir organ haline getiren şey, idealardan ziyade, ideaların döl yatağını (*matrices d'idées*) taşıyor olmasıdır. İşte bu sayede bize anlam gelişimi asla tamamlanmayan semboller sağlar. Dünyada yaşadığı ve bizim de dünyada yaşamamızı sağladığı için, sanat eseri bize hiçbir analitik çalışmanın veremeyeceği görmeyi öğretir, çünkü bir nesneyi analiz ettiğimizde bulduğumuz şey, sadece bizim oraya koyduğumuzdur. Eğer gözlerimiz bizim için şaşırma ve sorgulama aracı

olmasaydı veya uzam ve rengin belirsiz sayıdaki konfigürasyonuna biçim vermeseydi, hiçbir şey göremezdik. Eğer bedenimiz, amaca doğru hareket etmek için, hareketin sinir ve kas araçlarının üzerine sıçramasaydı hiçbir şey yapamazdık. Edebi dilin de yaptığı şey buna benzerdir. Yazar bizi, kurulmuş anlamlar dünyasından daha farklı bir şeye taşır. Tıpkı bedenimizin, onu analiz etmeyi bırakarak sadece kullandığımızda şeyler arasında bize rehberlik etmesi gibi, dil de sadece onu haklılandırma çabasından vazgeçtiğimizde ve onu izlediğimizde edebi (yazınsal) ve yaratıcıdır (Sig., 124-6).

Konuşmacı, konuşmadan önce ne söyleyeceğini düşünmez. Konuşması onun düşüncesidir ve konuşma sırasında meydana gelir (PP, 219). Sözcüğü bilmek ve telaffuz etmek için bedenimin kullanımlarından biri olarak fonetik ve akustik bir modülasyon olarak ona sahip olmam yeterlidir. Bedenimde sineğin ısırıldığı noktaya doğrudan ulaşmam gibi, kelimeye ulaşırım. Sözcüklerin benim dilsel dünyamda belirli bir lokasyonu vardır. Ve benim donanımımın bir parçasıdır. Onu temsil etmemim tek yolu, tıpkı bir sanatçının eserini temsil etmesinin tek yolunun onu yapmak olması gibi, dile getirmektir (a.g.e., 220). Beden, doğal ifade gücüdür. Beden, bir yönelimi aktüel bir harekete doğru yansıtması gibi, belirli bir motor özü de sözel bir fenomene çevirir. Bu nedenle Merleau-Ponty için konuşma eyleminin hakiki yeri bedendir. Öncelikle konuşma, düşüncenin 'işareti' değildir. Düşünce ve konuşma arasında dumanın, ateşe işaret etmesi gibi dışsal bir ilişki yoktur. İkisi birbirinin içindedir (a.g.e., 221).

Konuşma kendi anlamını hem konuşmacıya hem de dinleyiciye öğretmek zorundadır. Konuşmanın her iki tarafa da zaten verilen anlamı taşıması yeterli değildir. Konuşma, anlamı varlığa getirmek zorundadır. Bu nedenle Merleau-Ponty konuşmanın kendisini bedensel bir jest olarak aşması gerektiğini ifade eder. Konuşma, kendisinin anlama doğru ötesine geçen jesttir. Tüm kurulmuş dilden önce konuşma, jestlerle bedende varlığa getirilir. Konuşma, eşsiz bir eylem olarak önceden kurulmuş anlamların dışındadır. Konuşma kesinlikle hiçbir yerde görünür değildir. Konuşmaya bir yer tahsis edemeyiz. Oysa konuşma benim tarafıma daha yakındır. Ama yine de konuşmanın benim içimde olduğunu söyleyemem, çünkü dinleyicinin de aynı şekilde içindedir. Konuşma bana özeldir, benim üretkenliğimdir yine de sadece anlamı benim üretkenliğimin dışına çıkardığı ve ilettiği için böyledir. Benim ötekiyle konuşmam ya da onu dinlememle aynı şekilde kendimi onda, onu bende konuştururum. Konuşmak ve konuşulmak aynı şeydir (PM, 196-7).

Merleau-Ponty'ye göre sözcüklerin kavramsal anlamı, konuşmaya içkin olan jestsel anlamdan bir tür dedüksiyonla oluşturulur. Yabancı bir ülkede kelimelerin

anlamalarını ancak bağlamı anladığımızda anlamaya başlarız. Ancak toplumsal yaşamda yer alarak bunu gerçekleştirebiliriz. Bir melodinin hüznünü yakalamak demek, notaları kavramaktan çok, yaşanmış bir anlamın vücut bulmasına izin vermek demektir. Resim de Merleau-Ponty için aslında kendi tarzında bir konuşmadır. Dil için de aynı durum geçerlidir, melodik bir anlamın, onu ifade eden seslerden ayrılmaması gibi, dil de onu ifade eden jest ve mimiklerden ayrılamaz. Merleau-Ponty için konuşulmuş bir sözcük artık bir jesttir ve jestin anlamını zihinsel bir yorum veya uylaşım ile değil, bedensel bir anlama ile kavrarız.

Karşılıklı anlamının gerçekleşmesi için bedensel yönelimlerin kesişmesi gerekmektedir. Bir jesti, örneğin kızgınlığı anlamak için bende o jesti üreten deneyimleri çağırmama gerek yoktur. Jest, benim 'kızgınlık hakkında düşünmeme' neden olmaz. Aksine jest, tam da kızgınlığın kendisidir. Tüm zorluk, bu eylemi bilişsel bir operasyonla karıştırmadan kavramaktır. Jestin iletişimi ve kavranması, benim yönelimlerimle ötekinin jestlerinin karşılıklılığı ile sağlanır. Öte yandan benim jest ve yönelimlerimin ötekiler tarafından da fark edilir olmasına bağlıdır. Sanki ötekinin yönelimi benim bedenimde, benimki de onun bedeninde ikamet ediyormuş gibi tanıklık ettiğim jest, yönelimsel bir nesnenin taslağıdır. Bu nesne benim bedenimin güçleriyle örtüştüğü zaman bütünüyle kavranır. Jest, bana karşı bir soru olarak, belirli bir algılanabilir dünya parçasını farkındalığıma getirerek kendisini var eder ve benim onunla kesişmemi talep eder. İletişim, onun yolu ile benimki örtüştüğünde gerçekleşir. Jestleri entelektüel şekilde yorumlayarak anlamam söz konusu değildir. Bir tür kör tanıma ile adeta onlara eklenirim (PP, 225-6).

Bana öfkelenen biriyle karşı karşıya olduğumda onun öfkesini şiddetli sözleriyle, el kol hareketleriyle, bağırıp çağırmasıyla dışa vuruşuna tanıklık ederim. Böyle bir durumda öfkenin nerede olduğunu söylememiz gerekir? Öfke ruhta mıdır, yoksa öfke düşüncede midir? Aslında karşımdakinin ruhunda ya da düşüncesinde olduğunu varsaydığım öfkeyi bedeninden ayırmam çok zordur. Öfkesini el kol hareketlerinden, sözlerinden, bedeninden ayrı düşünemem. Burada olanlar dünyanın dışında, öfkeli insanın bedeninin ötesinde ücra bir makamda olmaz. Öfkenin ortaya çıktığı yer burasıdır, bu odadır, öfke ikimiz arasındaki uzama yayılır. Karşımdakinin öfkesi, elbette belki demin gözyaşlarının döküldüğü gibi ya da birazdan ağzında bir kasılmanın oluşabileceği gibi yüzünde oluşmaz, fakat yine de öfke karşımdaki kişide barınır, rengi atan benzine vurur, kızaran yanaklara, kanlanan gözlere, incelen sese yansır. Öfke, bedenden ayrılacak bir şey değildir. Kendi öfkemi de ruhumda ya da düşüncemde bulmam, aramızda, oturduğu yerden beni alaycı bir ifadeyle dinleyen karşımdakinde

bulurum. Öfke bu alanda gerçekleşir. Descartes öfkeyi ruhta olan bir düşünce olarak ele alır ve bu düşüncede de diğer düşüncelerde olduğu gibi hiçbir madde yoktur. Ancak öfke deneyiminin kendisi üzerine düşününce, öfkenin bedenimi dışarıdan kıpırdatmadığını, anlatılmaz bir biçimde bedenimde olduğunu söylemek zorunda kalırım (AD, 49-50).

Gülme ve gevşemiş yüz kasları neşe jestiyle eylemin ritmini ve dünya içinde var olma tarzını içinde taşır. Bu da neşenin kendisidir. Jest, doğal bir işaret ya da uyuşım değildir. Uyuşım insanlar arasında sonradan kurulur ve zaten önceden var olan iletişim araçlarını varsayar (PP, 227). İşte bu “jestsel anlam”dır. Sözcükler, sesli harfler, fonemler dünyanın şarkısını söylemenin çeşitli biçimleridir, sesleri naifçe teorik olarak yankılamak değil, duygusal özlerini ifade etmektir. Bir dilde sesli harflerin çoğunlukta, diğerindeyse sessiz harflerin çoğunlukta olması, kurulumsal ve sentaktik yapıları bir ve aynı ideanın ifade edilmesi için keyfi uyuşimleri temsil etmez, fakat insan ‘bedeninin’ dünyanın övgüsünün şarkısını söylemesinin ve onu yaşamasının farklı biçimidir. Bu nedenle bir dilin bütün bir anlamı asla başka bir dile tamamen çevrilemez. Pek çok dili konuşabilir, ancak sadece biri içinde yaşayabiliriz. Bir dilin tamamını asimile etmek için, kişinin kendi dünyasını ifade etmesini sağlamak gerekir, ancak bir insan aynı anda iki dünyayı yaşayamaz, iki ayrı dünyaya birden ait olamaz (a.g.e., 228).

Davranış farklılıkları, duyguların kendisindeki farkla uyumludur. Bedenin organizasyonu ile ilgili olarak olumsal olan tek şey, sadece jest değil, karşılaştığımız durumları yaşama tavrımızın kendisidir. Kızgın bir Japon gülümser, batılı ise ayağını sallar. Aynı işaretin aynı duyguyu üretmesi için iki bilinç öznesinin aynı organ ve sinir sistemine sahip olması yeterli değildir. Burada önemli olan şey, bedenlerini nasıl kullandıklarıdır. İnsanın bedenini kullanma biçimi bedenin biyolojik varlığına aşkındır. Kızınca bağırarak, sevince öpmek, masaya masa demekten daha az doğal ve daha az uyuşimsal değildir (a.g.e., 230).

Bu nedenle bir dile sahip olmak demek, kelime dağarcığına sahip olmak demek değil, sözcükleri jestlere dönüştürmek demektir. Tıpkı zihnin bedende vücut bulması gibi, düşünce de konuşmada vücut bulur. O halde bağırarak veya kızarmak, kızgınlığın bir göstergesi veya ifade edilmesi değil, kızgınlığın kendisidir. Merleau-Ponty için anlamlar da, varlıklar gibi hareket halindedir. Her ikisi de yaşar, gelişir, yozlaşır ve ölebilir (Primožic, 2013: 201).

4. Dünya İçinde Olmak

Felsefe doğanın, tarihin, dünyanın ve Varlığın ne olduğunu bilmek ister. Merleau-Ponty'ye göre felsefe, onlarla temasımız sadece kısmi, fizik deneyimin ve hesaplamanın veya tarihi analizin soyut teması olduğunda değil, fakat dünyada ve Varlıkta yaşayan, kendi yaşamını (özellikle de bilgi yaşamını) bütünüyle görmek isteyen, dünyanın içinde ikamet eden, kendisini dünyanın içinde ve dünyayı da kendisinin içinde düşünen, karmaşık özlerini çözmeye çalışan ve en nihayetinde Varlığın anlamını oluşturan kişilerin teması olursa ancak kesin bir bilim olabilir (VI, 144). Öz ve olgu ayırımından önce ilk yapmamız gereken şey, kendimizi meşgul olduğumuz varlığa dışarıdan bakmak yerine, onun içinde konumlandırmaktır, yaşamın kumaşı içinde olmamız ve onun açılmasına (*dehiscence*) dikkatimizi vermemiz gerekir. Özü değil, konuşmanın ve düşünmenin (varlıkla ve varlıkta) açılmasını ele almamız icap eder. Görünürlerden biri olarak bedenim kendisini görür, kendisini görünüre açan doğal ışığı meydana getirir (a.g.e., 155).

Dünya içinde ikamet etme olgusundan hareket edildiğinde artık öz bilinç ile dünyanın bilgisi arasında ideal önceliğe dayanan bir tartışmayı sürdürmek mümkün değildir. Dünyanın artık 'düşünüyorum' üzerinde temellendiği varsayılmaz. "Ben neyim?" sorusunun yanıtı; ben sadece bir uzaklıktayım, şuradayım (*la-bas*), bu bedendeyim, bu karakterim, önüme koyduğum şu düşüncelerim -ki onlar da benden en az uzaklıktadırlar (*mes lointains les moins eloignes*)- dünya benim bedenimin uzatılmasıdır (*prolongation*), ben dünyanın içindeyim olacaktır (a.g.e., 82). Dünya, insanı önceler ancak dünya gezegeni, insanın ikamet ettiği tek gezegendir (*PP*, 495). Merleau-Ponty daha sonra buna tıpkı ben "uzamdanım" (*à l'espace*) dediği gibi, ben "dünyadanım" (*au monde*) diyecektir. Dünya içindeysen sebebi, dünyadan olmamdır.

Dünya, kurulma yasaları bende olan bir nesne değildir. Dünya, tüm düşüncelerimin ve açık algılarımin doğal alanıdır. Burada Merleau-Ponty, Husserl ve Augustinus'a gönderimde bulunarak hakikatin sadece insanın içinde (*inner man*) olmadığını, dahası insanın içi diye bir şeyin dahi bulunmadığını ifade eder. İnsan dünyadadır, dünyanın içinde kendisini bilir. "Dogmatizmlerden kendime döndüğümde, içsel bir hakikatin barınağını değil, dünyaya adanmış bir özneyi bulurum" (a.g.e., 11). Doğmak, dünyadan ve dünya içine doğmaktır. Dünya zaten kurulmuştur, ancak asla bütünüyle kurulmuş değildir. Kurulu bir dünya üzerinde eyleriz, bütünüyle kurulmamış dünya üzerinde de sonsuz sayıda olanağa açığızdır (a.g.e., 517).

Dünya, düşündüğüm şey değil, yaşadığım şeydir. Ben, dünyaya açık olan varlığım ve onunla iletişim içindeyim. Ancak ona sahip değilim. Çünkü o, tüketilemezdir. Bütünüyle açıklanabilir olmasa da, dünya benden önce vardır. Dünyanın bu olgusallığı, onun gerçekliğini ortaya çıkaran şeydir (*weltlichkeit der welt*), dünyayı dünya yapan da tam olarak budur (a.g.e., 17). Bedenimiz, kalbimizin organizmanın içinde olması gibi dünyanın içindedir (a.g.e., 245). Bedenim yoluyla dünya üzerinde bir konum alırım (a.g.e., 356). Dünya, onun içinde ikamet eden insan varlığı olduğu için vardır. Bu ikametinin gerçekleştirilmesine beden aracılık eder.

Dünya içinde olmak, algısal inancın temelinde yer alan olgudur. İnsan bilinci, bedeniyle dünya içinde vücut bulduğu için ona bir dünya açılır. Dünya içinde olmaklık, sadece tekil bedenlerle ilgili bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Dünya içinde olmak aynı zamanda bizi önceleyen bir ilişkiler sistemi içinde bulunmak, hem bizim kurduğumuz hem de zaten var olan bir çevreye angaje olmak demektir. Bu nedenle dünya içinde olmak bedenle mümkün olsa da, bu beden anonim bir varoluşa da işaret etmesi bakımından beni önceleyen kişi-öncesi alana gönderimde bulunur. Merleau-Ponty cinselliğin algıyla ilişkisinin dünya içindeki varlığı anlamada faydalı olabileceğini düşünür. Hayalet uzuv sendromuyla da bedenin dünya içinde olmasının neliğini vurgulayarak ten ontolojisine adım atar.

a. Cinsel Beden

Bedenin cinsel boyutunun incelenmesinin Merleau-Ponty açısından önemi, insan varlığı için şeylerin nasıl varlığa geldikleri sorusuyla ilişkisinde ortaya çıkar. Bu nedenle cinselliğin doğası sadece açlık gibi doyurulması gereken bir içgüdü olmaktan ibaret değildir. Nesnelerin bizim için nasıl var olduklarına dair genel ontolojik sorunun özel bir alana indirgenerek yanıtlanması mümkündür. Cinselliğin bize sağladığı da tam olarak budur.

Merleau-Ponty'ye göre herhangi bir varlığın, arzu ve sevgi aracılığıyla nasıl bizim için var olmaya başladığı sorusu ile şeylerin genel olarak nasıl var olduklarını daha iyi anlamak mümkündür (a.g.e., 191). O halde cinsellik aslında nasıl algıladığımızla ilgili bize önemli ipuçları verebilir. Bedenin kendisini cinsel bir şekilde var etmesi, bir algı nesnesinin karşısında gerçekleşir. Erotik algı, genel olarak algının kavranmasında yol göstericidir. Erotik algı, genel anlamda algının spesifik bir örneklemesidir. Merleau-Ponty'nin algının her zaman algılanan nesnelerin toplamından daha fazlasını içeren bir anlamın kavranmasına dair betimlemesini hatırladığımızda gerçekten de sevgi deneyiminin, sevilen kişinin algılanan bütün özelliklerinden daha

fazlasını içerdiğini ve görünenin dışında görünmeyen bir anlama gönderimde bulunduğunu keşfetmek şaşırtıcıdır. Karşı tarafta sevilenin ne olduğu sorusu kolay yanıtlanacak bir soru değildir, yine de sevgi deneyiminin kendisi son derece gerçektir. Erotik algı, en nihayetinde bir algıdır, görünmeyen bir anlamın kavranmasıdır. Algının dünya içinde olmaktan ayrılamaması gibi, cinsellik de dünya içinde olmaya ve bedenün yönelimselliğine işaret eder. Sevmek ve arzulamak *birini* sevmek ve *birini* arzulamaktır. Buradaki ima, sadece seven ve arzulayan öznenin değil, onun severek ve arzulayarak yöneldiği *ötekini* de aynı dünya içinde olmak durumunda oluşudur.

Erotik algı, bir 'cogitatum'u hedefleyen bir 'cogitatio' değildir. Erotik algı bir bedenün, başka bir bedeni hedeflemesiyle bilinçte değil, fakat *dünya içinde* gerçekleşir. Bir görüntünün (*spectacle*) benim için cinsel bir anlama sahip olması demek, onu cinsel organlarla veya haz ile ilişkilendirmem demek değil, benim bedenim için var etmem demektir. Bu, uyarıcıları cinsel bir durum içinde bir araya getirme gücüdür. 'Erotik bir kavrayış' vardır ve bu anlama yetisinin bir düzeni değildir. Çünkü anlama yetisi, bir deneyimi bir kez algılandığında bir ide altında sınıflandırır, arzulama ise kör bir biçimde bedeni bedene bağlayarak anlar. Cinsellik şimdiye kadar hep bedensel bir fonksiyon olarak görülmesine rağmen, periferik ve istem dışı bir eylem olarak ele alınmıştır. Tam tersine cinsellik, Merleau-Ponty'ye göre varoluşun akışını izleyen bir yönelimsellikler. Ve varoluş hareketini sağlar (a.g.e., 194).

Kökensel yönelimselliğin bir formu da cinsellikler. Bu nedenle cinsellik, otonom bir devir değildir. Merleau-Ponty psikanalizin bunu büyük ölçüde görebildiğini belirtir (a.g.e., 195). Freud için de cinsellik salt üreme organlarıyla ilgili bir durum değildir. Libido bir içgüdü değil, belirli bir hedefe yönelen doğal bir eylemdir. Cinsellik Freud için insanlık tarihinin ilerlemesini sağlayan genel bir güçtür. Cinsellik, tarihin yaşamına ışık tutar çünkü bu, insanın dünyaya açık olma biçimidir. Tüm nevrozların kökeninde cinsel semptomlar vardır ve doğru bir şekilde yorumlandıkları takdirde bütünlüklü bir tavrı sembolize ederler. Psikanaliz iki düşünce eğilimi sergiler. 1. Yaşamın cinsel yapısını vurgular. 2. Cinselliği tüm bir varoluşun içine yedirir. Bu nedenle sonuçları belirsizdir. Tüm varoluşun cinsel bir anlamının olduğu mu, yoksa her cinsellik fenomeninin varoluşsal bir anlamının olduğu mu söylenmektedir? İlk durumda varoluş bir soyutlama ve cinsellik için bir başka isim olur. Fakat cinsel yaşam belirli organlara uygun bir nedensellik ile tanımlanan bir fonksiyon olmadığı için sınırlanamaz ve tüm varoluşun cinsel yaşam ile anlaşıldığını söylemek de sadece totolojiktir (a.g.e., 196).

Cinsel yaşam, cinsel varoluşla ilgili özel bir ilişki taşıyan hayatımızın bir dilimidir. Bu nedenle ikinci durumda olduğu gibi cinselliğin bir epifenomen olarak varoluş içinde

kaybolması da söz konusu değildir. Görme yoluyla ışık ve renklere ait olan, duyma yoluyla seslere ait olan, cinsellik yoluyla da ötekinin bedenine ait olan ilişkisel yaşamı uyandırmak zorundayızdır. Bu nedenle, görme, duyma, cinsellik salt kişisel varoluşun dışavurumu, aracı ya da rotası değildir. Beden, tüm bunların varoluşunu anonim olarak verilmiş gibi kendi içinde tutar (a.g.e., 197).

Bedenin her an varoluşu ifade etmesi, Merleau-Ponty'ye göre kelimelerin düşüncüyü ifade etmesi gibidir. Düşüncelerimi ötekilere belli eden uyuşumsuz anlamlardan önce, ifade edilenin, ifadeden ayrı bir varoluşa sahip olmadığı ilksel bir anlamlandırma sürecini ve bu süreç içinde işaretlerin kendilerinin anlamlarının dışsal bir şekilde çıkarıldığını kabul etmek zorundayızdır. Benim düşüncelerimi başkalarına aktaran şey, her işaret için anlamların zaten sağlanmış olmasıdır, bu da aslında hakiki bir iletişimin olmadığı anlamına gelir. Bu anlamda beden, bütün varoluşu ifade eder, o varoluşa sonsuza kadar eşlik ettiği için değil, fakat varoluş, kendini bedende gerçekleştirdiği için böyledir. Bu vücut bulmuş anlam (*signification*), zihin (*esprit*) ve beden, işaret ve anlamın soyut momentler olduğu merkezi fenomendir. Bu şekilde anlaşıldığında ifade edilen ile ifade arasındaki ilişki, ya da işaret ile anlam arasındaki ilişki orijinal metin ile çevirisi arasında olan gibi tek yönlü bir ilişki değildir. Beden, genelleştirilmiş varoluştur, varoluş da algısal bir vücut bulmadır. Cinselliğin varoluşsal bir anlamının olduğunu ya da varoluşu ifade ettiğini söylediğimizde önemli olan şey, cinsel dramının en nihayetinde varoluşsal dramının sadece bir dışavurumu ya da semptomu şeklinde anlaşılmadığıdır (a.g.e., 204).

Varoluşu, bedene ya da cinselliğe indirgememizi engelleyen aynı neden, cinselliği de varoluşa indirgememizi engeller: Varoluş, diğerlerine indirgenebilecek bir olgular dizisi değil, fakat karşılıklı iletişimlerinin muğlak çevresi (*milieu*), sınırlarının iç içe geçtiği nokta veya ortak kumaştır. Arzu ve sevginin genel olarak metafiziksel bir anlamı vardır. Eğer insana belirli yasalarla yönetilen bir makine olarak yaklaşırsak bunları anlamak imkânsızlaşır. Aynı şekilde insana bir 'içgüdüler paketi' olarak da yaklaşamayız. Bunlar bilinç ve özgürlük olarak insanla ilgilidir. İnsan genelde bedenini göstermez, bedeninde dolaşan yabancı bakışın, bedenini kendisinden çaldığını düşünür. Merleau-Ponty, utanma ve utanmama duygularını, efendi-köle, ben-öteki diyalektiği içinde dâhil eder. Bedenim olduğu için öteki karşısında onun için bir nesne, bir anlamda köleyimdir, ya da ben ona baktığım ve onu nesne haline getirdiğim için efendiyimdir. Ancak bu efendilik aldatıcıdır, çünkü ötekinin arzusu yoluyla değerim tanındığında artık o, kendisi tarafından tanınmak istediğim kişi değildir, fakat hayran olunmuş, özgürlüğünden mahrum kalmış bir varlıktır, bu nedenle de artık 'benim-için'

sayılmaz. Bedenimin olduğunu söylemek o halde, bir nesne olarak görülebileceğim ve bir özne olarak görülmeye çalıştığım anlamına gelir. Öteki, benim efendim veya kölem olabilir. Utanma ve utanmama bilincin çeşitliliğinin diyalektiğini ifade eder ve metafizik bir anlama sahiptir. Aynısı cinsel arzu için de söylenebilir: Sahip olmak istediğimiz şey, salt bir beden değil, bilincin hayat verdiği bir bedendir. Alan'ın dediği gibi, kimse deli bir kadını sevmez, tabii eğer delirmeden önce sevmediyse. Bedene atfettiğimiz önem ve aşkın çelişkileri o halde bedenimin metafiziksel yapısından doğan daha genel bir dramayla, ötekiler için nesne, kendim için özne olmamla ilişkilidir (a.g.e., 205). Bedenin cinsel fonksiyonunda bile yönelimsellik ve anlam verme vardır (a.g.e., 213).

Cinselliği bilinçdışı psikolojilerinin yaptığı gibi gizil içerikle açık içeriği iki katına çıkarmadan anlamak gerekir. Cinsellik ne insan yaşamı içinde aşılır ne de bilinç dışı temsillerle gösterilir. Ancak atmosfer gibi her zaman vardır (a.g.e., 206). Cinsellik bedenimizden koku ya da ses gibi taşar. Gözlerimi hareket ettirdiğimde olgunun tam olarak bilincinde olmadan hareketi açıklamam gibi, cinsellik de bilincin amaçlı bir nesnesi olmadan deneyimin özel bir türüne rehberlik edebilir. Bu şekilde ele alındığında cinsellik, muğlâk bir atmosfer olarak yaşamla birlikte-yayılmıştır (*co-extensive*). Onunla birlikte genişler ve büyür. Muğlâklık insan varoluşunun özüdür, her zaman yaşadığımız ve düşündüğümüz her şeyin birden fazla anlamı vardır. Cinsellik, varoluşa dönüştürülüp kendi başına ele alındığında cinselliğin çerçevesi içinde varoluşun çerçevesini arayamayız. Varoluş, cinsel bir durum içinde bulunma eylemidir (a.g.e., 207). Cinsellik ve varoluş karşılıklı olarak birbirine geçmiştir. İnsan varoluşunda belirlenemezlik ilkesi hâkimdir, bu belirlenemezlik sadece bizim için değildir ve bilgi eksikliğimizden de kaynaklanmaz. Tanrının kalplerimize ve zihinlerimize ses verdiğini ve doğa ile özgürlüğe borçlu olduğumuz şeyi belirlediğini düşünemeyiz. Varoluş kendi içinde belirlenmemiştir ve temel yapısı budur. Varoluş, anlamsızlığın anlamlı olduğu bir süreçtir (a.g.e., 208).

Cinselliğin fenomenolojisi, sadece bilimsel betimlemeyle yakalanamaz. Bilimin cümleleri cinselliğe sadece öteki açısından yaklaşır ve üçüncü şahıstan cinselliği açıklar. İnsan cinselliğini betimlemek ise birinci tekil şahıs deneyimin incelenmesini gerektirir. Birinci şahıs cümlelerin, üçüncü şahıs cümlelerden türetilmesi mümkün değildir (Priest, 1998: 97).

Erotik algı hem dünya içindeki varlığımıza, dünyaya bedensel katılımımıza hem de bu katılımın ötekiyle paylaşılmasına gönderimde bulunur. Cinsel arzunun salt fiziksel bedensellikle değil, fenomenal bedensellikle ilişkisinde kavranması, onun refleksif *cogito*'ya değil, fakat örtük *cogitoya* ve teori-öncesi yaşama dair farkındalığı

içerdiğini gösterir. Merleau-Ponty bu pre-refleksif farkındalığı hayalet uzuv incelemesiyle pekiştirir.

b. Hayalet Uzuv Sendromu

Merleau-Ponty'nin hayalet uzuv deneyimine dair betimlemeleri onun, ontik olandan ontolojik olana doğru geçmek için kullandığı stratejik bir adımdır. *Algının Fenomenolojisi*'nde henüz çok net bir biçimde hissedilmese de, *Görünür ile Görünmez*'de karşımıza çıkacak olan ten ontolojisi, bedeninin anonimliği fikrinden köklenecektir. Bedenin anonim varoluşunun ardında ise bedensel şemanın ve hayalet uzuv sendromunun işarete ettiği dünya içinde olmanın pre-refleksif zeminin varsayıldığı görülmektedir.

Merleau-Ponty hayalet uzuv sendromuyla ilgili olarak bir gazinin parçalanmış kolunda hala şarapnel parçalarını hissettiğini iddia etmesi örneğini ele alır. Hayalet uzuv, asıl uzvun yaralanma sırasındaki konumunu korur. Bu nedenle hasta parçalanmış kolunda şarapnel parçalarını hissetmeye devam eder. Benzer bir şekilde bacağını kaybeden bir hastaya, takma bacadan boyna doğru giden bir uyarıcı verildiğinde, hasta var olmayan bacağını hissettiğini iddia eder. Anestezinin, hayalet uzuv hissini ortadan kaldırmadığı durumlar ya da uzuv kesilmeden sadece bir beyin hasarı sonucunda yaşanan hayalet uzuv sendromları da vardır (*PP*, 104).

Bunun yanında 'anosognosia' (anosognozi; hastalığı bilme yetisinin kaybı) durumunda kişi felçli elinin durumunu yadsır. Terim: Yunanca *nosos* (hastalık) ve *gnosis* (bilme-bilgi) kelimelerinin olumsuzluk eki alarak birleştirilmesinden oluşur. Felçli hasta, sağ elini kaldırması istendiğinde sol elini kaldırır. Merleau-Ponty'ye göre hayalet uzuv sendromu sadece psikolojik veya fizyolojik değil, çok daha derin anlamı olan bir olgudur (a.g.e., 105). Duygular ve koşullar yaranın alındığı koşulları çağırıştırır ve olmayan hayali bir uzuv yaratırlar. Merleau-Ponty böyle bir durumda psişik olan ile fizyolojik olanın iç içe geçtiğini, hayalet uzuv deneyiminde her iki tarafa da indirgenemeyecek olan yepyeni bir olgunun yaşandığını ifade eder. Hastanın bu deneyimi, onun olaya ilişkin duygu ve anılarına bağlı olarak da ortaya çıkabildiği için durumun sadece fizyolojik koşullara bağlı olduğunu söyleyemeyiz. Ancak sinir sistemine yapılan bir takım müdahaleler ile hayalet uzvun ortadan kaldırıldığı durumlar da bulunduğu için deneyimin sadece psikolojik olduğunu düşünmek de mümkün değildir.

Hayalet uzuv, ne salt nedenselliğin, ne de *cogitations*'un bir sonucudur. Bu durum Merleau-Ponty açısında bastırma ya da bilinçaltı ile de açıklanamaz. Merleau-Ponty psişik ile fizyolojik olan arasındaki bu ilişkiyi yer değiştirme fikri ile açıklamaya çalışır. Örneğin bir böcek, içgüdüsel bir eylemle, kesilmiş bacağının yerine sağlıklı bacağını geçirir. Bu değişim, yedek parça değişimi gibi otomatik bir şekilde gerçekleşmediği gibi, bilinçli olarak amaçsal bir biçimde de gerçekleşmez. Çünkü eğer öyle olsaydı yer değiştirme, eylemin yapılamadığı her anda gerçekleşmelidir. Ancak bacak sadece bağlı olduğunda ve kesilmediğinde bu durum ortaya çıkmamaktadır. Sağlam bacak, bağlanmış bacağın yerine geçmemektedir. Çünkü böcek hala aynı dünyadadır, bağlı bacak, böceğin şey şemasına hala dahildir (a.g.e., 106). Merleau-Ponty'ye göre bu yer değiştirme fenomeninin arkasında *a priori* bir duruma işaret eden 'dünya içinde varlık' olma fikri vardır. Bir canlının var olduğunu, bir dünyasının olduğunu ya da bir dünyaya ait olduğunu söylediğimizde, onun dünyaya ilişkin bir algısının veya bilincinin olduğunu söylememiş olmayız. Daha ziyade bu durumun pratik bir anlamı vardır ve sadece içgüdüyle açıklanması mümkün değildir. Bu, bizim bir davranış ortamına yöneldiğimizi gösterir, bizi bir durum içine sokar. Burada bir tür bilgi ilişkisi vardır. Ancak bu, refleksif değil, bedensel bir bilgidir ve bedensel bir tanımayı gerektirir (a.g.e., 107). Bu teori-öncesi bilgi, örtük *cogito*'nun gönderimde bulunduğu pre-refleksif pratik yaşamdır.

Merleau-Ponty'nin örneklendirdiği hayalet uzuv ve anosognozi durumlarının yaşanmasının nedeni, insanın bedensel bir varlık olması ve yaralı veya kaybedilmiş uzuvlara hala gönderimde bulunan nesnelere dünyasının içinde bedeniyle ikamet ediyor olmasıdır. Bu nedenle bu gibi durumları salt bilinç ya da bilinçaltı ile açıklamak imkânsızdır.

Dünyamızda uyarıcıdan görelili olarak bağımsız belirli bir tutarlılık vardır. Bu da 'dünya içinde olmanın' reflekslerin toplamı olmadığına işaret eder. Varoluşun titreşimi içinde belirli bir enerji vardır, bu da ona bilinç eylemi olarak yaklaşmamızı engeller. Çünkü bu, 'dünya içindeki varlığın' üçüncü şahıs sürecinden, *res extensa* kipinden, *cogitatio*'dan, bilginin birinci şahıs formundan ayrılmasını sağlayan pre-objektif bakıştır ve bu psişik olan ile fizyolojik olanı birleştirebilir. Ne fizyoloji ne de psikoloji bunları tek başına açıklayabilir (a.g.e., 109).

Kesilmiş uzvun farkındalığı, "düşünüyorum..." türüne ait değildir. Bu durum fizyolojik ya da psikolojik açıklamalarla değil, 'dünya içindeki varlık olma' ile açıklanır. İçimizde sakatlığı ya da felci reddeden şey, belirli bir fiziksel dünyaya angaje olmuş,

insanlar arasında bir dünya içinde olan, tüm handikaplarına rağmen, ona doğru yönelen bir bendir (a.g.e., 110). Kesik bir kola sahip olmak, kolun yapabildiği bütün eylemlere hala açık olmak demek, kolu kaybetmeden önce elde edilen pratik yaşam alanını korumaya devam etmektir. Beden, dünyada olma aracıdır, bedene sahip olmak demek, yaşayan bir canlı için belirli bir çevreye bağlı olmaktır. Kişinin kendisini belirli projelere adanması ve onlardan sorumlu olmaya devam etmesi demektir. Bedenim dünyanın merkezindedir. Nesnelerin çeşitli yüzlerinin olduğunu bilirim, çünkü onların etrafında tur atabilirim. Bu anlamda, bedenim aracılığıyla dünyanın bilincindeyimdir. Kolumu kaybettiğimde, kolum için kullanılabilir olan nesnelere, artık sahip olmadığım koluma hala gönderimde bulunmaya devam ederler. Bu paradoks dünya içinde var olma durumuna aittir. Bu koşullar altında bilgi muğlâktır. Artık bu nesnelere kullanamazken, onları hala kullanılabilir olarak algılamaya devam ederim. Merleau-Ponty bunun nasıl olabildiği sorusunun bedeninin anonimliğine işaret ettiğini vurgular. Artık kullanamayacağım nesnelere hala kullanışlı olarak algılamaya devam ederim, çünkü kullanışlı olan, sadece benim kullandığım şey değildir, hepimizin kullanabileceği şeydir, sadece benim için kullanışlı olmayı bırakmıştır ama hala kendinde kullanışlı olarak algılanmaktadır. Bedenim sadece tekil bir deneyim olarak değil, bir genellik özelliği altında ve kişisiz olarak da kabul edilmelidir. Kişisel varoluşumuzun etrafında kendi mantığına sahip kişisiz bir dış varoluş vardır. İnsan dünyasının etrafında her birimizin kurduğu *anonim* bir dünya vardır. Hayalet uzuv sendromu bireysel yaşamımın altında anonim ve genel bir varoluş olarak doğuştan gelen bir yapının olduğunu gösterir (a.g.e., 111). Bu, bir nedensellik değil, bir diğerini motive eden varoluşsal bir tavidir (a.g.e., 115). Somut varlık olarak insan, bir organizmaya eklenmiş bir ruh değildir. Fakat varoluşa doğru giden ve varoluştan gelen dinamik bir harekettir (a.g.e., 117). Bu dinamik hareket sadece bireysel değil, aynı zamanda dünya içindeki tüm bedenlerin ortak ve genel bir var olma hareketidir. Hayalet uzuv bu anlamda bedeninin tikel varoluşunun anonim varoluşa bağlılığına işaret eder.

Hayalet uzuv ne basitçe yanlış inanç ne de anlamsız bir duyumdur. Bu gibi durumlar öznenin bedensel olanaklarının ve yönelme duyusunun, başka bir deyişle bedensel şemanın anonimliğinin bozulmasıdır. Uyuşuk bir bacakla yürümeye çalışanlar bacağın nerede olduğuna ve neler yapabileceğine dair günlük farkındalığın bozulduğunu bilirler. Beden şeması, bedeninin kendisi ve dünyaya dair pre-kognitif bilgisini kuran yetidir. Bu nedenle kesilmiş kolun sanki hala mevcutmuş gibi duyulması "düşünüyorum" seviyesinde değildir. Merleau-Ponty burada üçüncü tekil şahıs süreçlerle, birinci tekil şahıs süreçler arasında bir geçişten söz eder. Hayalet uzuv

deneyimi fizyolojik ve psişik olanın birbirlerine bağlandığını gösterir. Böylece *kendinde* ve *kendi-için* ayrımlarının ötesinde yer alan bir varoluş alanına uzanan yolu açmış olur.

Merleau-Ponty'nin hayalet uzuv sendromunu dünya içinde olmak olgusuna ve bedeninin anonimselliğine bağlaması, onun ontik bir örnekten ontolojiye geçmek için kullandığı yöntemsel bir hamledir. Dünya içinde olmanın teori-öncesi bir duruma gönderimde bulunması, bedensel şemanın anonim yapısını ortaya koyar. Merleau-Ponty son döneminde bu anonimliği ten kavramıyla ilişkisinde ontolojik bir bağlama oturtacaktır.

c. Schneider Vakası

Merleau-Ponty, insana dair anlamları beden-öznenin verdiğini ve bunun Husserl'inki gibi mesafeli, ayrı, kurucu bir transandantal ego olmadığını göstermek için, *Gestalt* psikologu K. Goldstein'in çalışmalarına dikkat çekmektedir. Bunun için Goldstein'in çalışmalarından Schneider adlı bir hastayı örnek gösterir. I. Dünya Savaşı gazisi Schneider, savaştan beyin hasarı alarak kurtulmuştur. Algısı, o anda yapmakta olduğu şeyle kısıtlanan bu hasta, dikkatini geçmiş ya da gelecek yaşantılar üzerine doğrultmamaktadır. Yaşamında açık bir biçimde bütünüyle birbirine bağlanmış bir anlam şeridi bulunmayan Schneider, içsel bağlantılara veya kesintisiz bir kişilik özdeşliğine sahip olmayan Humecu atomik ben paradigmasının yaşayan, patolojik bir örneğidir. Merleau-Ponty, Schneider'ın "yönelim merkezi"ni yitirdiğini düşünmektedir. Schneider, artık bir yaşam "projesi"ne sahip değildir (Primožic, 2013: 39-40).

Sağlıklı bir özne, bedenini sadece somut bir çerçevede kullanmaz, sadece gerçek durumlara değil, hayali durumlara da açıktır. Sağlıklı bir insanda dokunsal duyular yönelimsellik taşıırken, Schneider'de karanlıktır. Sağlıklı bir beden, dokunulduğunda her uyarıcının belirli bir pozisyonda yer kapladığı geometrik bir çerçeve değildir. Schneider ise nereden dokunulduğunu bulmak için, dokunulan alanı bir şekle dönüştürmek zorundadır. Fakat sağlıklı bir insanda bedene uygulanan her uyarıcı, aktüel bir hareketten ziyade 'potansiyel bir hareketi' uyandırır. Sağlıklı insanda beden sadece gerçek durumlara değil, potansiyel veya deneysel durumlara da açıktır, Schneider sadece aktüel olanla sınırlı olduğu için dokunsal tanıma ve algı yerine, uyarıcının şifresini çözmeye ve nesneyi türetmeye emek harcar. Örneğin bir anahtar dokunarak tanınması için tam bir dokunma gerçekleştirilmesi gerekir, lokal izlenimlerini tıpkı notaların melodi oluşturması gibi bir şekil haline getirmek zorundadır. Algı, soyut bir açıklamaya; tanıma, rasyonel bir senteze, makul bir konjonktüre indirgenir, nesnenin

bedensel varlığı ve olgusallığı dışlanır. Sağlıklı insanda ise hareket ve dokunma ile ilgili her olay bilincin, bedenın kendisine veya nesneye doğru bedenden potansiyel eylem merkezi olarak çıkan bir sürü yönelime yükseltilmesidir. Hastada ise dokunsal izlenimler opak ve kapalıdır, bu nedenle hasta potansiyel olana açık değildir (PP, 139).

Bu gibi hastalarda eksik olan şey Merleau-Ponty'ye göre hareketlilik veya düşünce değil, hareket ve düşünce arasında, nesnel bir şeyi bekleme ve ulaşma anlamında, motor güç olarak bedenin kendisinin sağladığı 'motor proje' (*bewegungsentwurf*) veya 'motor yönelimsellik'tir. Bu olmadığında emrin geçerliliği kalmaz. Hasta ya hareketin ideal formunu kavrar, ya da kör bir biçimde bedenini hareketi yapmaya bırakır. Oysaki sağlıklı kişi için her an birbirinden ayrılmaz bir şekilde hareket ve onun bilincidir. Sağlıklı kişi için her anın bir "zemini" vardır. Hareket ve zemini "eşsiz bir bütünün momentleridir". Hareketin zemini, hareketin kendisine dışarıdan eklenmiş ya da çağrıştırılmış bir temsil değildir. Fakat hareketi canlandıran ve destekleyen şey, harekete içkindir. Hareketin içine dalmak, öznenin bakış açısından, kendisini nesneyle ve algıyla ilişkilendirmenin kökensel bir yoludur. Örneğin bir arkadaşına yanına yaklaşmasını işaret ettiğimde, yönelimim-amacım, benim içimde hazırlanmış bir düşünce değildir. Dünyanın karşısına, oraya, arkadaşımın bulunduğu yere işaret ederim, aramızdaki mesafe, onun bunu olumlama veya reddetmesi doğrudan benim jestim içinde okunur, hareketin takip ettiği bir algı yoktur. Çünkü her ikisi bir bütün olarak değişen bir sistem oluştururlar. Örneğin eğer, işaretime uyulmayacağını fark edersem, jestimi değiştiririm. Burada birbirinden ayrı iki bilinç edimi yoktur. Arkadaşımın isteksizliğinin görürüm ve aracılık eden bir düşünce olmadan sabırsızlık şeklindeki jestim bu durumda ortaya çıkar (a.g.e., 141). Zeki bedensel davranış, Merleau-Ponty'ye göre filozofların geleneksel olarak deneyim ve anlama yetisi teorilerini modelledikleri refleksif davranışa dayanmaz. Gerçekte uzamsal bir çevrede şeylerle maharetle uğraşmak, belirli uzamsal konfigürasyonlar içindeki nesnelere bilinçli ya da refleksif kavrayışını gerektirmemektedir (Carman, 2008: 113).

Hastaya kopçası ilk bakışta görülmeyen bir dolma kalem verildiğinde, ancak aşama aşama ilerleyerek onu tanıyabilir. Öncelikle kalem hasta için siyah, mavi ve açık bir şeydir. Uzun beyaz bir leke vardır. Bu leke çubuk biçimindedir, bu bir alettir, parlar, yansıması vardır, renkli bir cam olabilir. Kopçayı ona doğru gösterince kurşun kalem ya da kalemin sapı olduğunu düşünmeye başlar. Onun not almak için buraya konduğu sonucuna ulaşır. Hasta için dil, tanımanın her aşamasında etkindir, ancak bu dilsel bağıntıların sırayla izlenmesiyle tanıma gerçekleşir. Sağlıklı insanda ise nesne anlamlıdır ve adeta kendi kendisini söylemeye çalışır. Çaba göstermeden sağlıklı insan

algısal alanını anında kutuplaştırır. Oysa hastada algısal alanın bu esnekliği yoktur. Hastadan birbirine eşit dört üçgenden bir kare yapması istendiğinde dört üçgenden ancak iki kare yapılabildiğini söyler. Neyin kare, neyin üçgen olduğunu bilmesine rağmen, sonuca gitmeyi başaramaz. Bunun anlamı Merleau-Ponty'ye göre dünyanın hastaya bir imleme sunmamasıdır, tersi de geçerlidir, hastanın kendi imlemeleri de dünyada vücut bulmamaktadır. Merleau-Ponty bunu dünyanın fizyonomisinin kaybolduğu şeklinde yorumlar. Sağlıklı insanda özne ve nesnenin bir diyalogu vardır, fakat Schneider'de bu işlev bozulmuştur. Örneğin ona bir hikâye anlatıldığında aklında kalan, hikâyenin bütünü değil, birbirinden kopuk tek tek olaylardır. Hasta hikâyenin melodik bütünlüğünü kavramada başarısızdır. Başkasının sözleri onun için, sağlıklı insandaki gibi içinde yaşayabileceği bir anlam değil, tek tek deşifre edilmesi gereken işaretlerdir. Tıpkı nesnelere gibi, öteki de ona artık bir şey söylemez (PP, 164-6).

Schneider, analogi ve metaforları anlama konusunda da başarısızdır. Sağlıklı kişinin bunları anlamasının nedeni, analiz etmesi değil, anlamadan önce onları yaşamasıdır, çünkü bunlar bir ve aynı dünyada görme aracı olarak karşısına çıkarlar (a.g.e., 160-1). Evin içinde yürürken, lavaboya gitmek için yatak odasını geçmek gerektiğini düşünmeden bilirim. Pencereden bakmanın, şömineyi solumda bırakmak demek olduğunun farkındayım. Her jest ve algım, hemen olanaklı koordinatlarla ilişkiye girer. Bir dostumla sohbet ederken, anlamları bilmem için önceki sohbetleri hatırlamama gerek yoktur (a.g.e., 163). Schneider gibi hastalarda ise anlam verili bir dünya içinde vücut bulmaz. Tek kelimeyle dünyanın artık o kişi için "çehresi", "yüz ifadesi" (*physionomie*) yoktur. Sağlıklı öznenin hem yönelimlerinin nesnesi, hem de çehresel algı süreci öznenin çevresinde onunla kendisi hakkında konuşan bir dünyayı kurar ve kendi düşüncelerine dünyadaki yerini verir. Schneider'da ise bu fonksiyon bozulmuştur (a.g.e., 165).

Merleau-Ponty bugibi entelektüel bozuklukların (yargı ve anlam) varoluşsal bağlamda ele alınması gerektiğini ifade eder. Schneider'da eksik olan şey geçmiş, geleceğe doğru hazırlama yetisidir (a.g.e., 167). Schneider'da akıl değil, aklın varoluşsal temeli hasarlıdır. Aklın altında anonim bir fonksiyonun, kategorik bir sürecin, kişisel bir merkezin bulunduğu kabul edilmelidir. İşte bu, hastalığın varlığıdır, var olma gücüdür. Schneider'da hastalık tam olarak buradadır (a.g.e., 168). Schneider, kurgusal bir durum içine giremez, onun için her şey gerçek olmalıdır. Geçmiş ve gelecek onun için şimdinin büzülmüş bir uzantısıdır. Bu anlamda hasta, 'zamansal vektör'e göre bakma gücünü kaybetmiştir. Sadece şimdiye bağlıdır. Olaylara kuş bakışı bakma gücünü kaybetmiştir. Başka bir deyişle, kendisini bir durum içine koyma özgürlüğünü

ytirmiştir (a.g.e., 169). Schneider kendisini ideolojik veya duygusal bir durum içinde konumlandıramadığı gibi cinsel bir konuma da sokamamaktadır (a.g.e., 194).

Schneider'da Merleau-Ponty'ye göre bilinç yaşamının, tutku yaşamının, algı yaşamının altında çevremizi, geçmiş, şimdiki, geleceği, fiziksel, ideolojik veya ahlaki konumumuzu, dahası, bir konum içinde bulunmamızı kendisine borçlu olduğumuz yönelimsel ark hasar almıştır. Duyuların, zekânın, duyarlılığın, hareketliliğin birliğini yönelimsel ark sağlar. Hastalığın nedeni, artık yönelimsel arkın bulunmamasıdır. Bunu kavramak için de empirizmin ve rasyonalizmin açıklama ve içe bakış yöntemlerini aşan varoluşsal bir analiz gerekir (a.g.e., 170). Bu örnekle Merleau-Ponty, insana dair anlamların salt kurucu bir bilinç değil, fakat beden-özne tarafından verildiğini göstermek istemektedir (Primožic, 2013: 41).

Hasta verili dünyayı anın projelerine göre düzenleyememekte ve çevrede bir davranışlar ortamı kuramamaktadır. Dünya onun için sanki tamamlanmamıştır, ancak sağlıklı bir insan dünyayı amaçlarına göre kutuplaştırır, eylemi yönlendirecek binlerce işareti mucizevî bir şekilde ortaya çıkarır (PP, 142).

Schneider kendisini bir durum içine yerleştiremez, çünkü kişiyi bir durum içinde tutan zihin-beden birliğini, başka bir deyişle yönelim merkezini yitirmiştir. Burada Merleau-Ponty'nin yeniden hayalet uzuv sendromunda olduğu gibi zihinsel ve fiziksel olan arasında kesin bir ayrımı reddettiğine şahit oluruz. *Algının Fenomenolojisi*'nde Schneider'in motor yönelimselliğini kaybettiği açıklamasını muğlâk bırakarak ontolojik bir düzleme tam olarak taşımayan Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*'de dünya içindeki varlığımızın temeli olan motor yönelimselliği deneyimin ve bedensel davranışın dayandığı ontolojik kökene doğru genişleterek ten kavramına bağlar. Ten dünya ile bizim ortaklığımızdır, Schneider'de bu ortaklık darbe almıştır. Bedensel şema, başka bir deyişle beden alışkanlık kazanma veya kavrama yetisi eskisi gibi işlememektedir. Schneider'deki bedensel bozukluklar, algıyı etkiler ve onun kendi bedeni ile dünyayı deneyimleyişinde değişikliğe yol açar. Schneider artık tam olarak dünyanın içinde değildir, onun bedeninin anonim yapısı bozulmuştur.

d. Bedenin Anonimliği

Bedenin anonimliği fikri *Algının Fenomenolojisi*'nde karşımıza çıkmasına rağmen, Merleau-Ponty'nin son dönemindeki ten ontolojisinde oldukça büyük öneme sahip bir kavram olarak yeniden gündeme gelir. Merleau-Ponty'nin algı felsefesi

realizme ve idealizme düşmeden, algılanan dünyanın hem bize olan bağlılığı hem de bizden bağımsız olarak var oluşuyla hesaplama içindedir. Algısal inancın ve örtük *cogito*'nun gönderimde bulunduğu pre-refleksif alan, algısal yaşamın hem bizim bedensel hareketlerimize bağlı olarak gerçekleştiğine hem de sanki bizi önceleyen ve her zaman biz angaje olmadan önce dünyayı zaten hazır bulduğumuzu hissetmemize, başka bir deyişle bizim anonim varoluşumuza işaret eder. Bedensel şemanın ya da hayalet uzuv sendromunun gönderimde bulunduğu bedenin anonim varlığı, Merleau-Ponty'nin dünyanın varlığına duyulan inancın temelinde yakaladığı şeydir. Beden sadece bireysel değil, aynı zamanda dünyanın ortak dokusuna katılmamızı sağlayan genel bir var olma hali olarak karşımıza çıkar. Çünkü algı hem bedensel özneler olarak bizim hem de kendisini bizim bedenimizde açan dünyanın anonimliğinin algısıdır. Bu nedenle algı bize bağlı olduğu kadar, bizi önceleyen bir dünyanın genelliğine katılma biçimimize de bağlıdır. Algı, dünyayla kurulan anonim bir ilişkidir. Dünya içinde olmak, bu anonim varoluş içinde olmaktır. Bu nedenle artık Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'de algılayan bedene yaptığı vurgunun yerine, *Görünür ile Görünmez*'de bedende algılanan dünyanın bu anonim yapısını geçirir.

Bedenin ve dış dünyanın algısı, bilimin algı anlayışının aksine belirli bir şeyi ileri süren ortaya koyan (*thétique*) bilince değil, fakat nesnelere tüm belirlenimlerine sahip olarak onları ortaya koymayan (*non-thétique*) bir bilincin varlığına işaret eder. Bu, bedensel bir bilinçtir. Bedensel bilinç, algıda içkin anlamı yaşayarak kavrar. Örneğin görmede vücuda gelmiş, tene bürünmüş bir gören ile onun görsel alanının ya da manzarasının parçaları arasında örülmekte olan dokuyu oluşturan tekil ilişkileri hesaba kattığımızda ve görmenin bilim ya da epistemoloji tarafından izlenim ya da yargılarla kurgulanmadan önce zaten anlamla dolu olmasını bu dokuda görüleni tetikleyerek işleyen bir akla bağladığımızda, görmenin dünyanın gösterisinde nasıl bir işleve sahip olduğu belirginleşecektir. Biz bir niteliği öncelikle *bizim için* ifade ettiği anlamla kavrarız, çünkü görme, bedenimizin dünyayla kurduğu yaşamsal iletişimidir. Algılanan şeyde bir yaşam parçası yoğunlaşmıştır, bu yaşantılar olmasaydı dünya benim için o tanıdık mekân olamazdı. Algıladığımız fenomenleri doğal algıda işleyen ve taşınan bir tür akıl tetikler; bedensel yönelimlerimde “doğaya inen bir akıl değil, akla doğru yükselen bir doğa” bulunur (Direk, 2003: 38).

“Doğal akıl” zihinsel olarak bilincinde olduğumdan çok daha fazla şey bilen bedenimdedir. Bu akıl, bedenimin dünyayla ilişkisinde kurduğu zamansal ve mekânsal sentezlerde, kazandığı bedensel alışkanlıklarda ve yapabilirliklerde, dünya ile arasında dokuduğu yönelimsel ağda işler. Böylece felsefe tarihinde öncülü bulunmayan bir bilinci

düşünebilmek için yeni bir *cogito*'dan söz etmek gerekir (PP, 62). Yaşananın hiçbir zaman tam kavranır olmamasına paralel bir biçimde, bu *cogito* da hep saydımlıktan uzak kalmaya mahkûmdur ve şüphe edilmez bir kesinlikle kavranamaz. Algının öznesi anonim bir ortamdır, bir dokudan başka bir şey değilse, Merleau-Ponty'nin yeni *cogito*'su "kim" sorusuna cevap verebilecek bütün algılarının sahibi olan bir öznellik mevkiini yeniden oluşturmayı hedeflemez. Buna karşın, temellerine nihai olarak zamansallıkta ulaştığımız bu bedensel işlek aklın "cogito" adını alması şaşırtıcıdır (Direk, 2003: 39).

Algı kişi-öncesi ve anonimdir. "Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak verir" (PP, 249). Algı, verili bir durumu ifade eder. Mavi rengi görüyor olmam, renklere karşı duyarlı olmamdan dolayıdır. Merleau-Ponty algı deneyimini tam olarak şöyle dile getirir: Algılayan ben değilim, bende algılanmaktadır (*on perçoit en moi*). Bu bağlamda her duyum bir kişisizleştirme tohumu taşır. Kişisel varoluşum, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Seçtiğim ve üstlendiğim dünyanın berisinde sanki beni önceleyen dünyada olmayı çoktan seçmiş, dünyaya kendini açmış ve onunla eş zamanlı kılınmış bir başka ben bulunur. Bir organizma olarak bedenim dünyaya kişisel-öncesi bir katılmadır, anonim ve genel bir varoluştur. Bu anlamda ben, katılımım olmadan dünya ile ilksel bir sözleşme yapmış olan bedenim dolayısıyla var olmaya mahkûmumdur. Ancak algım tam da şeylere bu ilk açılma sayesinde dünyayı bana içinde yaşadığım, aşına olduğum bir yer olarak sunar (a.g.e., 49-8).

Beden hayatımıza genellik formunu vererek ortak bir dünyaya sahip olmamızı sağlar. Vücut bulmuş örtük bilinç deneyimi pre-refleksif dünyada zaten yer alan anonim bir sisteme işaret eder. Benim tikel varoluşumu genel bir varoluşa çeken anonim bedensellik, benim dünya içindeki varlığımdır. Merleau-Ponty'nin bedensel şema ile vurgulamak istediği nokta, bedenimin kendine özgü çalışma mantığının dünyanın yapısına katılacak anonimliği sağlamasıdır. Nitekim hayalet uzuv sendromuna yol açan şey de, beden işlevi bozulan parçasının hala anonim bedenselliğe gönderimde bulunmasıdır. Bedenin dünya içinde oluşu, tekil beden ontik yapısının, ontolojik bir anonim bedenselliğe doğru genişletilmesidir. Bu nedenle kesik bir kola sahip özne, hala anonim bedenselliğe gönderimde bulunan nesnelere varlığını artık olmayan kolunda hissetmeye devam eder.

"Her birimiz mutlak biçimde bireysel olma anlamında ve mutlak biçimde genel olma anlamında 'anonim'izdir. Dünya içinde olmamız bu ikili anonimliğin taşıyıcısıdır"

(PP, 512). Sonraki bölümlerde değineceğimiz gibi, Merleau-Ponty'yi hayatın benim kurmadığım bir anlamı olduğu için intersübjektivitenin zorunlu olduğu sonucuna götüren de budur.

Merleau-Ponty bebekliğin ilk yıllarının hatırlanmamasının nedeninin belleğin başarısızlığı ya da geriye dönük düşünmeyi becerememe olmadığını düşünür. Tıpkı doğumdan öncesinin olmaması gibi, bu yıllarda da hiçbir şey olmadığı için onları hatırlamayız. Hatırlama, kişisel yaşamın merkezinde doğa olduğu, bu doğa içinde davranış örnekleri olduğu zaman yani kültür dünyası olduğunda gerçekleşir. Sadece fizik dünyanın içinde bulunmam, etrafım sadece toprak, hava ve suyla çevrili değildir. Çevrem yollardan, şehirlerden, kiliselerden, kullandığım kaşık, pipo gibi nesnelere de oluşur. Bunların hepsi hizmet ettikleri insani eylemleri aynı zamanda biçimlendirirler. Hepsinin etrafında genel bir insanlık atmosferi vardır. Karşımda bilinecek bir toplum vardır. Nesnel bir tin adeta sahnede durur. Merleau-Ponty bunun nasıl mümkün olduğu sorusunu, kültür dünyasında ötekilerin varlığını bir anonimlik şeklinde yakından hissettiğimi söyleyerek yanıtlar (a.g.e., 404-5).

Merleau-Ponty pre-refleksif deneyim alanına yaptığı tüm bu imaları yaşamının son yıllarında ten ontolojisiyle zirveye taşımıştır. Bedenin fenomenolojisinin, tenin ontolojisine doğru aldığı yol, Husserl'in fenomenolojisinde ve Sartre'in ontolojisinde yer almayan bir takım yenilikleri içinde barındırır. Buraya kadar yaptığımız betimlemelerden sonra artık Merleau-Ponty'nin ten kavrayışına geçmeye hazırız.

C. TEN ONTOLOJİSİNE GEÇİŞ

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde bedensel şema, algısal inanç ve örtük *cogito* kavramlarıyla temellerini attığı teori-öncesi yaşam ve anonim bedensellik düşüncelerinin, onun son döneminde yarım kalan *Görünür ile Görünmez* adlı eserinde ortaya koyduğu ten ontolojisine doğru evrildiğini görürüz. İlk döneminde Merleau-Ponty algının her zaman algılanandan daha fazlasını içerdiğine işaret eden aşkınlığı vurgusuyla algısal alanın tüketilemezliğine dikkat çekmiş ve algıda içerilen, fakat görünmeyen anlam yapısını beden hareketli algılama yetisine bağlamıştır. Son döneminde ise Merleau-Ponty bu düşüncelerini kaba/ham varlık olarak adlandıracağı tene doğru genişletir. Bedenli bir varlık olmak artık sadece bakma ve görme yetisine değil, aynı zamanda bakılır ve görünür olma yetisine de gönderimde bulunur. Merleau-Ponty'i görünürün ontolojisine götürecektir olan nokta da burasıdır.

Algının Fenomenolojisi, bedeni ön plana çıkararak bize deneyimin özne ve nesne, olgu ve öz düalizmine indirgenemeyeceğini açıkça gösterir. Beden, belirli bir dünyanın olanağıdır, o halde beden en nihayetinde doğal bir egodur, algı öznesidir. 'Beden' ile birlikte, bilinç kavramına başvurmayan, yeni bir deneyim kavrayışı doğar ve yeni bir özne tanımı yapılır. Yine de bu 'olanak' veya dünyaya 'sahip olma' fikri geniş biçimde sonuna kadar götürülemez. İlk bakışta olgusal ve idealliğin ötesinde kökensel bir varoluş tarzına işaret etmiş gibi dursa da, aslında özne-nesne karşıtlığı aracılığıyla bölünmüş bir düzlemde kalır (Barbaras, 2004: 7). Merleau-Ponty bu sorunu fark eder ve yarım kalan son çalışmasında bunu aşmak ister.

Görünür ile Görünmez'de Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'de işe bilinç-nesne ayrımından başladığı için ortaya koyduğu problemlerin çözümsüz kaldıklarını itiraf eder. *Algının Fenomenolojisi*'nin yaşayan beden vurgusu önemli bir dönüm noktasıdır, sıra şimdi yaşayan bedenle varlık arasında tensel bir ontolojik ortaklık kurmaya, canlı bedeni ham varlığa bağlamaya gelmiştir. Örtük *cogito* deneyiminin dayandığı ontolojik kökenin betimlenmesi gerekir. Bu nedenle Merleau-Ponty artık algı deneyiminde özneye değil, öznedeki kendisini algılanır kılanın ontolojik yapısına odaklanır. Eğer bu dünyayı ben görüyorsam, onun kendisini bende görünür kılmasına bedenimle izin verdiğim içindir. Öyleyse dünya ve bedenim arasında ontolojik bir ortaklık düşünülme zorundadır. Bu ontolojik ortaklık bedenin artık ten olarak kavranmasıyla ortaya konulabilir. Bedenin gören ve görünen olması, onun dünyayla ortak bir teni paylaştığına işaret eder. Bu nedenle Merleau-Ponty'nin son döneminde görmeye odaklanması ve görünürün, ancak görünmezle olan işbirliği sayesinde görünür olduğunu ortaya koyması bir tesadüf değildir. *Algının Fenomenolojisi*'nin algının aşkınlığına yaptığı vurgu görünmezde asli anlamını bulur. Algıda yakalanan anlam, tenin ontolojisinde görünmez olarak karşımıza çıkar.

1. Görme: Görünür İle Görünmez

Merleau-Ponty'ye göre tüm anlam yaşamının temelinde Kartezyen düşüncenin unuttuğu *pre-refleksif* bir anlam alanının yer aldığını belirtmiştik. Merleau-Ponty örtük *cogito* ve anonimlik düşüncesi ile varoluş içindeki anlamın bu pre-refleksif yapısına işaret etmişti. Görünür dünyanın temelinde bu görünmez olan pre-refleksif anlam dünyası bulunmaktadır. Her görünürde sonsuzca zengin olan görünmez bir anlam katmanı vardır. Bu nedenle Merleau-Ponty için görmek ya da algılamak her zaman gördüğünden fazlasını görmek ya da algılamaktır. Çünkü görünende her zaman onu

görünür kılan, ancak kendisi görünmeyen anlamlar vardır. Her görünür anlam, görünmeyen başka anlamlarla iç içedir. Bu bağlamda Merleau-Ponty görünmezliği, görünmenin zıttı olarak değil, onunla eş zamanlı olarak ele alır.

Anlamın görünür kılınması sadece özneye bağlı değildir, onda ayrıca kurucu bir görünmezlik vardır. Algıyı mümkün kılan, algının tam merkezindeki algılanmayandır. Görünür ancak görünmez aracılığıyla görünebilir. Peki, bu görünmez ya da algılanmaz olan nedir? Merleau-Ponty algıdaki algılanamazın, algının aşkınlığı olduğunu ifade eder. Algı, her zaman görünenden daha fazlasının kavranmasıdır. Her görünür, içinde görünmezi barındırdığı için sonsuz bir anlamla sarmalanmıştır. Gördüğümüz şey, sadece aktüel olarak görünenden ibaret değildir, algı dünyaya doğru bir aşkınlık olduğu için görünen, görünmezi de içinde barındırır. Hatta görünürün, görülebilmesini sağlayan temel, görünmezin kendisidir. Merleau-Ponty'ye göre görmek; görünmez eksenlere göre görmektir. Görmeye rehberlik eden, görünmez boyutların varlığıdır. Görmek, görünür ile görünmezin birlikte var olmasıyla mümkündür. Görmek, görünenle birlikte gördüğünün ötesini, örtük varlığı da görmektir.

Anlam görünmezdir, ancak görünmez, görünürün karşıtı değildir. Görünürün kendisi görünmez içsel bir çerçeveye sahiptir. Görünmez, görünürün gizli ortağıdır, sadece onun içinde ortaya çıkar. Onu dünyanın içinden değil de, oradan görme çabaları onu ortadan kaybeder. Görünmez, görünürün sınırındadır, onun görsel odağıdır ve içine kaydolur. Bu anlamda görünür, görünmezle doludur. Görünürler arasındaki ilişkileri anlamak için, görünür ile görünmez arasındaki ilişkiler anlaşılmalıdır. Merleau-Ponty her ikisinin birbirlerinin sınırlarını ihlal ettiği bir ilişki tarzından söz eder. Varlık, benim görünürümün akli tarafından bu tuhaf sınırları çığnemedir, yine de ötekiyle üst üste konulamaz, ancak onun üzerine açılır, her ikisi de aynı duyulur dünyaya açılırlar. Bu aynı sınırları ihlal etme ve aynı mesafedeki kavşak, organlarımdan gelen mesajların tek bir dikey varoluşta ve tek bir dünyaya kendilerini yeniden yerleştirmelerini sağlar (VI, 265).

Görme, görülen zihnin önünde dünyanın bir tablosunu ya da temsilini koyan bir düşünce işlemi değildir. Görünür dünya içine insanın kendisi de bir görünür olarak bedeniyle batmıştır. Onun görmesi, gördüğünü ele geçirme demek değildir. Ona bakışıyla yaklaşması, ona açılması demektir. İnsan, dünyaya görüşüyle dâhil olur ve dâhil olduğu bu dünya madde ya da *kendinde* değildir. Bir şeyi görmek için görmenin sinir mekanizmasında nasıl gerçekleştiğini bilmesem bile, ona ulaşmayı bilmem yeterlidir. Hareketli bedenim, görünür dünyadan sayılır, ona dâhildir ve bu yüzden ben

onu görünürde yönetebilirim. Bu bağlamda Merleau-Ponty görmenin harekete asılı olduğunu ifade eder. Ancak baktığımızı görürüz. Bütün yer değiştirmelerim ilke olarak karşımdaki manzaranın bir köşesinde bulunur ve görünürün haritasına taşınırlar. Bütün gördüklerim ulaşabileceğim bir yerdedir, hiç değilse bakışımın ulaşabileceği bir yerde, “yapabilirim”in haritasında saptanmış olarak bulunurlar. Haritaların ikisi de tamdır. Görünür dünya ile hareket tasarımlarımın dünyası aynı Varlık’ın bütüncül bölümleridir. Hareketim zihnin bir kararı değildir. Hareketim, görüşün doğal devamıdır, olgunlaşmasıdır. Bedenim kendisini hareket ettirir, böylece kendisini açar. Bedenim kendini bilmezlik içinde değildir, kendisi için kör değildir, “kendi” ile parlar. Merleau-Ponty için bilmece beden hem gören, hem de görünür olmasıdır. Her şeye bakan beden, kendine de bakabilir, gördüğünde kendi görme gücünün “öbür yanını” tanıyabilir. Kendini gören olarak görür, kendine dokunan olarak dokunur. Kendisi için görünür ve hissedilirdir (GT, 32-3). Merleau-Ponty’yi ten kavramına götüreceğiz olan nokta burasıdır. Bedenim kendisini gören olarak nasıl görmektedir?

Merleau-Ponty bedenini kendisini görmesini "narsizm" ile açıklar. Son eserinde artık öz beden (*corps propre*) kavramının yerine, Narcissus figürünü geçirir ve benlik açıklamasını *Göz ve Tin*’deki narsizm fikrine dayandırır: Kişinin kendisini görürken görmesi veya dokunurken kendisine dokunması aracılığıyla ortaya çıkan ben, sadece nesnesini asimile ederek ya da kurarak düşünen bir düşünce gibi saydam bir ben değildir. Ben, narsizmin, kargaşanın benidir. Bu anlamda Merleau-Ponty’nin betimlemesi bir ölçüde Freud’un ilksel narsizmiyle uyuşur. Freudcu teorinin temelinde kendini koruma dürtüsü ile cinsel libido arasındaki ayrım vardır. Narsizm, çocuk sadece kendini koruma alanından daha fazlası olmaya başladığında ortaya çıkar. Bu, kendisini sevgi-nesnesi olarak ele aldığı anda gerçekleşir. Bu da ancak kişinin belirli bir temsili savunulduğunda mümkündür. Ancak o zaman hakiki bir ‘ego’dan bahsedebiliriz. Burada özneliliğin kurulmasında imgesel bir şeyin önemini yakalarız. Psikanalitiğin Narsizm teorisi bize kişinin kendi bütünlüğünü, birliğini kendi imgesi olmadan tamamlayamayacağını öğretir. Ayna imgesi Merleau-Ponty’nin son döneminde ben kavrayışının kurulması açısından son derece önemlidir. Ayna olmadan, kişi, kendisini ben olarak düşünemez. Aynadaki imge belirli bir yabancılaşma içerse de, bu, bütünüyle bana yabancı bir şey değildir, çünkü aynadaki imge bana aittir (Slatman, 2005: 318). Aynada gördüğüm kendi imgem, hem gördüğüm her şeyin benim bakışıma gönderimde bulunduğunu hem de benim de görünür olduğumu fark etmemi sağlar. Ayna olmadan ben, kendi görünürlüğümü fark edemem, sadece görmek benim de görünür şeylerden biri olduğumu kavramam için yeterli değildir. Bu nedenle ayna kendimi, gören olduğum

kadar, görünür olarak da kavramamı sağlar. Kendime ilişkin farkındalığım ancak bu şekilde oluşur. Öte yandan bu farkındalık, görmek için kendi dışıma çıkmam ve görünmek için görünür dünyayla aynı dokudan olmam gerektiği kavrayışını da içerir. Çünkü baktığım şey, aynı zamanda bana bakan şeydir.

Ayna belirir, çünkü ben gören-görünürümdür, çünkü hissedilirin bir yansımaları vardır; ayna onu tercüme eder ve iki katına çıkarır. Onun aracılığıyla dışım tamamlanır, bende en gizli olan her şey daha önce suda yansımamın bana sezdiği bu düz ve kapalı varlığa, yani bu yüze geçer. Ayna karşısında pipo içerken, tahtanın düz ve yanan yüzeyini yalnızca parmaklarımın olduğu yerde değil, o şanlı parmaklarda da hissetmekteyimdir. Aynanın hayaleti, tenimi dışarı sürükler ve böylece bedenimin bütün görünmezi, gördüğüm öteki bedenleri sarabilir. Bundan böyle bedenim, başkalarının bedenlerinden alınmış parçalar taşıyabilir. Aynı şekilde benim tözum onlara geçer; insan, insan için aynadır. Ayna ise, şeyleri gösterilere, gösterileri şeylere, beni ötekine ve ötekini bana dönüştüren bir evrensel büyüün aletidir (GT, 43).

Burada Merleau-Ponty'nin dokunma ve görmeyi kasten birbirine karıştırdığını görüyoruz. Sadece aynadaki imgemi görmem, aynı zamanda onu hissedirim de. Kendimizi aynadaki imgemizden ayıramayız. Merleau-Ponty'nin narsizmi yine de kişinin aynadaki imgesiyle tamamen birleşmesini de ima etmez. Narsist tanıma -dokunsal ya da görsel olabilir- yine de ben ile imgenin ayrılmasını varsayar. Aslında Narcissus'un kaderi asla arzu nesnesine, yani kendi imgesine ulaşamamaktır. Kendisi ve imgesi arasında giderilemez bir fark vardır. Ayna, bir fark üretir; benim kendine yeten hissini alır götürür (Slatman, 2005: 319).

Ayna ve imge arasındaki bu denk gelmeme durumunun (*écart*) ya da farkın ilk olarak Merleau-Ponty'nin çifte duyum kavrayışında ortaya çıktığını anımsayabiliriz. Merleau-Ponty bu eli kulağında olan, ancak asla gerçekleşmeyen örtüşmenin birbirine dokunan sağ el ile sol el deneyimi temelinde olduğunu daha önce göstermişti. Dokunma ve dokunulma arasındaki tersine çevrilebilirliğin çok az bir farkla gerçekleşmediğini belirtmişti. Bu nedenle Merleau-Ponty için, Husserl'in iddia ettiğinin aksine dokunmada dolaysız bir temas yoktur. Birbirine dokunan eller arasında bir denksizlik, başka bir deyişle tenin kalınlığı vardır. Merleau-Ponty'nin tenin kalınlığı olarak söz ettiği bu fark, aslında çok ufak bir mesafeye işaret eder. Bu, tıpkı bir kağıdın ön yüzü ile arka yüzü arasındaki mesafe kadar azdır, ancak yine de ön ve arka yüzey olarak adlandırmamızı sağlayacak ve ikisini örtüştürmeyecek kadar bir uzaklık mevcuttur. Aynı türden bir denksizlik görme ve görülme, başka bir deyişle aynadaki

imge ve ben arasında da vardır. Çünkü kendi imgem de dahil, herhangi bir nesneyi görebilmem için az da olsa ona bir mesafe almam gerekir. Yine de bu mesafe şeylere yabancı olmama neden olmaz. Onları görüyorsam bu, onlarla aramdaki mesafeye rağmen ve bu mesafe sayesinde gerçekleşir. Ayna da kendi imgemi görüyorsam bu, tıpkı şeyler gibi benim de bir şey olduğum (ancak gören bir şey olduğum için bu, özel bir şey olma durumuna işaret eder), onlarla bir tür ortaklığı paylaştığım içindir. Bu ortaklığa Merleau-Ponty ten (*Chair*) adını verecektir.

Bedenime ilişkin ikili bir farkındalığa sahip olmamı sağlayan şey, tam da bu farkta ortaya çıkar. Bu şekilde kendimi ancak kendimin dışına çıkararak bilebilirim. Görmedeki bu kendinin dışına çıkma (ekstaz) Merleau-Ponty'nin algının temeline koyduğu şeydir. Algıyı anlamlı hale getiren de gören ile görünen arasındaki bu farktır. Merleau-Ponty algıdaki görünmez anlamı bu farka yerleştirir. Bir tek görmeye gerçek anlamda bir ekstazdan söz edebiliriz.

Merleau-Ponty görmeye dolaysız temas fikrini redderek, görünürü erişimimin ötesindeki bir mesafede duran bir şey olarak anlamaz. Aslında paradoksal bir şekilde görünür dünyada deneyimlediğimiz yakınlık, tam da "bu fark, denksizlik veya mesafe aracılığıyla" kurulan bir yakınlıktır. Bergson *Madde ve Bellek*'te algılayanın ve algılananın yakınlığını 'dolaysız sezgi' olarak betimler. Merleau-Ponty ise bu dolaysızlık fikrini kabul etmez ve yakınlık kavramını denksizlik ile açıklar (a.g.e., 315).

Ben, kendisini yeniden keşfetmek için, yani *kendi-için* olmak için kendini öteki haline getirmek zorundadır. Dünyanın varlığı; benim, olduğum halimle kendimi ele geçirmek için kendi dışıma çıkmak zorunda olduğum mesafeden başka bir şey değildir. Ben, ancak denksizlik (*écart*) olarak kendisine denk gelir, kendine mevcudiyet aynı zamanda kendine yokluktur. Düşünme ve düşünülme arasında bir denksizlik olmazsa eğer düşünülen kendisini tanıyamaz. Bu nedenle saf aşkınlık da, saf içkinlik de bir denkliği varsaydığı için gerçekte bilinemezdir. Algı, ancak dünya tarafından sahip olduğu için dünyaya sahiptir (Barbaras, 2004: 160).

"Öyleyse görüş aynı anda hem bir kimliksizleşme hem de kendine dönme hareketi yani ekstatik bir anonimleşme ve narsizm olarak kendine dönüş içerir" (Şan, 2015: 412). Benim görme koşulum, görünürlük rejimi altında olmamdadır. Ancak vücut bulmuş bir varlık için görüş söz konusudur ve vücut bulma hâlihazırda görünüre katılmış olmamı varsayar. Kendimi gören yaparak ancak görünür olabilirim (a.g.e., 413). Her sesin, rengin dokunsal kumaşın, şimdinin ve dünyanın tenini, kalınlığını, ağırlığını meydana getiren şey, onları kavrayan kişinin bir çeşit kıvrılma (*enroulement*)

ya da ikiye katlanma (*redoublement*) yoluyla onlardan doğması, temelde onlarla homojen olmasıdır. Böylece insan varlığı, duyulur olduğunu hisseder ve gözünün önündeki duyulur dünya sanki onun kendi teninin bir uzantısı veya ikiye katlanmasıdır. Şeylerin uzam ve zamanı onun kendi uzam-zamanının parçalarıdır. Şeyler artık kendi yerlerinde ve zamanlarında değil, benim tenimin esrarından yayılan uzamsallık ve zamansallık ışınlarının ucunda var olurlar. Katılıkları ise zihnin onların üzerinde uçtuğu saf bir nesnenin katılığı değildir, katılıklarını içeriden deneyimlerim çünkü onların arasındayım, duyarlı bir şey olarak benim aracılığımla iletişim kurarlar (VI, 150-1). Bedenin gören olduğu söylemek, görünür olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Bedenim bir yerden görünürdür; ister aynada kendi bakış açımdan, ister başkasının bakış açısından. Bedenimin görmesinde, görüşün kendisini temellendiren bir şey vardır. "Bedenim, *Görünür*'ün bir parçasıdır" (a.g.e., 321). "Bunu, bedenimin görme yeteneğine sahip bir ten olmasından dolayı bilirim" (a.g.e., 322).

Oysa Kartezyen gelenek için görüşün modeli görme değil, dokunmadır. Descartes'a göre körler elleriyle görürler. Aynadaki yansıma sadece gerçek dışı bir suretten ibarettir. Eğer yansıma, şeyin kendisine benziyorsa bu, onun gözler üzerinde herhangi bir şeyin etki etmesiyle aynı türdendir. Yansıma, gözü yanıltır ve nesnesiz bir algı doğurur. Şey ve aynadaki imgesi arasındaki benzerlik düşüncenin ürünüdür. Bir Descartesçı aynada kendini görmez, bir manken görür, bir "dış" görür; öte yandan başkalarının da bunu aynı şekilde gördükleri konusunda bütün gerekçelere sahiptir, ama bu, ne kendisi için ne de onlar için bir ten değildir. Kendinin aynadaki imgesi şeylerin mekaniğinin bir etkisidir; eğer kendini onda tanıyorsa, onu "benzer" buluyorsa, bu aynadaki imge değil, düşüncesi sayesinde. Oysa Merleau-Ponty benzerliğin alğının sonucu değil, kaynağı olduğunu ifade eder (GT, 46-8). Arada bir benzerlik görüyorsak, gerçekten bir benzerlik olduğu içindir.

Descartes görmeyi düşünceye indirger. Düşüncesiz görüşün olamayacağı doğrudur, ancak düşünce, görmek için yeterli değildir. Görüş, koşullu bir düşüncedir, bedende meydana gelenin "vesilesiyle" doğar, düşünmeye beden tarafından itilir. Var olmayı ya da olmamayı, şunu ya da bunu düşünmeyi seçemez, kalbinde taşır. Bu, ona dışarıdan gelemez. Bedenin belirli olayları, bize şunu ya da bunu "görmeye vermek" için "doğadan kurulmuş"lardır. Görüşün düşüncesi, kendisinin kendisine veremediği bir programa ve bir yasaya göre işler; o, kendi öncüllerinin sahipliği altında değildir; tamamıyla bulunan ve tamamıyla şimdi olan bir düşünce değildir; merkezinde bir edilginlik gizi vardır. Görüşle ilgili söylenen şeyler onu bir düşünce haline getirir. Örneğin; nesnelere konumunu nasıl gördüğümüzü anlamak istediğimizde, Descartes

ruhun, bedenın kısımlarının nerede olduğunu bilerek, “dikkatini oradan” uzayın, uzuvlarının uzantısında olan bütün noktalarına “nakletme” yeteneğine sahip olduğunu varsayar. Ancak Merleau-Ponty için bu, olayın sadece bir “model”idir. Çünkü bedenın, şeylere yaydığı bu uzamını, bütün orada’ların geleceği bu ilk burada’yı ruh nasıl bilmektedir? Bu, organlar gibi, uzamın herhangi bir kipi değildir, “kendinin” dediği, bedenın yeridir, oturduğu yerdir. Canlandırdığı beden, ruh için nesnelere içinde bir nesne değildir. Ruh uzayın geri kalan kısmını, içerilen bir öncül olarak bedenden çıkarmaz. Ruh, bedene göre düşünür, kendine göre değil, ruhu bedenle birleştiren doğal antlaşmada uzay ve dış uzaklık da koşul olarak koyulmuştur. Eğer ruh, gözün belirli uyum ve yöneşme derecesine göre belir bir uzaklığı fark edebiliyorsa, birincil ilişkiden ikinci ilişkiyi çıkararak düşünce bizim içsel fabrikamıza kaydolmuş zamanı bilinmeyecek kadar eski bir düşünce gibidir: Ve tıpkı bir şeyi sıkarken, elimizi cismin kalınlığına ve şekline uydurup onu kendi aracılığıyla hissettiğimizdeki gibi genellikle düşünmeksizin olur bu bize. Beden, ruhun doğum uzayıdır ve var olan başka her uzayın dölyatağıdır. Böylece görüş hakkında iki şey söylenebilir. Üzerine *düşünülen görüş* vardır ve kendinin olan bir beden içinde ezilmiş, ancak uygulanarak fikrine sahip olunabilen *meydana gelen görüş* vardır (a.g.e., 55-6).

Bedenın kendiliği herhangi bir şeyi kuran, düşünceye dönüştüren türde bir saydamlık değildir. Tam tersine bedenın kendiliği, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine karışması, ona dâhil olmasıyla mümkündür. Bunun anlamı, bedenimin görünür bir şey olarak şeylerden biri olduğu, dünyayla aynı dokudan meydana geldiğidir. Ama gören ve hareket eden bir beden olduğu için aynı zamanda şeyleri kendi çevresi haline getirir, onları bedenine katar, şeyler onun bedeninin bir uzantısı, devamı haline gelir, yani tenine geçmiştir, dünya ve beden aynı kumaştan meydana gelmiştir. Bu durum içselliktir ve bedenın maddi düzenlenişinden önce gelmediği gibi, onun sonucu da değildir. Eğer bedenimiz başka türlü olsaydı, bakışımızla kendi bedenimizi göremeseydik, başka şeylere dokunurken kendi bedenimize dokunamasaydık, bazı hayvanlar gibi görsel alanların kesişmesine olanak vermeyen yanal gözlere sahip olsaydık, kendimizi hissedemeydik ve elmas kadar sert olur, ten olamazdık, o halde insan olmayacaktık, insanlık olmayacaktı. Yine de insanlık sadece bedenimizin eklemleri, gözlerimizin konumlanışının ürünü de değildir. Bunlar olmadan insan olmamasına rağmen, tek başına bunlarla da insan olamazdı. Bedenın canlılığı, onun uzuvlarının yan yana eklenmesi değildir. Onun canlılığı tam da biraz önce söylediğimiz kendiliğinde saklıdır. Beden gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında bir kesişme olduğunda ancak bedendir (a.g.e., 34-5).

Gören gözlerim, dokunan ellerim aynı zamanda görülen ve dokunulandır, çünkü ancak bu şekilde görünürü içeriden görür ve dokunulura içindeyken dokunabilirler. Çünkü tenimiz tüm görünür ve dokunulur şeyleri kaplar ve çevreler, fakat yine de onlarla çevrilidir, dünya ve ben birbirinin içindedir, *percipere* ve *percipi* arasında bir öncelik değil, eş zamanlılık vardır. Yaşamımın her manzarası, amaçsız duyular topluluğu ya da geçici yargılar sistemi olmadığı, dünyanın daimi teninin parçası olduğu için, görünür olarak benimkinin yanında daha pek çok başka görüntülerle (*vision*) doludur. Aktüel dünyayı ellerimin, gözlerimin ve bedenimin karşısında bulduğumda salt bir nesneden fazlasını görürüm. Merleau-Ponty, bu şekilde kendi görmemin bir parçası olduğu Varlığı ya da başka bir deyişle, benim eylemlerimden daha yaşlı olan bir görünürlük bulduğumu ifade eder. Ancak bu, onunla benim aramda bir rastlantı ve kaynaşma olduğu anlamına gelmez. Aksine, bunun nedeni, benim bedenimin, bakılan ve bakan bedenim, dokunulan ve dokunan bedenim olmak üzere iki şekilde açılmasıdır (VI, 162).

Dışsal bir şey söz konusu olduğunda yerimi değiştirerek, benim için saklı olan diğer boyutlarını görebilirim, ancak aynısı bedenim için geçerli değildir. Merleau-Ponty kendi bedenim konusunu, bedenden hareket ederek, başka bir deyişle vücut bulmamdan ve bedensel sonluluğumdan dolayı algımın bakışımıyla sınırlı olduğunu göstererek algı ve perspektifli görme konusuna bağlar. Algının bu perspektifselliği, zorunlu olarak dünya içinde bir konumla ilişkili olmamı gerektirir. Böylece dünyaya tanım gereği tamamlanmamış bir şekilde sahip oluruz. Bu nedenle her algı eyleminde, bedene sahip olmamızdan dolayı, geri alınamaz bir tortu (*reliquat irrécupérable*) kalır. Merleau-Ponty buna *Görünür ile Görünmez*'de dünyanın açılması (*déhiscence*) adını verir. Tenin temelinde dünyanın açılması vardır. Bu nedenle sağ elime dokunurken, sol elime dokunamam (Da Silva-Charrak, 2005: 40-1). Dünyanın teninin kalınlığı tarafından sarmalanmış olduğum için birbirine dokunan ellerim ya da görünürlüğüm ile gören gözlerim arasında bir fark vardır.

Varlık ile bağlantımızı açılma olarak düşünmek, varlıkla olan her türlü bağlantının alternatif varlığa tâbi veya birleşme ve rastlantı veya varlığı dışarıdan seyretme ve dışsallık olduğu konumu reddetmektir. Dolayısıyla gören varlığın, görünen varlıkla olan bağlantısını farklılıktaki özdeşlik olarak düşünmektir: Bu, aynılığa içsel mesafe veya aynılığa içsel yakınlıktır (Dupond, 2013: 13-5).

Dünyanın mevcudiyeti, onun teninin benim tenime mevcudiyetidir. "Ben 'dünyadanım' (*en sois*), fakat yine de o değilim. Bizim aramızda tenin kalınlığı vardır"

(VI, 167). Herhangi bir görünür, mutlak biçimde katı, tüm çıplağı görmeye (*vision*) sunan bölünemez bir varlık yığını değildir, daha ziyade her zaman açık olan içsel ve dışsal ufukların arasındaki bir tür boğazdır (*détroit*). Bu dünyanın geçici bir modülasyonudur. Görünürler arasında, onları kaplayan, sürdüren, besleyen ve şey olmayan ancak olanağın, gizliliğin ve şeylerin teni vardır (a.g.e., 173).

Görme, bakışla dokunmak olduğu için bize ifşa ettiği varlık düzeni içinde ele alınmalıdır, bakan kişi, kendisini baktığı dünyaya yabancı olarak düşünmemelidir. Gördüğüm anda, görmenin tamamlayıcı bir görme veya başka bir görme ile ikiye katlanması gerekir, görünürün arasındaki bir noktadan öteki beni görecektir. Gören, görünüre ancak onun tarafından sahip olduğu için, *ondan* olduğu, onlardan biri olduğu için sahip olabilir (a.g.e., 174-5). O halde neden şeylerin kendilerini, oldukları yerde, algılanmalarından daha fazla olan varlıklarına uygun biçimde gördüğümüzü ve aynı zamanda neden bakışın ve bedenin kalınlığı tarafından ayrıldığımızı anlayabiliriz; bu mesafe, yakınlığın karşıtı değildir, onunla uyumludur ve eş anlamlıdır. Gören ve şey arasındaki tenin kalınlığı, şeyin görünürlüğünün ve görenin bedenselliğinin kurucusudur. Onların arasındaki bir engel değil, aralarındaki iletişimin aracıdır. Aynı nedenden ötürü, hem görünürün kalbinde hem de ondan ayrımıdır. Çünkü görünürün bir kalınlığı vardır ve bu nedenle doğal olarak bir beden tarafından görülmek kaderidir. Bedenin kalınlığı dünyanınkiyle rekabet etmek bir yana, aksine kendime bir dünya yaratarak ve onları ten haline getirerek şeylerin kalbine gitmemin tek aracıdır (a.g.e., 176).

Beden iki boyutlu olduğu için bizi şeylerin kendilerine döndürür ve onlarla aynı dünyada birlikte var olur. Merleau-Ponty görünürün teninden bahsederek bir antropoloji yapmadığını ifade eder. Dünyanın bizim projeksiyonlarımızla kaplandığını iddia etmek istemez. Daha ziyade derinliklerin, çeşitli yüzlerin, gizliliklerin varlığı olarak, belirli bir yokluk olarak, Varlığın prototipi olarak bedensel varlıktan yani bedenimizden ve duyulur duyandan söz etmektedir. Görünür dediğimiz şey, bir kumaşla dolu olan, bir derinliğin yüzeyi, Varlık tarafından meydana getirilen zerrelerdir. Görünürün tamamı, her zaman gördüğümüz boyutlarının önünde, arkasında, arasındadır, görünürü bize görmeye zorlayan bedenimizdir. Onu açıklamaz, netleştirmez, sadece gizemine odaklanır, bu aslında insanın değil, Varlığın paradoksudur (a.g.e., 177-8). Duyulur beden ve duyan beden tek bir dairesel yönün sağdan sola giden iki parçasıdır. Bu iki bölge arasındaki tek bir harekettir (a.g.e., 179-80).

Gören ve görünürün bu tuhaf yapışıklığından elimize geçenin ne olduğunu sorabiliriz. Belirli bir görünür, belirli bir dokunulur, parçası olduğu tüm görünüre, tüm dokunulura döndüğü zaman görme (*vision*) ve dokunma gerçekleşir ya da birden bire kendisini onlar tarafından kuşatılmış bulduğunda ya da kendisiyle onlar arasındaki ilişkileri yoluyla bir Görünürlük, bir kendinde Dokunulur oluşturulur. Bunlar tıpkı, karşılıklı konmuş iki aynada sonsuz imgenin oluşması ve imgenin iki aynaya da ait olmaması gibi ne bedene ne de dünyaya olgu olarak aittir. Çünkü her biri diğerine tepki verir, böylece her ikisinden de daha gerçek olan bir eşleşme (*couple*) oluşur. Bu şekilde gören, gördüğü şeyde ele geçirildiği için, gören hala kendisidir: İşte bu yüzden tüm görmede (*vision*) temel bir narsizm vardır (a.g.e., 180-2).

Narsizmin ikinci ve daha derin anlamı burada saklıdır: Yaşadığımız bedenin dış hatlarını, ötekilerin gördüğü gibi dışarıdan görmeyiz, onun içinde var oluruz, fakat dışarıdan da görülürüz. O halde gören ve görünür karşılıklıdır ve hangisi gören, hangisi görünen artık bilemeyiz. Merleau-Ponty kendinde Duyulurun bu Görünürlüğüne, bu genelliğe, Benliğimde (*Moi-meme*) doğuştan olan bu anonimliğe "ten" adını verir. Ona göre geleneksel felsefede bu kavramın karşılığı yoktur (a.g.e., 180-2).

Ten, başka varlıklar oluşturmak için birbirine eklenebilen veya devam ettirilebilen varlık parçaları anlamında madde değildir. Görünür de (bedenim gibi şeyler de) olgusal olarak var olan ve benim olgusal bedenim üzerinde etkiyen şeyler tarafından varlığa getirilmiş bir tür 'psşik' madde değildir. Ten, 'tinsel' ya da 'maddi' olgular toplamı ya da zihin (*esprit*) için bir temsil de değildir: Zihin, kendi temsilleri tarafından ele geçirilemez. Ten; madde, zihin ya da töz de değildir. Onun betimlemek için eski 'element' terimini hatırlamak gerekir. Su, hava, toprak, ateş gibi *genel şey* anlamında, uzam-zamansal tekil ile idea arasında orta yol olarak, bir varlık tarzını ortaya koyan bir tür vücut bulmuş ilke olarak teni anlamak gerekir. Bu anlamda ten Varlık 'elementidir'. Olgu değildir, fakat yine de lokasyona ve şimdiye bağlıdır. Olgunun olanaklı ve anlamlı olmasını, parçalı şeylerin kendilerini "bir şey" olarak açmasını sağlar. Çünkü eğer ten varsa, yani küpün görünmeyen yüzeyleri de, gözümün önündeki yüzeyleri gibi bir merkezden yayılıyorsa, onlarla birlikte var oluyorsa ve eğer küpü gören ben de görünüre aitsem, ben de başka bir yerden görünüyorsam ve eğer ben ve küp birlikte aynı 'element'te kavranıyorsak, bu birleşme veya görünürlük her türlü anlık uyumsuzluğun üstesinden gelir (a.g.e., 183).

Bize, bizim kendi tenimiz ve ötekinin teni hakkında konuşan zaten şeylerin tenidir. Benim 'bakışım'; varlık ve hiçlik, bilinç ve şey olarak varoluş analizine meydan

okuyan ve felsefenin bütünüyle yeniden kurulmasını gerektiren 'duyulur'un, kaba ve ilksel dünyanın verdiklerinden biridir (a.g.e., 243).

Her görünür, görünür olmayan bir temel içerir. Algının, aslında bir algı eksikliği (*imperception*) olmasının, aşkın bir anlamın kavranması olmasının nedeni de budur. "Görmek her zaman gördüğünden fazlasını görmektir demek; görünüre, görünür olmayanın eklenmesi demek değildir. Aksine, görünür olmayana içeren, görünürün tam da kendisidir" (a.g.e., 295). Dünyanın teni bizi algılayan-algılanan empatiye (*emfihlung*) gönderir, çünkü biz zaten betimlenen varlığın içindeyizdir. Biz onanızdır. Onunla bizim aramızda empati vardır. Yani bedenim, dünyayla aynı tenden yapılmıştır. Dahası bedenimin bu teni dünyayla paylaşılır, dünya onu yansıtır, onun sınırlarını geçer, aralarında bir ihlal ilişkisi vardır. Bunun anlamı, bedenin sadece ötekiler arasında bir algılanan olmadığı, hepsinin ölçüsü, dünyanın bütün boyutlarının sıfır noktası olduğudur (a.g.e., 297). Dünyanın teni, bedenin teniyle açıklanmaz. İkisi eş zamanlıdır. Dünyanın teni, kendi tenim gibi, kendini hissetmek değildir (*se sentir*). Duyulurdur, ama duyan-duyarlı değildir. Yine de Merleau-Ponty nesne olmadığını ve olanaklarla dolu olduğunu anlatmak için ona ten der. Dünyanın teni sayesinde yaşayan bedeni anlarız. Dünyanın teni, görülen Varlığın tenidir, *percipi* olan Varlıktır, onun sayesinde *percipere* anlaşılır hale gelir (a.g.e., 298-9).

Dünyanın görünürlüğü uzamsallıkla sıkı sıkıya bağlıdır. Nesnelerin görünmesi sadece uzamda mümkündür. Bu nedenle bedenin uzamsallığı gibi dünyanın uzamsallığı da özel olarak anlaşılmalıdır. Dünyayla ortak bir yapıyı paylaşan bedenin uzamsallığının varoluşsal bir özelliğe sahip olduğunu göstermiştik. Bedenim uzam içinde değil, uzamdandır. Bu, bedenin dünyadan olduğunu, onunla aynı dokudan olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Nesnelerin uzamsallığını Merleau-Ponty derinlik fenomeniyle birlikte düşünür. Merleau-Ponty'nin derinlik hakkındaki betimlemeleri, onun görmede görünmeze yaptığı vurguyu anlamamızı kolaylaştırır. Derinliği nesnelerin niteliklerini gördüğümüz gibi görmediğimizi hissederiz. Yine de onun nesnel uzamda mı, yoksa bizim bedenimizde mi olduğu sorusu çok da açık değildir. Derinlik, Merleau-Ponty açısından sadece kuş bakışıyla açıklanamayan özel bir boyuttur. Nesneleri görmemiz için onların belirli açılardan bizden saklanmaları gerektiğini belirtmiştik. Eğer görmenin bu perspektifselliği olmasaydı, görme mümkün olamazdı. İşte Merleau-Ponty bu gizleme ve gösterme yetisinin derinlik olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle derinlik, dünya içinde olmamızı sağlayan uzamsallığın temel boyutudur. Derinlik bize görünmezgin görmedeki işlevini, başka bir deyişle Varlık'ı işaret eder. Derinlik, dünyanın ve Varlık'ın temelindedir.

Bizler aslında derinliği görmeyiz, derinlik sayesinde şeyleri görürüz. Derinliğin kendisi bir görünür olarak karşımızda durmaz. Birbirini saklayan, dolayısıyla birbirinin arkasında oldukları için göremediğim nesnelere vardır. Yine de şeyler hiçbir zaman birbirinin arkasında değildir, her zaman derinliğin arkasında ya da ötesinde bulunurlar. Şeylerin birbirinin sınırını aşması, bedenimle yani onlardan biriyle anlaşılmaz dayanışmamı ifade eder. Derinlik, Varlık'a ve öncelikle her çeşit bakış açısının ötesinde uzamın varlığına katılımıdır. Şeyler birbirlerinin sınırlarını aşarlar, *çünkü birbirinin dışındadırlar*. Bunun kanıtı, bir tabloya bakarak derinliği görebilmemdir, oysa herkesin kabul edeceği gibi tablo derinliğe sahip değildir. Öte yandan Descartes'ın resim analizi uzamı kendinde olarak ele alır. Uzamın her noktası, olduğu yerdedir. Biri burada, biri orada; uzam neredenin apaçıklığıdır. Mutlak bir şekilde kendinde, her yerde kendine eşit ve homojendir. İşte bu, bütün klasik ontolojiler gibi, varlıkların kimi özelliklerini Varlık'ın yapısıyla karıştırmaktır. Descartes'ın uzamı her çeşit bakış açısının, belirtisizliğin, derinliğin ötesinde, kalınlıktan yoksundur (GT, 50-3).

Uzam, Descartes'ın dediği gibi görüşümün üçüncü bir tanığının ya da onu yeniden kuran ve üstünden uçan bir geometricinin göreceği şekilde nesnelere arasındaki bir ilişkiler ağı değil, uzamsallığın sıfır noktası ya da derecesi olarak benden itibaren sayılan bir uzamdır. Onu dış zarfına göre görmem, aksine içeriden onu yaşarım. Onun içinde sarılmış durumdayımdır. Bu nedenle dünya karşında değil, çevremdedir. Görüş kendisinden daha fazlasını belli etmek, göstermek gücüne sahiptir. Görüşün aşkınlığı, şey-ışığın beyin üzerindeki etkilerini çözen ve bunu bir bedende hiçbir zaman oturmamış olsa bile yapabilecek olan, okuyucu bir zihne verilmez. Artık söz konusu olan uzamdan ve ışıktan konuşmak değil, burada olan uzamı ve ışığı konuşmaktır. Derinlik nedir? Işık nedir? *Ti to on* (Varlık nedir?) soruları bedenden kendini çıkaran bir zihnin değil, bedende yayılan bir zihnin sorularıdır (a.g.e., 59-60). "Eğer görme, bir tür dokunmaysa, yüzeye dokunma değildir, iki yüzeyin teması değildir, derinlik içinde dokunmadır. Görme, görünürün kalbinde meydana gelir" (VI, 172).

"Görmek, Varlık'ın bütün yönlerine uzaktan sahip olmaktır. O yönlerin bu sahip oluşa girmek için bir şekilde kendilerini görünür kılmaları gerekir" (GT, 39). Nitelik, ışık, renk, derinlik doğada, orada, önümüzdedir, ancak sadece bedenimiz onların bizde bir yankı uyandırmasına izin verdiği için, onları kabul ettiği için orada olabilirler (a.g.e., 36). Bedenim şeylerle aynı kumaştan yapıldığı için, bedenimin görüşünün bir şekilde şeylerde gerçekleşmesi gerekir (a.g.e., 35). Görüş, evrenin aynasıdır, yoğunlaşmasıdır, *idios kosmos* (benzer evren), onun aracılığıyla bir *koinos kosmos*'a (müşterek evren) açılır, sonunda aynı şey, oradan dünyanın kalbinde ve burada görüşün kalbinde aynı

ya da *benzer* bir şeydir. Bu nedenle Merleau-Ponty felsefe kadar resmin de bu müşterekliği gösterebilme gücüne sahip olduğunu ifade eder. "Dağın kendisidir, oradan, ressama kendini gösteren, odur ressamın bakışıyla sorguladığı" (a.g.e., 39-40).

Bu yüzden nice ressam şeylerin kendilerine baktığını söylemiştir... Bir ormanda birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler, ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim...Ben oradaydım, dinliyordum (a.g.e., 41-2).

Ressam evreni delmemeli, evren tarafından delinmelidir. Esin (*inspiration*) denen şey, kelimesi kelimesine anlaşılmalıdır: 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 (a.g.e., 42).

Cézanne'dan beri birçok ressamın geometrik perspektif yasasına başkaldırmasının nedeni, manzaranın gözlerimizin dibinde nasıl doğduğunu yakalayıp yansıtmak, çözümlenici bir yaklaşımın ötesinde görsel algı deneyiminin verdiği duyguya ayak uydurmak istemeleridir. Bu yüzden de bu ressamların tuvallerinin farklı bölümleri farklı bakış açılarından görünür ve dikkatsiz izleyiciye "perspektif hataları" varmış gibi gelir. Oysa dikkatle bakınca iki nesnenin asla aynı anda görülmediği, bakışımızın uzamın bir parçasından diğerine geçmesi için gerekli sürenin hep uzam parçalarının arasına girdiği ve varlığın verili olmayıp zaman prizması içinden görüldüğü ya da sızdığı bir dünyadır. Bütün şeylere aynı yakınlıkta, bakış açısı olmayan, bedensiz, konumsuz mutlak bir gözlemcinin, yani sonuçta saf zihnin boyunduruk altına alabileceği bir eş zamanlı şeyler ortamı değildir uzam. Bu nedenle modern resmin uzamı gönül gözüne görünen uzamdır, bizim de konumlandığımız, bize yakın olan ve organik bağlarla bağlı olan uzamdır. Resimden sonra felsefe de uzamla aramızdaki bağların bedensiz saf bir özneyle uzaktaki bir nesne arasındaki bağlar gibi değil, uzamda barınan kişilerin doğal çevreleriyle arasındaki bağlar gibi olduğunun farkına varmıştır. Bedensiz bir zihnin önünde uzanan yekpare, homojen bir uzam düşüncesinin yerini, bedenimizin özellikleriyle ve dünyaya fırlatılmış varlıklar olarak bizim durumumuzla ilişki kuran, ayrıcalıklı doğruları olan heterojen uzam alır. İnsan bir beden ve bir ruh değildir, bir beden ile bir ruhtur. İnsan bedeni adeta şeylere çakılı olduğu için onların hakikatine erişebiliriz. Dışımızdaki her varlığa ancak ve ancak bedenimiz üzerinden erişebiliriz (AD, 23-6).

Merleau-Ponty bedensel uzamın, önünde varlıkların belirlediği bir na-mevcudiyet (*non-être*) alanı (*PP*, 117) oluşunu görünmeze, anlama, tene, Varlık'a, *Logos*'a bağlar. Görünürün bedensel derinliğinin görünmezle karışması sayesinde dünya bizimle algıda konuşur. Görülen her şeyin, görünebilmek için, görünmez bir tür halesiyle çevrenmesi gerekir. Görünürün ayırıcı özelliği, belirli bir na-mevcudiyet olarak mevcut ettiği görünmezliğin hayatına sahip olmaktır. Görünen her zaman görünmeyen anlam ufuklarıyla doludur. Merleau-Ponty bu özne ve nesne öncesi anlam alanından *Logos* olarak söz eder. Pre-refleksif yaşamda, mantıktan önce, dünyaya içkin, her duyuşal şeyde sessizce açığa çıkan anlam *Logos*'tur (*VI*, 223-4.) Örtük *cogito*, *Logos*'a işaret eder. "*Logos*'u anlamak, anlama tensel olarak katılmakla, anlama bedenle eşlik etmekle mümkündür" (a.g.e., 261). Doğa madde değil, ten olarak insanın diğer tarafıdır. *Logos* da insanda gerçekleşir, yine de insanın mülkiyeti (*propriété*) değildir (a.g.e., 322). *Logos*'un açığa çıktığı yer, yine bu dünyadır ve ancak anlamın taşıyıcısı olarak bedeniyle bu dünya içinde yer alan insan *Logos*'a katılabilir. Çünkü gören insanın kendisi de, aynı zamanda bir görünürdür. Bu bağlamda artık gören, görünür ve görünmez olan birbirine geçmiştir. Bundan böyle artık görünür, görünmez olanla veya algı, algılanamaz olanla anlamlı olacak ve aralarında bir düalizm yerine iç içelik varsayılacaktır. Bu kavramlardan her biri içinde karşıtını bir ufuk olarak barındırır. Dünyanın maddeselliği ile öznellik arasındaki ilişki bu ufuklar tarafından sağlanır.

Görme, dünyanın opak kanıtıdır, hâkim olunamaz bir ihlaldir, mesafe alınamayan bir mevcudiyettir. Görme, asla görünürden ayrılmaz. Benim "içimde" ortaya çıkmaz. Dünyanın dışsallığı sadece kendisine mutlak biçimde dışsal olan bir deneyim için erişilebilirdir, benim yokluğu ona erişebilir, en nihayetinde bu deneyim, dünyanın kalınlığına karışır. Bunun sonucu şudur: görme, indirgenemez bir görünemeyende ikamet eder (Barbaras, 2004: 156).

Görme ve görünme arasındaki ontolojik akrabalık, dünyanın görmeyi tüm opaklığıyla aştığı, görmenin, kendisinden yapıldığı ontolojik dokuyu delip geçemediği anlamına gelir, tam da bu aşkınlık görünürlüğü koşuludur. Dünyaya açıklık, varlığın sahip olmaya dönüştürülemez bir ilişkisini gizler. Görme, dünyaya sadece atmosferik ve yanal mevcudiyet onu aştığı için erişir. Görme, sarmaladığı şey de onu sardığı için vardır. Görmeyi entelektüel bir şey olarak düşünemeyiz. Dünyanın derinliği, varlığın atomunun derinliği değil, anlam derinliğidir (a.g.e., 157-8).

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin beden (*corps*) terimini artık ten (*chair*) olarak düşünür. Bedenin canlılığını Varlık'a, onun tensel yapısına doğru genişletir.

Çünkü beden sadece görülen ve gören değil, Varlık'ın genel Görünürlüğüne, tenine katılan tensel bir varlık olmak anlamında bedendir. Görünürlük gören ile görülene arasındaki ilişkidir. Görünürlük, bedenın Varlık'la ortak dokusudur, insanın dünyayla ortak kumaşıdır. Görünürlük; tendir, varlıktır. Bu nedenle tensel olan görme, bedenın anonimliğine işaret eder. Beden, eğer dünyaya açılabilirse hem onu sarıp hem onun tarafından sarmalanabilirse bunun nedeni, bedenın anonim varoluşudur. Bedenın anonimliği, onu öznellikten çıkarıp dünyaya katar. Beden anonim bir var olma tarzı olduğu için artık özne ile dünyanın sınırları kesin bir biçimde birbirinden ayrılamaz. Bu nedenle kimin gördüğünün, kimin görülen olduğunun Görünürlüğün içinde bir anlamı yoktur. Algılayan bedenın teni ile dünyanın teni birbirine karışmıştır.

Kaba varlık artık bilince önceldir, felsefenin görevi bilinçli deneyimin bedensel ve varoluşsal boyutlarını betimlemek değil, deneyimin kendisinin nasıl dünyaya bilinçsiz bedensel katılımının kipi olarak mümkün olduğunu göstermektir (Carman, 2008: 122).

Beden, teni sayesinde ham/kaba Varlık'a katılır. Varlık ve insanın sınırları birbirinin içine geçmiş haldedir. Merleau-Ponty bunu kesişim (*chiasme*), iç içelik (*entrelacs*) ve tersine çevrilebilirlik (*réversibilité*) kavramlarıyla ifade eder.

Ten ontolojisi, görenin yani benim benim ile görünenin yani dünyanın teni arasındaki bağlantıyı, özne-nesne ilişkisi bağlamında değil, "onun içselliği ile benim dışsallığım, benim içselliğim ile onun dışsallığı arasındaki uyum" olarak düşünür, bu tersine çevrilebilirliktir (Şan, 2015: 186).

Merleau-Ponty için gören beden ve görülür şeyler bir ve aynı tenin iki uzantısı haline gelirler. Görmek, kendi benimle şeylerin tenine katılmak ve genel bir Görünürlükle sarmalanmak olduğu için artık bir resmi karşıdan seyretmek gibi düşünülemez. Dolayısıyla ten ontolojisi beden ve dünyanın iç içeliğini gösterir. Merleau-Ponty'nin resmeden ile resmedilenin artık birbirinden ayrılamadığı düşüncesine yaptığı vurgu, ikisi arasında sınır olmadığı anlamına geldiği için görünen ile görenin tersine çevrilebilirliği söz konusu olur. Beden, görülür dünyanın ortasından gören bir görünürdür. Gören ve görünen, Görünürlük içinde birbirleriyle kesişirler, Merleau-Ponty bu kavramı gören ve görünenin birbirleriyle tamamen örtüşmeleri anlamında değil, sınırlarını ihlal etmeleri anlamında kullanır. Tersine çevrilebilirliği mümkün kılan tam da bu sınırların iç içe geçmesi durumudur. Bu iç içelik, bedenın dünyayla aynı kumaştan oluşunun zorunlu bir sonucudur.

Görünür ve hareketli olarak bedenim şeylerdendir, onlardan biridir, dünyanın dokusunda tutulmuştur ve onun tutarlılığı bir şeyinkidir. Ama mademki görmekte

ve hareket etmektedir, şeyleri kendi etrafında çember halinde tutar, onlar kendisinin bir eki ya da uzantısıdır, onun tenine geçmişlerdir, onun bütüncül tanımına dâhildirler ve dünya bedeninin kumaşından yapılmıştır (GT, 34).

İnsanın Varlık'la aynı kumaştan ya da aynı tenden dokunmuş olması, geleneksel felsefenin alışlagelmiş düalizmlerinin üstesinden gelmeyi sağlar. Merleau-Ponty ten ve iç içelik kavramlarını zihin-beden, ben-öteki, özne-nesne gibi düalist kavrayışları aşmak için kullanır. Bu ikiliklerdeki farklılığı ve aynılığı vurgulayan Merleau-Ponty'ye göre bu kavramların her biri aslında dünya ile aynı yapıdadır, birbirleriyle kesişirler ve iç içe geçerek var olurlar.

Merleau-Ponty kesişme (*chiasme*) kavramını retorik anlamını yeniden ele alarak kullanır. Kesişme; aralarındaki ilişki, kusur açısından zengin ve nitelik açısından fakir olma gibi simetrisinin gerektirdiğinin tersi olan dört terim içeren bir üslup figürüdür. Merleau-Ponty her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve görünen, işaret ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya farkını değil de, aksine ayrılık içinde özdeşliğini düşünmeye çalıştığı her seferinde kesişme kavramını işin içine sokar. Bu kavram, onları ayrı olarak düşünmeyi reddeder ve içsellik varlığının anlamı ile dışsallığın varlığının anlamı arasındaki ayrımın fenomenolojik hakikatini kendinde toplar (Dupon, 2013: 88). Kesişme*, paralel ifadelerin ters çevrilmesi anlamına gelir. Beden ve dünya iki ayrı şey değil, ortak bir tenin iki gücüdür (Carman, 2008: 124)

Tersine çevrilebilirlik ile Merleau-Ponty yaşayan bedeninin içsellik ile dünyanın dışsallığı veya bedeninin dışsallığı ile dünyanın içsellik arasında bir uyuma bulunduğunu ifade eder. Bu anlamda beden ile dünya birbiri içine geçmiş, karşılıklı olarak birbirlerini sarmalamışlardır (VI, 189). Böylece dışsallık ve içsellik artık birbirlerinden tamamen kopuk olan, zıt kavramlar olarak düşünülemez. Özne ile dünya arasında bir yarı bulunmamaktadır. Merleau-Ponty'nin, öznenin merkezinde bulunduğu ontolojik dünya ve beden, idea olarak dünya ve beden değil, somut yaşam-dünyası ve canlı bedendir.

Zihnin (*esprit*) bedeni, bedeninde de zihni vardır, ikisi arasında bir kesişme (*chiasme*) söz konusudur. Zihnin, bedeninde diğer yanı olduğu ifadesiyle Merleau-Ponty, nesnel düşüncedeki gibi aynı projeksiyon sisteminin diğer yanını kastetmez. Fakat bedeninde bir derinliğe, boyutluluğa doğru kendisinin ötesine geçmesini (*Ueberstieg*)

*Merleau-Ponty'nin kesişme metaforu açıkça X şekline (*chiasma* veya *chiasm*) gönderimde bulunur. Gramerde *chiasmus*, İngilizcedeki *working hard* veya *hardly working* örneklerinden anlaşılabilen gibi paralel ifadelerin ters çevrilmesi anlamına gelir. Bkz, Carman (2008), a.g.e., s. 124.

anlar. Böyle bir felsefenin esas kavramı tendir; ten ne nesnel beden, ne de Descartesçi anlamda ruhun kendisine ait olarak düşündüğü bedendir (a.g.e., 307).

Doğayı düşünme aracımız en nihayetinde algılanan Doğa ile mümkündür. Fizik varlık ve algının kaba Varlığı, insan bedeninin kendisini ancak algılayan beden olarak kavrayabildiğini gösterir: Algı ve algılanan anahtardır. Eğer algı, sadece 'Düşünüyorum' olsaydı, bize beden ile Doğanın iç içeliğini veremezdi. Doğayı, ancak görünür olarak kavrayarak gördüğü şeyle ilişkisinde mesafe veya ayrılık (*écart*) olarak görünmez algının ortaya çıktığını anlayabiliriz (*Nat.*, 278). "İç ve dış birbirinin çevresinde döner" (VI, 312). "Varlıkla her türden ilişki algılama ve algılanmanın kesişmesidir" (a.g.e., 313).

Merleau-Ponty görme ve görünür arasında bir tersine çevrilebilirlik olduğu gibi, konuşma ile anlamlandırıldığı şey arasında da tersine çevrilebilirlik olduğunu ifade eder. Onu bilebilmenin tek yolu, aktüel olarak onu kullanmam ve içinde yaşamaktır (a.g.e., 199).

Ten ontolojisi, dünyayla aynı tenden olduğumuz için zihin-beden-varoluş, konuşma-dinleme-varoluş, anlamlandırma-anlamlandırılma-varoluş, cinsellik-bedensellik-varoluş, zaman-bedensellik-varoluş ve uzam-bedensellik-varoluş arasındaki ilişkilerde de iç içelik, kesişim ve tersine çevrilebilirlik olduğu sonucunu ulaştır. İnsan, yaşam-dünyasından ve tüm bu varoluşsal özelliklerinden ayrılmaz.

Merleau-Ponty ötekinin de ten temelinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ben ve öteki arasında da iç içelik, kesişim ve tersine çevrilebilirlik olması gerektiğini anonim bedensellik düşüncesiyle kavrarız. Bedenin *anonim bir Görünürlük* içindeki varoluşu benim ötekiyle iç içe geçişime işaret eder. Merleau-Ponty bu nedenle son dönemimde ben-öteki ve öteki-ben dönüşünden söz eder (a.g.e., 311).

2. Öteki

Ötekinin bedeni, benim bilincimin karşısında bir nesne olarak ele alındığında, onun bilincinin kendisine yabancı bir öteki bilinçle nasıl karşılaştığını betimlemek zordur. Ötekinin varlığının nesneliliği ile özneliliğinin bir arada düşünülmesinde problem ortaya çıkar. Ötekini hem dışıdaki nesnelere dünyasına yerleştirmem hem de onun da bilinçli bir özne olduğunu kabul etmem gerekir. Merleau-Ponty ötekinin bu ikili yapısını örtük *cogito*'nun bedenselliğinin işaret ettiği anonimlik fikri ile betimler.

Öteki problemi, ötekileri bedenlerinde vücut bulmuş canlı varlıklar olarak değil de, arkalarında gizlenmiş zihinler olarak kabul etmeden önce, ötekilere ilişkin deneyimimizi fenomenolojik olarak netleştirerek çözülebilir. Merleau-Ponty, problemi çözme niyetinde değil, bize ötekine dair epistemolojik olmayan, pre-kognitif deneyimimizi hatırlatarak feshetme niyetindedir (Carman, 2008: 135). Bu nedenle Merleau-Ponty bizi doğrudan bedensel şema fikrine geri götürür ve öteki problemini, ben ve ötekinin anonimliği bağlamında yeniden ele alır.

Bedensel şemanın anonim yapısı, ötekinin kurulmasında ve intersübjektivitenin temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Örtük *cogito*'nun ortaya koyduğu anonim bedensellik, ego ve alter egonun aynı seviyede kavranmasını sağlar. Merleau-Ponty ötekinin bedensel davranışları ile paylaştığım ortak zemini dünya içindeki anonim varlığımızda temellendirir. Merleau-Ponty'nin özellikle çocuk psikolojisi hakkındaki incelemeleri ben ve öteki ayrımı henüz olmadan çok önce, bedensel şemanın çocuğun davranışlarını biçimlendirdiğini gösterir. Öyleyse ben ve öteki arasındaki benzerlik bedensel şemanın anonimliğinden kaynaklanır. Öteki de benim gibi, dünyanın içinde anonim bir varoluşa sahiptir.

15 aylık bir bebek parmaklarından birini ağızıma götürüp ısırır gibi yaptığımda kendi ağızını açar. Beni dışarıdan gördüğünde aynı yönelim içsel bir biçimde onda da oluşmaktadır. Bebek henüz kendisini aynada görmediği ve onda henüz bir ben bilinci oluşmadığı halde kendi ağızını ve dişlerini içeriden 'ısırmak için' şeklinde hisseder. Benim çenemi dışarıdan gördüğünde de aynı yönelimi yapma yetisine sahiptir. Isırmak onun için intersübjektif bir anlama gönderimde bulunur. Bebek, kendi bedenini benim bedenimde ve benim yönelimlerimi kendi bedeninde algılar (*PP*, 409).

Çocuk psikolojisi, insan dünyası deneyiminin asli özelliğinin analogik akıl yürütmeye dayanmadığını gösterir. Çocuğun bedeni ile ötekinin bedeni arasındaki benzerlik çok ufak bir nesnel benzerliktir ve aslında karşılaştırılabilir değildir, çünkü çocuk henüz kendi bedenine ilişkin nesnel bir imgeye sahip olmamıştır. Zaten çocuk henüz diskürsif düşünceye sahip olmadığı için, böyle analogik bir akıl yürütmeyi gerçekleştiremez. Ötekiyle ilişki duyulur içerikten çıkarsanmış bir ilişki değil, aksine dolaysız bir ilişkidir. Öteki bu içerikte ve bu içerik olarak, yani kendi bedeni olarak zaten mevcuttur. Ötekinin algısının kökensel özelliği bu algının çıkarsamaya dayanma olasılığını dışlar. Psikolojik gözlemin kanıtladığı genetik önceliğin burada transandantal bir geçerliliği vardır. Öteki deneyimi, bilincin özsel özelliğine tanıklık eder. Bu tarz bir çıkarımın yapılabileceğini kabul etsek bile, bedenlerin nesnel benzerliği arasındaki

analojiden, öteki bilincin varlığına geçemeyiz. Bu, bize sadece benim bilincimin ötekiindeki varlığını kanıtlar. Aslında analogi, ötekinin deneyimini temellendirmek yerine ondan sonra gelir. Analogi tam da bu deneyimini olumlar. Ötekinin algısı Merleau-Ponty'ye göre realizme karşı özsel bir argümandır. Öteki, bana indirgenemez bir anlam olarak verilir. Kendi deneyimim gerçek bir temas, kendi kendini destekleyen bir gerçeklikle uygunluk değildir. Dünyanın nesnelliği, ötekinin bu dolaysız varlığına dayanır. Dünya, özel bir öznellikte çevrelendiğim için kendini bana göstermez, doğrudan ötekilere erişilebilir olan şey olarak gösterir. Dünya, bana sunulanın aynı şekilde ötekilere de sunulduğu ihtiyacını duymamı içerir (Barbaras, 2004: 21-2).

Merleau-Ponty'nin açıklaması sosyal algının bedensel aracılığının tanınmasına dayanır, bu araç ben ve ötekilerde ortaktır ve bilinç veya zihin gibi kişinin bedensel karakterinden soyutlanmış kavramların uygulanmasından önce zaten bizi bir toplum olarak kuran bedendir. Ötekileri maddi nesnelere olarak değil, insan bedeni olarak algıları. Öteki de her zaman benim gibi bir kişidir. Kişiler olarak ortak özelliğimize ilişkin deneyimim, kendimle onlar arasında analogiye ve mukayeseye dayanan gözlemden türemez, çünkü ötekilerin algısı bu gözlemleri önceler ve onları mümkün kılar. O halde ötekilere ilişkin gözlem öncesi algım neden oluşur? İnsanlar doğal olarak ötekilerin acılarına uygun jestlerle tepki verirler. Bacağına ya da koluna bir şey düşmek üzereyken birini görürsem, kendi bacağımı geri çekerim. Başka bir deyişle kendi yerimi onunla değiştiririm. Eğer ben orada olsaydım vereceğim tepkiyi veririm. İmgelem empatinin özsel özelliğidir. Peki kendimizi ötekinin perspektifinden gördüğümüz için mi empati yaparız, yoksa zaten bizde düşünmeden empati yapma yetisi olduğu için mi kendimizi ötekinin perspektifinden görmeyi öğreniriz? Merleau-Ponty'nin bebekler üzerine yaptığı incelemeler empati yapma yetisinin, ötekinin perspektifinden bakabilmeyi temellendirdiğini gösterir. Bebekler kendi yüzlerini aynada görmeden önce ötekinin yüzsel jestlerini taklit edebilme yetisine kendiliğinden sahiptirler. Yani kendilerinin neye benzediğine dair henüz en ufak bir fikirleri yokken, ötekinin davranışlarını kendi bedensel şemaları sayesinde kendilerinde taklit edebilirler (Carman, 2008: 141). Bir kaç aylık bir bebek başkasının yüzündeki sevecenliği, kızgınlığı ve korkuyu kolayca ayırt edebilir, oysa bu duyguların fiziksel göstergelerini kendi bedenini inceleyerek öğrenmemiştir. O halde ötekinin bedeni bebeğe başından beri duygusal bir anlamla yüklü olarak görünür, o ruhun ne olduğunu kendi içine bakarak öğrendiği kadar, başkasının davranışlarından da öğrenir. Kendimize öteki üzerinden temas ederiz, yetişkin bir insan da kendi yaşamında kültürünün, eğitiminin, kitapların ve geleneğin kendisine görmeyi öğrettiği şeyleri bulur. Kendimize her zaman

belirli bir kültür üzerinden, en azından dışarıdan edindiğimiz ve kendimizi tanımamızda bize rehber olan bir dil üzerinden temas ederiz (AD, 53). Tüm bunlar anonim bir bedensellik formu altında deneyimlediğimiz göstergeleridir.

Ben kendi bedenimi, belirli bir dünyanın içinde, belirli davranış formlarını üstlenme gücü olarak deneyimlerim. Kendime, dünya üzerinde belirli bir konum alma şeklinde verilirim. Şimdi bedenim ötekinin bedenini deneyimler, onda benim kendi yönelimlerimi, dünyayla meşgul olmanın benzer yollarını keşfederim. Bu nedenle tıpkı bedenimin parçalarının bir sistem oluşturması gibi, ötekinin bedeni ve benim bedenim de tek bir bütün oluşturur. İkimizin bedeni tek bir fenomenin tersi ve yüzüdür, anonim varoluş bir defada bütün bedenlerde ikamet eder. Öteki, benim gibi iletişim halinde olan açık bir yaşamdır. Sadece biyolojik ve duyuşal fonksiyonlara sahip değildir, doğal nesnelere anlam katarak alet yapar, kültürel bir nesne biçiminde kendisini çevreye yansıtır. Bu ilksel sosyal tanımının öznesi zihin değil, beden şemasıdır. Çocuk somut gözlemleri kaydederek onlardan sonuçlar çıkararak değil, ötekileri izleyerek belirli bedensel ve sosyal yetiler kazanır. Bedeni hem doğuştan uyum sağladığı, hem de sosyal olarak alışkanlık kazandığı için ötekilerin kullandığı şekilde aletleri kullanır. Bu nedenle ötekilerin görünür biçimde eylemde buldukları şekilde eylemeye yatkındır. Bedensel şema, çocuğun yapıldığını gördüğü şeylerle, kendi yaptığı şeyler arasında uyum olmasını sağlar (PP, 411).

Kendi davranışlarımız ile ötekinin davranışları arasındaki benzerlikler her ikimizin de anonim bir varoluşa katıldığımızın göstergeleridir. Örneğin; uykuda hareketsiz duran ve birden uyanan şu adama baktığımı düşünelim. Gözlerini açıyor. Eli, yanına düşen şapkasına gidiyor. Güneşten korunmak için şapkasını yüzüne kapatıyor. Benim güneşimin, onu güneşiyle aynı olduğuna, onun da güneşi benim gördüğüm gibi gördüğüne ve hissettiğine, aynı dünyayı algılayan iki kişi olduğumuza beni inandıran şey, ilk başta benim ötekini kavramama engel olan şeyin kendisidir, yani onun bedeninin, benim nesnelere ait olması, onlardan biri olması, benim kendi dünyam içinde görünmesidir. Benim nesnelere ait ortamında uyuyan adam o nesnelere doğru jest yapmaya, onları kullanmaya başladığı anda yönlendiği dünyanın benim algıladığım dünyayla aynı ve gerçek olduğuna dair bir an bile şüphe edemem. Eğer öteki bir şey algılıyorsa, bu şey benim kendi dünyam olmak zorundadır, çünkü ötekinin varlığı geldiği yer tam da orasıdır. Fakat öteki neden algılamak zorundadır ve ben onun algıladığına neden ikna olmak zorundayım? Eğer onun göreceği şey, kaçınılmaz olarak benim algıladığımla aynı şeyse, en azından onun dünyaya dair benim varsaydığım kendi algısının benim dünyamda yeri yoktur. Onu nereye koymalıyım?

Öteki sadece doku, kan ve kemik olan o bedende değildir. Şeylerde de değildir. Öteki, ben de değildir. Onu hiçbir yere koyamam, *kendinde*'ye ya da *kendi-için*'e de koyamam, çünkü eğer bir *kendi-için* varsa zaten o ben olmak zorundayımdır. Ona, benim alanım dışında bir yer yoktur. Ama bu yer en azından ben algılamaya başladığımda onun için hazırdır. Dünyayı keşfederken kendi bedenime dayandığım andan itibaren, dünyayla olan bu bedensel ilişkinin genellenebilir olduğunu bilirim. Benimle, aynı varlığın öteki algısının haklarını saklayan varlık arasında hareketli bir mesafe kurulur. Öteki, varlığın içinde bir yerde değildir. Benim algıma yavaşça sokulur. Dünyayı kavrayışımın çıkardığım deneyim, öteki bir beni algılamama izin veren şeydir, benim dünyamın içselliğinde, benim kendi jestlerime benzeyen bir jest açılır. Dünya sadece benim için değil, ona karşı jest yapan herkes için oradadır. Hissetmenin evrenselliği vardır. İşte bu zeminde bedenlerimizi genelleyebiliriz. Dünyanın, benim bedenselliğimle ilişkisini genellemek, ötekini nesne olmaktan kurtaran şeydir. Eğer hala benim olan vücut bulmuş öznenin nasıl ötekine güvendiği, ötekinin hareketlerinin bana nasıl jest olarak görüldüğü ve onun canlı olarak nasıl orada olduğu sorulursa, Merleau-Ponty son tahlilde şöyle cevap vermek zorunda olduğunu ifade eder: Çünkü ne ötekinin bedeni ne de baktığı nesnelere benim için asla saf nesne olmamıştır. Benim algısal alanıma, yani benim dünyama dâhildirler. Bu nedenle de hep birlikte bu temel ilişkinin değişkenleridirler. Bir alan, örneğin bir kararın diğerini dışladığı gibi, bir diğerini mutlak bir bilinç eylemi olarak dışlamaz. Alan, kendisini çoğaltmaya çalışır. Çünkü alan bir açılmadır ve bu açılmayla ben, beden olarak dünyaya "maruz kalırım" (*exposé au monde*) (PM, 189-91).

Merleau-Ponty kendi ölümünü yaşayamayacağım, ölümün genel atmosferi içinde onu her zaman ancak bir ufuk olarak yaşayabildiğim olgusunun öteki deneyimim için de geçerli olduğunu ifade eder. Ölüm anımın benim için erişilmez bir gelecek olması gibi, ötekinin varlığını da kendime mevcudiyetim gibi yaşayamam (PP, 424). Ötekine ilişkin deneyimimiz, kişiselleşmemiş fiziksel organlar arkasında gizlenmiş görünmez zihinlerin deneyimi değildir. Daha ziyade, ötekileri bizim vücuda gelmemizi paylaşımları ile dünyamızı paylaşıyor olarak deneyimleriz. Öteki zihinler bize sadece vücuda gelmiş olarak, yüzlere ve jestlere ait olarak verilirler (SN, 66).

Ötekinin jestlerini taklit ederken, uzamdaki yönelmelerimizi düşünmeyiz, çünkü bedenim kendisini algısal zeminimin parçası olarak ötekine ve duruma uydurur. Algısal zeminim benim için şeyleri açıkça düşünmemi sağlayan koşuldur. Beden şeması sabit bir algısal zemin kuran referans noktasıdır, beni, ötekilere ve dünyaya açar. Algılar, çevremdeki hareketlere ve değişikliklere tepki verir. Bu nedenle Merleau-Ponty

beden şemasından *kendi-için* ile *öteki-için*'in menteşesi olarak söz eder (Carman, 1999: 220).

Refleksiyondan önce bedenimle aktüel bir dünyanın içinde konumlanmış olduğuma inanırım, kendi bedenleri tarafından konumlandırılan öteki insanların ortasındayım. Onların da benimle aynı dünyayı algıladıklarını düşünürüm. Benim onların dünyasını görenlerden biri olduğuma inanırım. Refleksiyon felsefesi benim varlığımı, henüz olmadan, olduğunu düşündüğüm şeyle özdeşleştirdiği için, intersübjektiviteyi yok eden şeydir. Eğer görünüş, ona anlam verenin ben olduğumu keşfetmeden önce benim için bir anlama sahip olmasaydı, zaten refleksiyon yapamaz ve refleksiyon yapılacak olan anlamın evrensel kaynağına ve kendime başvuramazdım. Refleksiyon yoluyla evrensel bir zihne erişimim, zaten en nihayetinde her zaman olduğum şeyi, yani olmanın ötesinde olduğumu keşfetmekle, kendi yaşamımın ötekilerin yaşamıyla ve bedenimin görünür şeylerle iç içe geçmesiyle, benim algısal alanımın ötekilerin algısal alanlarıyla kesişmesiyle, benim kendi zamanımın ötekilerin kendi zamanlarına karışmasıyla gerçekleşir. Öncelikle kendimin dışında, dünyanın içinde ve ötekilerin arasında olduğum için zaten refleksiyon yapabilirim, benim refleksiyonumu sürekli olarak besleyen zaten bu deneyimin kendisidir. Felsefenin açıklaması gereken şey de budur (VI, 72-3).

Ötekinin, kırmızıyı nasıl gördüğünü hiçbir zaman bilemem, aynı şekilde öteki de benim onu nasıl gördüğümü bilemez. Ancak bilinçlerin bu ayrılığı yalnızca iletişimin başarısızlığından sonra kabul edilir; ilk hareketimiz ise aramızda bölünmez bir varlığa inanmaktır. Bu temel iletişimi bir yanılısama olarak ele almak- duyumculuğun yaptığı budur- için bir neden yoktur. Öte yandan onu aynı entelektüel bilince ortak katılımımız üzerine kurmanın da bir anlamı yoktur, çünkü bu, bilinçlerin yadsınamaz çokluğunu ortadan kaldırmak olur. Dolayısıyla kendimi başkasının algısı yoluyla, benimle ilke olarak aynı doğruluklara açık bir başka ben ile ilişkide, benimle aynı varlıkta ilişki içinde bulmam gerekir. Ve bu, algıda gerçekleşir. Öznelliğimin derinliklerinden eşit haklarla kuşatılmış başka bir öznelğin ortaya çıkışını görürüm; çünkü algısal alanımda başkasının tavrı, anladığım bir davranış, başkasına ait bir söz, benimsediğim bir düşünce olarak belirir ve benim fenomenlerim arasında doğan bu öteki, bu fenomenleri benim de deneyimlediğim tipik tavırlara göre ele alıp, onları kendine mal eder. Nasıl ki bedenim, dünya üzerindeki kavrayışlarımın bir sistemi olarak algıladığım şeylerin birliğini kuruyorsa, aynı şekilde ötekinin bedeni de sembolik tavırların ve doğruluk tavrının taşıyıcısı olarak benim fenomenlerimden biri olmaktan sıyrılır, doğru bir iletişimi

bana görev olarak sunar ve nesnelere yeni bir intersübjektivite ve nesnellik boyutu yükler (AÖ, 52-3).

Ötekinin renk ve dokunma gibi deneyimlerinin benim için gizemli kaldığı düşüncesi Merleau-Ponty için tam olarak doğru değildir. Ben ona bir ide, imge veya temsil olarak değil, fakat yakın bir deneyimi gibi sahip olurum. Bir manzaraya bakmam ve onu ötekiyle konuşmam yeterlidir. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty bu durumu şöyle örneklendirir: "Paul ve ben bir manzaraya bakmakta olduğumuz sırada ikimizin de ayrı özel duyuları mı vardır ve şeyleri bildiğimiz halde aramızda bir iletişim yok mudur? Manzara ikimiz için de aynı değil midir?" (PP, 466). Birbirimize manzara hakkında detaylar veririz. Paul parmağıyla bana kilise kulesini gösterir. Paul'ün parmağı, bana göstermek için kilisenin kulesine yönelttiğini düşündüğüm benim-için-parmak değil, bana Paul'ün gördüğü kuleyi gösteren Paul'ün parmağıdır. Yani o tarafa doğru hareket ettiğimde, benim de görebileceğim kule, Paul'de önceden kurulmuş benimkine benzer harmoni ve içsel sezgileri üretmez. Tam tersine benim jestlerimin Paul'ün dünyasında da olduğuna ve bakışına rehberlik ettiğine inanırım. İkimiz, aynı tarihi olan bir ve aynı dünyada yaşarız. Paul ile bu tarih ve bu dünya yoluyla iletişim içindeyizdir (a.g.e., 467). Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'de bunu açıkça *görünürlüğün anonim yapısına* bağlar. Öteki ve ben tende, ortak ve genel bir görünürlük evreni içinde aynı fenomenin tersi ve yüzü gibiyizdir. Artık ben ve ötekinin anonim bedenselliğinde, teninde kendisini görünür kılan Varlık vardır. Ben ve öteki, görünürlük içinde kimliksizleşmiş ve kişisizleşmiş olarak eşit seviyede dururuz.

Onun ve benim bedenlerimizin uyumlu işlemleri yoluyla benim gördüklerim ona geçer, benim gözlerimin önündeki çayırın bu tikel yeşili, benimkini sonlandırmadan onun görüşünü istila eder. Tıpkı bir gümrük memurunun yolculardan birini, kendisine verilen betimlemesinden tanınması gibi benim yeşilim içinde onunkini tanırım. Burada öteki ego problemi yoktur. Çünkü gören ne ben ne de ötekidir, anonim bir görünürlük her ikimizde de yaşar, burada ve şimdi, her yerden sonsuza dek yayılan tene ait olan ilksel özellik sayesinde genel bir görme (*vision*) vardır, bir tikel, aynı zamanda evrenselin bir boyuttur (VI, 185).

Konuşmanın gerçek gücünü anlamak istiyorsak, ötekiyle sessiz ilişkiyi, diyalogu kavramamız gerekir. Merleau-Ponty ötekinin asla yüz yüze verilmediği olgusunun yeterince incelenmediği ifade eder. Tartışmanın harareti içinde bile doğrudan muhabatımla karşılaşırım, ancak bana ulaşan yönelimin aranacağı yer, yüzünün buruşturmasıyla şiddetli yüzde değildir, hatta uzamda bana doğru gelen seste de

değildir. Muhatabım asla tamamen lokalize olmamıştır: Sesi, jestleri, tikleri sadece bir etki, adeta bir seremonidir. Onları üreten muhatabım gayet güzel maskelenmiştir. Orada birinin olduğuna inanmak zorundayımdır. Ancak nerededir? O aşırı gerilmiş seste, o yüzde değildir. Bu görünüşün arkasında da değildir. Orada organlarla dolu bir karanlığın olduğunu bilirim (*PM*, 185). Ötekinin bedeni benim karşımdadır, ancak tekil bir varoluşa beni götürür, düşünen ben ile o beden arasında ya da daha doğru söylersek benim tarafımda, ötekinin bedeni benimkinin bir kopyası olarak vardır. Sanki mucize eseri şeyler benim düşüncelerimi dile getiriyorlarmış gibi ya da benim adıma düşünüyor ve konuşuyorlarmış gibi ötekinin bedeni benim başka bir yerden edindiğim beklenmedik tepkidir. Öteki, benim gözlerimde, gördüğüm ve duyduğum şeyin sınırındadır (*margin*), benim bu tarafımdır, yanımda ya da arkamdadır, fakat bakışımın boşalttığı ya da düzleştirdiği yerde değildir. Her öteki, benim gibi bir bendir. Ben ve öteki eş merkezli daireler gibiyizdir, gizemli ve hafif bir kaymayla birbirimizden ayrılırız. Bu benzerlik, eğer ona doğrudan yaklaşmaya çalışırsam kavranılmaz olan ötekiyle ilişkiyi anlamamızı sağlayacak olan şeydir. Yine de öteki, ben değildir, aramızda bir fark olmak zorundadır (a.g.e., 186).

Ötekinin, benim kendi benim ve kanımdan doğmasını sağlarım, fakat öteki yine de ben değildir. Beni hisseden birini hissederim, o hem benim hissetmemi hem de beni hissettiğini hissetmemi hisseder. Basitçe benim öteki bir bedende ikamet ettiğimi iddia edemeyiz. Bu sadece ikinci bir ben demek olurdu. Öteki olan bir ben vardır, başka bir yerde yaşar ve beni merkezi lokasyonumdan mahrum bırakır. Özne ve gördüğü şeyin rolleri değişir. Gördüğüm şeye, görülen bir şey olarak benim anlam verdiğimi düşünürüm, ancak birden bire bu şeylerden biri bu durumdan kaçır. Manzara, ben olmayan ama bende yeniden kurulan birine kendini sunmaya başlar. Bu nasıl mümkündür? Ben nasıl, görmeye başlayan birini görebilirim? Ötekinin benim karşımda nasıl görünebildiğini asla anlayamam, çünkü benim karşımda olan bir şey, nesnedir. Yine de Merleau-Ponty problemin buradan kaynaklanmadığını görmemizi ister. Problem, benim nasıl bölünmüş (*dédoublé*) olduğumu, merkezsizleştiğimi anlamaktır. Öteki deneyimi her zaman benim bir kopyamdır. Çözüm, bu tuhaf aynı soydan (*filiation*) olma durumunda aranmalıdır. Bu soydaşlık (başka bir deyişle anonimlik) ötekini kendime tercih ettiğimde, kendimi ona kurban ettiğimde bile onu sonsuza dek benim ikincim yapar. Bu tuhaf eklemlenme tam da benim kendi derinliklerimde gerçekleşir. Ötekinin gizemi benim kendi gizemimden başka bir şey değildir. Dünyaya bakan öteki gözlemci benden doğar. Kendi paradokslarımı açıklarsam, ancak bu mümkün beni gerçekleştirebilirim. Beni eşsiz kılan temel kendini-hissetme yetim paradoksal bir

şekilde beni dağıtmaya çalışır. Çünkü ben ötekinin doğuşuna neden olma ve kendimi onunla sınırlanmış olarak görme yetisi olan bir bütünlüğümdür. Öteki algısının mucizesi, öncelikle benim gözlerim için varlık olarak nitelendirilen her şeyin, doğrudan veya dolaylı olarak, benim alanım içine, benim deneyimimin, benim dünyamın içine girmesiyle varlık olarak nitelendirilmesinde yatar. Bunun anlamı, gerçek olan her şeyin benim olduğu ve benim olan her şeyin gerçek olduğudur. Bu gerçekliğin şahidi sadece kendi sınırlarım içinde ben değil, aynı zamanda ötekidir. Merleau-Ponty için mutlak bir öteki gözlemci fikri ancak bu şekilde anlaşılabilir (a.g.e., 187-8).

Öteki, genelleştirilmiş bir bendir. Ötekinin yeri, Descartes'ın dediği gibi zihinsiz bir şekilde nesnel uzamda değil, antropolojik yeredir. Kendi bedenimizi bulduğumuz tarzda ötekini buluruz. Merleau-Ponty öteki ve dünyayla bedensel bir ilişkiyi canlandırmaya çalışır. Bu ilişki, saf bilişsel bir bilince dışarıdan zorla verilen bir rastlantısallık ya da pek çokları arasından bir deneyim içeriği değildir. Fakat gerçekliğe ve dünyaya ilk girişimizdir. Artık dilin başarısını, dilin nasıl ötekiyle sessiz ilişkiyi sürdürdüğünü ve değiştirdiğini daha iyi anlayabiliriz. Ötekinin sözcükleri sessizliğimize nüfuz etmez ve jestlerinden başka bir şey veremezler: Önermedeki sözcüklerin nasıl bize kendi düşüncemizden başka bir şeyi ifade ettiğini anlamada da aynı zorluk vardır. Jest ve eylemlerde örneklenen bedenin hareketleri nasıl bize kendimizden başka birini verebilir? Bu sahnede bizim oraya koyduklarımızdan farklı bir şeyi nasıl bulabiliriz? Çözüm Merleau-Ponty için aynıdır. Yanıt, ötekiyle sessiz ilişkimizle ilgilendikçe, dünyaya duyarlılığımızı, onunla senkronize ilişkilerimizi anlamaktan geçer (a.g.e., 192-3).

Tüm deneyimimizin temelindeki bedenimiz, "bedenselliğimizin" transfer edilebilir bir anlamını gerçekleştirerek, "ortak bir durum" yaratarak ve en nihayetinde kendimiz gibi ötekinin algısını sağlayarak varlığımızdan mutlak ve eşsiz eylemin yoğunluğunu söker atar. Öteki, mutlak etkili varoluşu içinde olmasa bile, en azından genel çerçevesi içinde bizim için erişilebilirdir. Aynı şekilde, konuşmanın tikel bir jestiyle ilgili olarak, çözüm diyalog deneyiminde ötekinin konuşmasının bizde, bizim anlamlarımıza temas etmesinde ve karşılık olarak bizim sözlerimizin onda, onun anlamlandırmalarına temas etmesindedir. Aynı kültürel dünyaya ait olduğumuz ve hepsinden öte aynı dile sahip olduğumuz için birbirimizin sınırlarını ihlal ederiz, benim ifade eylemlerim ve ötekininkiler aynı kurulumdan çıkar. Konuşmanın bu genel kullanımı daha farklı temel bir pratiği de varsayar, alanım tüketilemez bir varlık kaynağını, sadece benim için varlığı değil, aynı zamanda öteki için varlığı da gösterir. Aynı dünyaya ait oluşumuzun benim deneyimimin kökensel olduğu ölçüde varlığın deneyimi olması gerektiğini

varsayması gibi, ortak bir dilin üyesi oluşumuz ya da ortak bir dil evreninin üyesi oluşumuz da benimle, konuşmam arasında, ona benim katılabildiğim bir varlık boyutu değerini veren bir ilksel ilişkiyi varsayar. Bu ilişki aracılığıyla, öteki ben; öteki haline ve çok daha radikal bir anlamda ben haline gelebilir. Konuştuğumuz ortak dil, öteki organizmalarla paylaştığımız anonim bedenselliğe benzer bir şeydir (a.g.e., 195). Bu ortak dilin yaratıcısı ne ben ne de ötekidir. Aramızdaki iletişimi sağlayan şey, bu anonim bedenselliktir.

Öteki de benim gibi bir eylem merkezi olarak kavranır. Ötekileri algılamamdaki en önemli kültürel nesne 'dil'dir. Diyalogda öteki ile benim aramda ortak bir zemin kurulur. Onun düşüncesi ve benimki aynı kumaşa dokunur. Onun sözcükleri ve benimkiler, paylaşılmış bir işleme sokulur ve her ikimiz de bunun yaratıcısı değilizdir. İşbirliği yaparız, perspektiflerimiz birbiri içinde kaybolur, ortak bir dünya yoluyla birlikte var oluruz. Ötekilerin düşünceleri onundur, onları ben düşünmüş olmasam da anlarım, onlara katılır ya da karşı çıkabilirim, çünkü düşünmemi sağlarlar. Ötekileri algılama ve intersübjektivite sadece yetişkinler için problematiktir. Çocuk ise tereddüt etmeden tüm çevresine giriş izni olduğuna inanır (PP, 412).

Öteki görenleri gördüğümüzde, önümüzde gözbebezsiz bir bakış yoktur, ötekinin gözlerinden biz de bütünüyle görünür hale geliriz (a.g.e., 186). Bedenim, görülecek bir organdır, bedenimin bir uzvunu algılamak, aynı zamanda onu görünür olarak algılamaktır. Ancak eğer ötekenden önce söz konusu bedenim uzvunun kendisi görünür olmasaydı, eğer bedenim her parçasının etrafında görünürlük halesi yer almasaydı, ötekinin olgusal olarak var olmasının kendisi mümkün olmazdı Ancak bu aktüel olarak görünmeyen görünür, içkin, gizli veya saklı bir mevcudiyettir (a.g.e., 293).

Bedenimin bu görünürlüğü, telepati denen şeyden sorumludur. Ötekinin bir anlık davranışı bu görünürlük tehlikesini aktive etmeye yeter. Örneğin bir kadın, bir takım algılanamaz işaretler yoluyla kendisine bakan kişiye bakmadan, bedenine bakıldığını ve arzulandığı hisseder. Burada 'telepati' kadının, ötekinin etkin algısını (*nymphomania*) öngörmesine ve önüne geçmesine (*devancer*) bağlıdır. Birinin bize baktığını-bakıldığımızı hissederiz, enseмі kızarır, bunun nedeni bakıştan bedenimize bir şeylerin geçip enseміzi yakması değildir. Fakat kişinin bedenini hissetmesi, aynı zamanda onun, öteki için görünüşünü hissetmektir. Burada çalışılması gereken şey, ötekinin duyusallığının hangi anlamda benimkine dâhil olduğudur: Gözlerimi hissetmek, onların görülmüş olmakla tehdit edildiklerini hissetmektir (VI, 294).

Benim bedenim diğer bedenlere de açılır. Dokunan elime dokunmamda olduğu gibi, ötekileri de, algılayanlar olarak algılarım. Onların bedenlerinin dünya üzerindeki ifadesi, onları gördüğüm dünya üzerinde benim bedenimin içinde, benim tarafımdan yaşanır. Bu, karşılıklıdır: Benim bedenim zaten onların bedenselliğidir (*corporeite*). Benim bedensel şemam, ötekilerin bedenlerini tanımam ve onların benim bedenimi tanımaları için normal bir araçtır (*Nat.*, 281).

Ötekinin davranışlarında acıyı, kızgınlığı görürüm. Çünkü bunlar dünyaya aittir. Ancak ne davranışlar hatta ne de sözler ötekidir. Acı ve kızgınlık onun için asla benimki gibi değildir. Çok yakın arkadaşım bile olsa, arkadaşımın kızgınlığı olarak kalır. Öteki problemi sadece nesnel düşünceden kaynaklanmaz, öteki ve benim aramdaki sorun, kendimi öteki yerine koyduğumda çıkmaz, ötekinin deneyimini yaşamaya çalıştığım da zaten çoktan oradadır (*PP*, 414). Deneyim bir şekilde bana ötekini vermelidir, çünkü aksi takdirde yalnızlık hakkında konuşamıyor olurduk. Ötekini problem haline de getiremez, onlara erişimimiz olmadığını bile söyleyemezdik (a.g.e., 417). Sosyal dünyanın aksine kendi doğamı her zaman duyusal varlık olarak kullanabilirim, gözlerimi kapatıp, kulaklarımı tıkayıp, topluma bir yabancı olarak yaşayabilirim, ötekilere, kurumlara, törenlere sadece ışık ve renk düzenlemesi gibi davranabilir ve onları tüm insani alanlarından ayırabilirim. Doğal dünyanın aksine her zaman düşünen doğama da başvurabilir, her şeyden şüphe de edebilirim. Solipsizmin doğruluğu buradadır. Her deneyim bana, her zaman varlığımın genelliğini tüketmeyen tikel bir örnek olarak görünecektir. Malebranche'ın söylediği gibi her zaman daha ileri gitme hareketim olacaktır. Ancak sadece varlıktan varlığa gidebilirim; örneğin toplumdaki doğaya, gerçek dünyadan hayale kaçabilirim. Olumlu ya da olumsuz olsun, fiziksel ve sosyal dünya tepkilerimin uyarıcısıdır. Şu veya bu algıyı, sadece onu düzeltecek daha doğru bir algı adına sorunsallaştırırım. Herhangi bir şeyi yadsıdığım ölçüde, aslında onun var olduğunu iddia ederim. Varlıkları yadsıma yoluyla olumlarım. Solipsist bir felsefe geliştirebilirim, ancak bunu yaparak, konuşma ile donatılmış insan toplumunun varlığını kabul etmiş olurum. Çünkü yadsıma, yadsınanı varsayar. Ya kendimi ya da ötekini seçmem gerektiği düşünölmüştür. Ancak kimi seçersem seçeyim, her ikisini de olumlamış olurum. Öteki, beni; ben de onu yadsır ve nesneye çeviririz, fakat böylece birbirimizi olumlamış oluruz (a.g.e., 418).

Kendimizi insani olmayan bir bakış açısının içine sokabilirsek veya sadece düşünen doğamızın merkezine geri çekilebilirsek ancak ötekini nesneye çevirebiliriz. Fakat birbirimizin bakışı tarafından nesneleştirilmek dayanılmaz hale geldiğinde yine iletişim gerçekleşir. Hatta iletişim kurmamak bile bir tür iletişimdir. Merleau-Ponty'ye

göre solipsizm başarılı olabilirdi, ancak sadece var olmadan veya hiçbir şey yapmadan kişi varoluşunun örtük bir şekilde farkında olsaydı. Fakat bu imkânsızdır, çünkü var olmak, *dünya içinde olmaktır*. Transandantal sübjektivite, ortaya çıkmış bir özneliktir, kendine ifşa olmuş, ötekilere ifşa olmuştur, bu nedenle de bir intersübjektivitedir (a.g.e., 419).

Merleau-Ponty doğal dünyadan sonra sosyal dünyayı da şeylerin toplamı olarak değil, varoluşun daimi boyutu veya alanı şeklinde yeniden keşfeder. Toplumun içine kendimizi nesne olarak koymak da, toplumu kendi içimize düşünce nesnesi olarak koymak da yanlıştır. Her iki durumda da sorun, sosyal olana nesne olarak yaklaşmaktır. Sosyal nesneleştirmeden önce varoluşumuzdan ayrılmaz olarak ele almamız gerekir. Bir ön varoluş şeklinde sosyale sahip olmasaydım eğer, geçmişin ve uygarlığın nesnel ve bilimsel bilinci imkânsız olurdu. Biz onu bildiğimizde ve yargıladığımızda sosyal zaten çoktan oradadır. Farkında olmadan önce örtük şekilde sosyal vardır. Sosyale nesne gibi yaklaşmak, tarihçinin hatasıdır. Çünkü sosyal, öncelikle üçüncü şahıs nesnesi olarak ortaya çıkmaz (a.g.e., 420).

Dünya, bizim onu görmemizden ayrı düşünülemezdir. Bu da bizim, özneliğin dünyanın doğasında olduğunu anlamamızı sağlar. Öteki duyularla veya öteki insanların duyularıyla iletişimde olmayan bir duyum ya da bir madde yoktur. Bu nedenle, anlamsız bir maddeye anlam veren bir form, tamalgı veya kavrayış ve deneyiminin *a priori* birliğini garanti eden bir form da yoktur (a.g.e., 466).

Öteki ile benim anonim varoluşumuz, aramızda bir çatışma olmadığını gösterir. İkimizin bedeni de kişisel-öncesi özellikleriyle anonim varoluşun aynı dokusuna sahiptir. Merleau-Ponty çifte duyumla ifade ettiği türden bir bedensel refleksiyonun öteki ile aramda da olduğunu belirtir. Tıpkı iki elinin birbirine dokunurken aralarında ufak bir denksizliğin (*écart*) kalması gibi, ötekiyle aramda da tam bir denklik söz konusu değildir. Ötekinin elini sıktığımda aramızda bu türden bir fark vardır. Bu durumda ötekinin eli, sol elimin yerine geçer. İki elim nasıl aynı bedene dâhil olmaları dolayısıyla birlikte varsa, ötekinin bedeni de bu birlikteliğin bir uzantısı olarak benimle birlikte vardır. Öteki de nesnelere gibi bana aşkındır (*Sig.*, 273-4).

Merleau-Ponty, *öteki-için* fikri yerine kesişimi geçirir. Bu durumda ben ve öteki çekişmesi olmadığı gibi, aynı zamanda birlikte-çalışma durumu da söz konusudur. Öteki ve ben, dünya içinde tek bir beden gibi çalışırız. Kesişme, sadece ben ve ötekinin yer değiştirmesi değildir, aynı zamanda benim ve dünyanın, fenomenal beden ve nesnel beden, algılama ve algılanan arasında da yer değiştirme vardır (*VI*, 264).

İlginç olan öteki problemini çözmek değil, problemi dönüştürmektir. Bu da görünür ve görmeden, duyulur ve duyandan başlayarak mümkün olur (a.g.e., 316). Bu şekilde yepyeni bir 'öznellik' fikrine ulaşırız. Artık sentezler yoktur, sadece varlıkla temas vardır. Öteki, artık dışarıdan görülen bir özgürlük ve öznenin, özneye rakibi değildir. Fakat bizim gibi o da, onu dünyaya ve bize bağlayan bir devre içindedir ve bu dünya bize ortaktır. Her özgürlüğün bir genelliği vardır, aktiflik, artık pasifliğin karşıtı değildir. Dünya tensel ilişkilerden oluşur (a.g.e., 317). O halde insan zaten en başından beri intersübjektif bir dünyanın içindedir.

Çalışmamızın üç bölümü boyunca belirli konular çerçevesinde Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden anlayışlarını betimlemeye çalıştık. Sıradaki bölümde bu üç fenomenoloğun görüşlerini eleştirel bir gözle karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle sonuç kısmında fenomenolojinin Kartezyen gelenekten kopmayı başarıp, başaramadığını tartışabiliriz.

IV. BÖLÜM: HUSSERL, SARTRE VE MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN ANALİZLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu noktaya kadar getirdiğimiz beden analizleri doğrultusunda beden fenomenolojisine giden yolu ilk kez Husserl'in aralamayı başardığını söylemek mümkündür. Husserl, *Leib* ve *Körper* ayrımıyla beden konuşlandırıcı olmayan, birinci şahıstan yaşanan ve vücut bulmuş bilincine dikkat çeken ilk çağdaş filozof olmuştur. Bu bağlamda dünyaya dair algımızda beden kurucu bir rolü olduğunu vurgulayarak, vücut bulmuş özne düşüncesini fenomenolojik incelemeye ilk kez tâbi tutanın Husserl olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Husserl öznenin, ancak bedeni aracılığıyla dünya içinde bir varlık olduğuna ve bilincin bu dünyanın bilinci olmak için ancak bir bedende vücut bulması gerektiğine işaret etmiştir.

Husserl'in algıda kinestetik beden rolüne yaptığı vurgu, algısal dünyanın kurulumunda bedensel bir öz farkındalığa ve özneyle dünyanın birbirlerine bağlı olduğuna işaret eder. Husserl için ego, sadece 'düşünen' değil, fakat bu bedeni özgürce 'hareket ettirme yetisine' sahip olarak, 'yapabilen', 'eyleyebilen' bir varlıktır ve dışsal dünyayı ancak bedeni aracılığıyla algılar. Hatırlayacağımız gibi Husserl beden bir duyu organı olmasının yanı sıra, aynı zamanda özgürce hareket eden bir istenç organı olduğunu da ifade etmiştir. Bu nedenle kaçınılmaz olarak egonun çevresindeki şeysel-gerçekliğin her zaman bedenle ilişkisi olmak zorundadır. Bu noktada Husserl dünyanın varlığını ontolojik olarak sorgulamadan bıraksa da, aslında dünyanın fenomen olarak ele alınması, Husserl'in dünyayı sadece bilinçle değil, aynı zamanda bedenle de olan bir 'ilişki' olarak düşündüğünü gösterir.

Fenomenolojinin yeniliği dünya ya da öznenin önceliği sorusunu bir yana bırakarak, dünyanın bir ilişki olarak kavranması noktasında ortaya çıkar. Husserl bunu görebilmiş olmasına rağmen, yine de felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma çabasında bilince yönelmiş ve bilincin dünyanın içinde yer alırken kendi deneyim dünyasını, deneyiminden bağımsız olarak nasıl kurduğu sorusuna yanıt aramıştır. Bu nedenle Husserl bedene ilişkin tespitlerinden çok, transandantal bilincin kurucu boyutuna dikkat çektiği için, beden betimlemeleri, onun bilinç anlayışı tarafından gölgelenmiş ve belirsizleştirilmiştir. Bu bağlamda Husserl'in açtığı yoldan ilerleyen Sartre ve Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisini çok daha ileri noktalara taşıdıklarını iddia etmek mümkündür. Çalışmamızın bu son bölümünün üç filozof arasındaki benzerlik ve farklılıkların kısaca serimlenmesine ayrılması faydalı olacaktır. Öncelikle Husserl,

Sartre ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi hangi amaçlar doğrultusunda kullandıklarını inceleyerek başlayabiliriz.

A. ÜÇ FİLOZOFUN FENOMENOLOJİLERİNDE BEDENİN YERİ VE FENOMENOLOJİK YÖNTEM

Sartre ve Merleau-Ponty'nin üzerindeki Husserl etkisi oldukça güçlü olmakla birlikte, üç filozofun fenomenolojiye verdikleri rollerin, kendi felsefelerinin çıkış noktaları ve amaçları ışığında farklılaştığını görmek mümkündür. Her üç filozofun felsefelerinin bir aşamasında beden konusunda yollarının kesişmesinin yanı sıra, ulaştıkları sonuçların farklı olması, amaçlarının farklılığından kaynaklanır.

Husserl fenomenolojiyi en başından beri felsefenin, bilimlerin ve insanlığın krizine çözüm yolu olarak kullanma amacındadır. Felsefenin kesin bir bilim olarak kurulması çabası Husserl'i bilinç analizine, bu da kaçınılmaz olarak bedenin incelenmesine götürmüştür. Sartre'ın amacı ise açıkça insanın özgürlüğü sorununu olmuştur. *Varlık ve Hiçlik*'in bilinç, *kendi-için* ve hiçliğe dair zorlu analizleri aslında ilk andan itibaren özgürlüğün temellendirilmesi çabasından başka bir şey değildir. Eserin tamamı, Sartre denilince herkesin ezbere bildiği 'varoluşun özden önce geldiği ya da insanın özgürlüğe mahkûm olduğu' tezinin aslında bir kabul olmadığı, öncüllerden zorunlulukla çıkan bir sonuç olduğunun okurun bilincine işlenmesidir. Özgürlüğün, hiçlikle ilişkisinde *kendi-için*'in zorunlu bir yapısı olarak karşımıza çıkması, Sartre'ı bedeni de salt *kendinde* olarak düşünmekten alıkoymuş ve onun eserinin bir bölümünü beden analizine ayırmasına neden olmuştur. Merleau-Ponty ise fenomenolojiyi, ne felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmak ne de özgürlüğü temellendirmek amacıyla kullanır. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin ön sözünde fenomenolojinin kesin bir bilim olma iddiasına üstün körü bir şekilde bir ya da iki kez değinirken, özgürlük meselesine ise eserin ancak son kısmında yer verir. Çünkü Merleau-Ponty fenomenolojiyi tam da Husserl'in paranteze aldığı algısal inancı temellendirmek için kullanmayı seçmiş ve tüm felsefesini dünyayı yeniden görmeyi öğrenmeye adanmıştır, aslında hepimizin doğuştan bildiği, fakat unutmak zorunda bırakıldığı 'görmeyi' öğrenmeye. Algı sorunu ise, onu zorunlulukla algılayan bedeni incelemeye götürmüştür.

Üç filozof da farklı amaçlarla fenomenolojiyi geliştirmiş ve beden sorununa felsefelerinin farklı aşamalarında, farklı nedenlerle yer vermişlerdir. Bu sebeple,

aralarında ciddi benzerlikler bulunmasına rağmen, beden konusunda farklı sonuçlara ulaşmış olmaları ve düşüncelerinde bedene aynı rolü vermemeleri kaçınılmazdır.

Sartre da fenomenolojiyle birlikte öncelikle, var olandaki *iç*i ve *dış*ı karşı karşıya getiren o düalizmden kurtulmuş olduğumuzu kabul eder. Nesnenin gerçek doğasını gizleyen yüzeysel bir deri anlamında var olanın bir "dış"ı artık yoktur. Nesnenin gerçek doğası olarak düşünülen, sezilebilen, ancak nesnenin "içinde" olduğu için asla ulaşılamayacak olan gizli gerçekliği anlamında bir iç de yoktur. Olmak ve görünmek düalizmi, felsefede bir daha yer alma hakkına sahip olamayacaktır (*ÉN*, 11). Çünkü bir var olanın varlığı, o var olan ne olarak *görünüyorsa* tam da odur. Böylece görünüş ve öz arasındaki düalizmi de aynı şekilde dışlanabilir. "Görünüş özü saklamaz, görünüş özdür." (a.g.e., 12). Görünüş, Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi, varlığa göndermez. Görünüş, arkasında hiçbir şey olmadığı ve yalnızca kendini gösterdiği için, kendi varlığından başka bir varlık tarafından *taşınamaz* (a.g.e., 14).

Merleau-Ponty de hiç şüphesiz Husserl'den çok ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Merleau-Ponty'ye göre fenomenoloji düşünüldüğü gibi idealist bir felsefe değil, aslında varoluşçu bir felsefedir. Ona göre Husserl'in öz düşüncesi yanlış yorumlandığı için böyle bir sonuca ulaşılmıştır. Ancak Husserl'in öz arayışı bir amaç değil, aksine bir araçtır. Varoluş olgusundan, varoluşun doğasına veya başka bir deyişle, Dasein'dan öze (*Wesen*) geçilmeden felsefe yapılamayacağı için fenomenolojinin özleri incelemesi zorunludur. Özlere başvurmak, onları nesne olarak ele almak anlamına gelmez. Esas olan, dünyanın içinde bulunuyor oluşumuzdur. Bu nedenle Merleau-Ponty'ye göre Husserl özleri varoluştan ayrı düşünmemiştir. Bu ayrım sadece dilsel bir ayrımdır. Dünyanın özünü aramak, onu bir ide olarak kavramsallaştırmak demek değil, her türlü düşünceden önce olduğu haliyle araştırmaktır (*PP*, 15-6).

Fenomenoloji nedir? Husserl'in ilk çalışmalarının üzerinden yarım yüzyıl geçtikten sonra hala bu sorunun soruluyor olması ilginç görünüyor. Gerçek şudur ki, bu soruya hala cevap verilememiştir. Fenomenoloji özlerin araştırılmasıdır ve buna göre bütün problemler özlerin betimlemelerini yapmakla aynı kapağı çıkar; söz gelimi algının özü ya da bilincin özü gibi. Fakat fenomenoloji aynı zamanda özleri varoluşa geri veren bir felsefedir de ve insan veya dünyaya ilişkin bir kavrayışa, 'olgusalıklarından' başka bir başlangıç noktasından hareketle ulaşmaya da çalışmaz. O, doğal tavrın sonucu olarak ortaya çıkan iddiaları, onları anlayabilmek adına askıya alan transandantal bir felsefedir, fakat aynı zamanda onun için dünya, elinden alınamaz bir mevcudiyet gibi, refleksiyona başlamadan önce her zaman 'zaten orada' olmalıdır; fenomenolojinin bütün çabası dünya ile doğrudan ve ilksel teması yeniden yakalamak ve bu temasa felsefi bir statü vermek üzerine odaklanmıştır. Bu, 'kesin bilim' olacak bir felsefenin aranmasıdır, fakat aynı zamanda 'yaşamakta olduğumuz' uzam, zaman ve dünyanın bir açıklamasını da sunmaktadır. Deneyimimizin, psikolojik kökenini ya da bilim adamının, tarihinin

veya sosyologun sağlayabileceği nedensel açıklamaları hesaba katmaksızın, olduğu haliyle dolaysız bir betimlemesini vermeye çalışır (a.g.e., 7).

Dünyanın refleksiyondan önceki halini betimleme çabasında olan fenomenoloji, deneyimimizi olduğu haliyle, bilimlerin nedensel sonuçlarına kayıtsız kalarak betimler. Fenomenolojinin konuları yaşam içinde birbirleri içine geçtikleri halleriyle betimlenmelidir. Betimlemek, şeylerin kendilerine geri dönmek ve bilimin verilerini terk etmek anlamına gelir. Çünkü bilim açıklama, fenomenoloji ise betimleme çabasıdır. İnsan; kendi bedenini ya da ruhunu belirleyen nedenselliklerin bir toplamı değildir. Bu nedenle kendimizi dünyanın bir parçası, biyolojinin basit bir nesnesi, psikoloji veya sosyolojinin bir konusu olarak düşünemeyiz ve bilimin sunduğu dünyayı kendi üzerimize örtemeyiz. İnsan, kendi öncellerinden, fiziksel ve sosyal çevresinden meydana gelmez, aksine onlara doğru yol alır ve onları destekler. Bu anlamda insan, mutlak kaynak ve varoluştur. İnsan, ufkunu kendi adına var eder (a.g.e., 7-9).

Merleau-Ponty'ye göre fenomenoloji, dünyanın kendi kendisini gözler önüne sermesi anlamında sadece kendisine dayanır ve kendi kendini temellendirir. Bu nedenle fenomenolojinin tamamlanmaması ve hep başa dönmesi bir eksiklik değildir. Fenomenoloji dünyanın ve aklın gizemini çözme görevini üstlendiği için tamamlanamaması kaçınılmazdır (a.g.e., 21-2).

Merleau-Ponty fenomenolojinin amacı konusunda Husserl ile benzerlik içinde olmasına rağmen, redüksiyon söz konusu olduğunda Husserl'den farklılaştığını iddia eder. Ona göre Husserl *eidetik* redüksiyonun tamamlanması amacındadır, fakat Merleau-Ponty için bu imkânsızdır. Merleau-Ponty'ye göre "redüksiyonun verdiği en büyük ders, tamamlanmasının imkânsız olmasıdır" (a.g.e., 14). Merleau-Ponty'yi bu sonuca götüren neden, kuşkusuz insanı Husserl gibi mutlak bir bilinç olarak değil, fakat dünya içindeki varlık olarak ele alması olmuştur. Dünya içinde olduğumuz için refleksiyonlarımız da akış halindedir, bu nedenle de tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünceden söz edilemez.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin ön sözünde redüksiyonun en iyi tanımını Husserl'in asistanı Eugen Fink'in verdiği söz eder. Fink, redüksiyonu dünyanın karşısındaki "hayret" olduğunu ifade etmiştir. Refleksiyon, kendini dünyadan soyutlayarak bilincin birliğine yönelmek yerine, dünyanın bilincidir. Bu noktada Husserl'in transandantal kavrayışı ile Kant'inkini birbirinden ayırmak gerekir. Husserl, Kant'ı dünyevi bir felsefe yapmakla suçlar. Çünkü Kant transandantal dedüksiyonun motoru olan dünya ile ilişkimizi dünyayı özneye içkin kılmak için kullanmıştır. Oysa

Merleau-Ponty dünya karşısında hayret eden özneyi, dünyaya yönelen bir aşkınlık olarak ele alır. Bu nedenle de tamamlanmış bir redüksiyon mümkün değildir (a.g.e., 14). Öte yandan Merleau-Ponty kendisini Husserl'den farklı bir konuma yerleştirdiğini iddia ettiği tam da bu sayfanın başka bir satırında Husserl'in sürekli yeni baştan başlayan redüksiyonun olanağını sorgulamış olduğunu ve filozofun her daim *başlayan* olduğunu ifade ettiğini itiraf etmekten de kendini alamaz. Merleau-Ponty'nin bu noktada Husserl'in kendi el yazmalarında bulunduğu bazı imaları onu aşmak için kullandığını hissederiz.

Sartre'ın da *Varlık ve Hiçlik*'in girişinde Husserl'in *eidetik* redüksiyonuna gönderimde bulunduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Sartre, *eidetik* redüksiyonun somut fenomenen, fenomenin özüne doğru gidilebileceği fikrini eleştirir. Ona göre varlığa doğru var olanın ötesine geçmek, başka bir deyişle Husserl'in ifade ettiği gibi tikel bir kırmızı nesnenin, kırmızının özüne doğru ötesine geçilmesiyle varlığa ulaşmak mümkün değildir. Tikel bir nesnede ayırt edebildiğimiz renk niteliğinden hareketle, bu niteliğin gönderimde bulunduğu özü, yani nesnenin anlamını saptamak mümkün olsa da, Sartre'a göre varlığı bu öze veya anlama eşitlemek doğru değildir. Varlık, nesnenin niteliği gibi kavranabilir olmadığı gibi, nesnenin anlamı da değildir. Nesne, bir anlama gönderdiği gibi varlığa gönderimde bulunmaz. Varlığı bir mevcudiyet olarak düşünmek doğru değildir, çünkü namevcudiyet de varlığı aynı şekilde ortaya çıkarır (*ÉN*, 14-5). Bu noktada Sartre'ın varlık fenomeni ile fenomenin varlığı arasında bir ayırım yaptığını görürüz. Varlık, fenomenlerin arkasında saklı değildir, fenomenleri maskeleyemez ve fenomenler kendini ancak varlık temeli üzerinden ifşa ederler.

Sartre *Pre-refleksif Cogito ve Percipere'nin Varlığı* bölümünde Husserl'in bilince opak öğeler atfetmesinden dolayı idealist olduğunu iddia eder. Husserl fenomenolojik indirgemeden sonra *noema*'nın varlığının (*esse*) algılanmak olduğunu (*percipi*) ifade ederek, varlığı, bilgiye indirgemiş, böylece aslında bilginin varlığını önceden güvence altına alarak idealist yanılgıya düşmüştür (a.g.e., 16). *Percipî*'nin (algılananın), *percipiens*'e (algılayana) gönderimde bulunması bilinenin, bilgiye, yani bilince gönderimde bulunmasıdır. Husserl için *noema*, *noesis*'in ontolojik yasası *percipi* olan gerçekdışı bir bağlantılıyken, tersine *noesis* de esas özelliği, onu bilen refleksiyona kendini "önceden zaten orada olan" şeklinde vermek olan gerçekliktir. Bilen öznenin varlık yasası bilinçli olmaktır. Husserl bilincin, bir şeyin bilinci olduğunu ifade ederek, bilincin içeriğinin olmadığını söylemek ister. O halde bilinç aşkın bir nesneye göre konumlanmak zorundadır. Husserl böylece bir masanın, bilincin içinde değil, uzamın içinde ya da pencerenin yanında olduğunu söylemiş olur. Fakat Sartre'a göre Husserl

bu şekilde bilince opaklık atfetmiş ve bilincin saydamlığına zarar vermiştir. Bilinç, aşkınlığı ancak kendi içinde opak öğeler barındırarak kurmuş olur. Fakat bilince böyle bir opaklık vermek, Sartre için bilinci şeyleştirmek ve *cogito*'yu reddetmek olacaktır. Bu nedenle bilinç ile bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir- ki Husserl'in yapmadığı şey tam da budur-. Sartre'ın *pre-refleksif cogito* betimlemelerinden hatırladığımız gibi her bilinç, bilgi değildir (a.g.e., 17-8). Husserl'in, Descartes'ta getirdiği ve kriz olarak nitelendirdiği bilincin şeyleşmesi eleştirisini Sartre da Husserl için ifade etmiştir. Sartre bilincin ilk bilincinin konumsal olmadığını göstermiş ve bilincin kendini bir çırpıda algı bilinci ve algı olarak belirlediğini ifade etmişti. Merleau-Ponty ise bilincin opaklığını vurgulayarak, Sartre'ın aksi bir yol izler. Anonimlik düşüncesi bir anlamda bilincin şeffaflığının yadsınmasıdır. Böylece Merleau-Ponty bilinçte, bilinçsiz olana yer açmak ister.

Husserl bilincin yönelimselliğini görebildiği halde bilincin nesnesini kurduğunu düşünmekte hatalıdır. Bilincin yönelimsel olması, içinde öznel hiçbir içeriğin olmaması anlamına gelir. Oysa Husserl *hyle*'nin, bir anlamda bilinç içeriği olduğunu ima eder. Bu da bilincin saydamlığına zarar verir. *Hyle* hem bilincin bir parçasıdır hem de bilincin saydamlığına sahip değildir. Daha önce değindiğimiz üzere Sartre, Husserl'in transandanral ego fikrini de aynı sebeple eleştirmiştir. Sartre bilincin tamamen boş olduğunu nesnelere kendi çabamızı değil, onların bize olan dirençlerini, yani dünyanın kendisini deneyimlediğimizi söyleyerek destekler. "Asla kendi çabamıza dair bir duyuma sahip olmayız. Çaba duyumunu yerleştireceğimiz kaslarımızdan, kemik ve derimizden gelen çevresel duyularımız da bulunmamaktadır. Aksine dünyaya angaje olurken şeylerin direncini hissederiz. Örneğin bu kadehi ağızıma götürürken deneyimlediğim şey, kendi çabam değil, kadehin ağırlığıdır, başka bir deyişle bana olan direncidir" (a.g.e., 364). O halde bilinç boştur, saydamdır, başka bir deyişle tüm direnç dünyadan gelir. Bu nedenle Sartre için Husserl yönelimselliğin gerçek doğasını görememiştir. Husserl nesnelere varlığını bilincin varlığına dayandırmıştır. Hatırlayacağımız gibi Sartre için bilinç ve özne birbirine özdeş değilken, Husserl için özdeşdir. Sartre'a göre fenomenlerin kendisine görüldüğü ilk varlık ego değil, bilinçtir. Sartre için bu bilincin, eylemi gerçekleştiren egonun kendisine yönelik bilinci değil, fakat şeylerin direncinin bilinci olduğunu görüyoruz.

Dünya bize uğraşılması zor bir şey olarak görünür. Bardağı ağızıma götürürken, bardağı ağızıma götüren benim yani kendi kinestezik duyularımın bilincine sahip olmadığımı ifade eden Sartre için, bardağın bana karşı koyuşuna dair genel bir bilincim vardır. Sartre'ın bu açıklamasında Husserl'in ve Merleau-Ponty'nin bilincin yönelimselliği tezine dair bir farklılığı görmek mümkündür. Sartre için de bilinç elbette

yönelimseldir, ancak Sartre bilincin yönelimselliğine Husserl ve Merleau-Ponty'nin aksine olumlu bir özellik atfetmekten kaçınır. Söz konusu filozoflar bilincin yönelimselliğinin aynı zamanda beden'in 'yapabilme' yetisine tekabül ettiğini kabul ederken, Sartre kendi çabam yerine şeylerin direncini merkeze alarak bu ilişkiyi tersine çevirir. Burada dünyanın bana olan direnci aslında benim dünyaya ilişkin yönelimsel varlığıma karşı bir engel olarak karşıma çıkar. Sartre için bilinç olumsuzlama olarak var olduğu için, bilincin ilk yönelimselliği yapabildiğime dair değil, fakat tam tersine yapamadığıma dair bir farkındalık olarak ortaya çıkar.

Husserl'in iddia ettiğinin aksine *hyle*'nin bilinç olması mümkün değildir, aksi taktirde *hyle* saydamlık (*translucidité*) içinde kaybolup giderdi. Fakat eğer *hyle* bilince ait değilse, varlığı ve opaklığı nereden gelmekte ve hem şeylerin opak direncini hem de düşüncenin öznelliğini nasıl koruyabilmektedir? Sartre'a göre *hyle*'nin *esse*'si, bir *percipi*'den gelemez, çünkü bilinç nesneye doğru *hyle*'nin ötesine geçtiği için *hyle*'nin algılandığını bile söyleyemeyiz. Fakat onun varlığını sadece kendisinden sağladığını söylemek de aynı oranda imkânsızdır, çünkü bu durumda da bilincin, ondan bağımsız var olanlarla ilişkisi sorunsal olur. Husserl *noesis*'te bir *hyle* katmanı bulunduğunu söyler, ancak bu kabul bilincin nesnelige doğru bu öznelin nasıl ötesine geçtiğini açıklayamaz. Husserl *hyle*'ye aynı anda hem şeysellik hem de bilinç özellikleri yükleyerek, birinden ötekine geçişi mümkün kılmamış, aksine Sartre'a göre ne bilince ne de dünyaya ait olan melez bir varlık yaratmıştır. Bu nedende Sartre için fenomenin *esse*'sinin, onun *percipi*'si olması mümkün değildir. Bilinç, fenomenin varlığını temellendiremez (a.g.e., 25-6). Bundan dolayı Sartre için Husserl fenomenolog değil, Kant'ın idealizmine paralel olarak ilerleyen bir fenomenci olarak kalmıştır. Çünkü Husserl görünüşün, salt görünüş olarak betimlenmesinin ötesine geçememiş ve kendisini *cogito*'nun içine hapsetmekten kurtulamamıştır (a.g.e., 109).

Bilincin bir şeyin bilinci olduğu iddiası, bilincin kendi nesnesinin varlığını kurduğu anlamına değil, bilincin aşkın bir varlıkla ilişki olduğu anlamına gelir. Husserl *hyle* ile bilinci öznellikten çıkarmayı başaramamıştır (a.g.e., 27). Husserl'in başarısı bilinci aşkınlık olarak betimlemesinde olmasına rağmen, Husserl *noema*'yı, *noesis*'in bağlantısı yaparak, onu *esse*'si bir *percipi* olan bir gerçekdışı (*irréel*) haline getirmiş ve böylece kendi ilkesine ihanet etmiştir. Bilincin bir şeyin bilinci olması, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle bilinç kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğar. Sartre'a göre Husserl yönelimselliğinin asıl özelliğini kavrayamamıştır. Husserl saf öznelliği önceden verili kabul ettiği için, bu tarz bir

özneliğin, nesneli ortaya koymak için kendini aşmakta başarısız olmasına neden olmuştur (a.g.e., 28).

Husserl, namevcudiyeti kavramak için (örneğin Pierre'in odada bulunmayışı gibi) algının kurucu yapıları olarak 'içi boş yönelimler'den söz eder. Boş yönelimler, yönelimin hedef aldığı şeyin olmaması anlamına gelir. Bu anlamda boş yönelimler, hedef aldıkları şeyle doldurulamaz. Fakat Sartre'a göre boş yönelimi doldurması gereken madde, tam da var olmadığı için, bu yönelimin maddesi tarafından motive edildiğini söylemek mümkün değildir. Dolu yönelimler ise tam da dolu olduklarından dolayı yine boş yönelimleri motive edenin bu yönelimler olduğunu söylemek de imkânsızdır. Husserl boş yönelimleri şeyler gibi düşünme eğiliminde olduğu için bu yanılsamadan kaçamamıştır. Oysa bir yönelimin boş olması için tam da hedeflediği maddeden yoksun olduğunun bilincinde olması gerekir, bu da, kendi kendisinin boş olduğunun, maddesini namevcudiyet olarak ortaya koyduğunun bilincinde olduğu anlamına gelir. O halde boş bir yönelim Sartre'a göre kendini, namevcudiyet olarak ortaya koyduğu bir nesneye doğru aşan olumsuzlamanın bilincinden başka bir şey değildir. Bilinç, kendi kendini olumsuzlama olarak oluşturur (a.g.e., 61-2).

Husserl'in *hyle* betimlemesine benzer bir eleştiri de Merleau-Ponty'den gelir. Merleau-Ponty, Husserl'in ayırdığı *hyletik* moment ile *noematik* momentin, içkinlik ile nesneliliğin kökensel birliğini savunur. Ona göre duyusal moment hâlihazırda aşkın bir karaktere sahiptir. Bu yeni bakış açısında duyusal olandan anlama geçiş, duyusalın yerine nesneleştirici bir temsili koymaz, zira anlam duyumsanır olanda tutulur ve onun tarafından sarılıp sarmalanır. İşte Merleau-Ponty'nin yönelimsellik tanımını duyusal ile anlam arasındaki bu bağlantıda ortaya çıkar (Şan, 2015: 154).

Örneğin bana beliren kırmızı, ancak bir bütün oluşturduğu diğer kırmızılarla, hükmettiği, boyun eğdiği, kendisinden uzaklaştırdığı veya kendisine çektiği diğer renklerle ilişkisinde kırmızıdır. Bu, kırmızının sadece çevresinde oluşan çağrışımlarla belirlenip çevresinin etkisiyle değiştiği anlamına gelmez. Kırmızı kendi uzamından diğer uzamlara gönderir, onlardan izler taşır. Merleau-Ponty bunu dünya ışını kavramı ile anlatır. Bir renk diğer nesnelere ayrı, belli bir nesnenin, belirli bir niteliği olarak değil, belli bir boyut ya da anlam kalınlığı olarak algılanır ve onlar şeylerin niteliklerinden çok, "dünyanın belli bir modülasyonuna", "renkli varlığın ve görünürlüğün ani kristalleşmesine" gönderir. Böylece her görünür, anlamın sonsuz zenginliğine karşılık gelen görünmez bir boyut içerir. Artık bir özne tarafından, belirli bir nesneye belirli bir duyusal nitelik atfedilmez. Bu nesnenin kırmızılığı, görünüşe getirdiği şeyin karşısından silinen aracı bir momenttir, öyle ki o dolaysız olarak algılanmasa da, diğer yandan

Husserl'in anladığı gibi öznel de değildir. İşte bu Husserl'in düşündüğünden farklı bir yönelimselliğe, *varlığa dahili, işleyen yönelimselliğe* karşılık gelir (a.g.e., 157).

Husserl'in redüksiyonunun yerine Heidegger'in dünya içinde olma kategorisini geçirerek özneyi betimlemek, Husserl'in istediği şekilde kavramsal olarak dünyayı betimlemekten ayrılamaz. Yine de, bu çaba artık transandantal öznellik anlamında değilse de, hem Merleau-Ponty hem de Husserl'de ortak olacak şekilde Kantçı anlamda transandantal olarak düşünülebilir. Üç filozof da dünya deneyiminin nasıl mümkün olduğunu betimlemeye çalışmışlardır ve üçü için de transandantal iddia bu olanağı açıklar. Merleau-Ponty benim için var olan her şeyin, benim bilişsel bilincim sayesinde var olduğu Husserl'ci iddiayı kabul eder, fakat ondan ayrıldığı nokta fiziksel nesnelere sadece fiziksel özneler olduğumuz için algıladığımız gerçeğidir. Husserl'in fiziksel nesnelere bilinç tarafından transandantal olarak kurulduğu iddiası en iyi ihtimalle bir soyutlama, en kötü ihtimalle de yanıltıcıdır. Biz beden-özne olduğumuz için, fiziksel nesnelere bedensel bir etkileşimimiz vardır: Onlara dokunur ve onların aralarında hareket ederiz. Nesnelere algılamamızı sağlayan şey, dünyayla pratik ve fiziksel etkileşimimizdir (Priest, 1998: 99-100).

Husserl varoluş tezini indirgerken, Merleau-Ponty'de varoluşun formüle edildiği dilin indirgenmesi söz konusudur. Dil, dünya içindeki varlığımızı gösteren somut bir fenomendir, hem öz hem de olgudur. Dil, hem tekil bir dilde vücut bulur hem de anlamla onu aşar, bu nedenle dil kendisinin tek bir boyutuna indirgenemez değildir. Merleau-Ponty yaşayan dilin içinde ilksel deneyimin izlerini bulur ve bu izleri dilin resimle ilişkisinde ortaya koyar. Resim, ilksel *Logos*'un ifadesidir. İlksel olan Merleau-Ponty için zaten her zaman orada olmalıdır. Dilin resme indirgenmesi mantık öncesi, her zaman altta yatan bir tabakanın gün yüzüne çıkarılmasıdır. Felsefenin görevi, algının özünü açıklamaksa fenomenolojik redüksiyonun amacı, resimdeki ifadesel form aracılığıyla algının özünü ortaya koymaktır. Elbette bu yöntem bize Husserl'in epokhe'sini hatırlatır fakat askıya alma, Husserl'deki gibi dünya teziyle ilgilenmez. Merleau-Ponty'de dünyaya kendiliğinden duyulan güven son tahlilde dokunulmadan kalır. Dilin pratik redüksiyonu algısal inanç içinde yerini alır. Redüksiyonu dilin resme indirgenmesi olarak keşfederek Merleau-Ponty, Husserl'in redüksiyonuna yeni bir yön verir. Redüksiyonun amacı artık oradaki varlığın anlamını açmak için dünyayı paranteze almak değil, resimsel içerik aracılığıyla oraya gömülmektir (Da Silva-Charrak 2005: 50-4).

1. Bedensel Yönelimsellik

Fenomenolojinin bize gösterdiği en temel olgulardan biri insanın öncelikle dünya içinde varlık olduğu, dünyada ikamet ettiğidir. Şüphesiz Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty için bu ikameti sağlayan şey bedendir. Beden dünyada ve dünyadan olmanın yegâne aracıdır. Kendimizi bir durum ve bir konum içinde buluyorsak bu, bedensel bir varlık olduğumuz içindir. Bu nedenle fenomenolojiyle birlikte artık geleneksel felsefede olduğu gibi bedenın arka plana atılması söz konusu değildir. Fenomenolojiyle birlikte merkezi bir konuma gelen vücut bulma meselesi klasik zihin-beden tartışmalarını çok daha ileri bir boyuta taşımıştır. Bir zihnin varlığından söz edeceksek bu artık, materyalist anlamda olmasa bile bedenleşmiş, vücuda gelmiş bir zihindir. Bu nedenle fenomenolojinin en temel tezi olan yönelimselliği, bedenden ayrı olarak ele almak mümkün değildir.

Fenomenolojik redüksiyon ve yönelimsellik kavrayışı Husserl'den bazı noktalarda farklılaşsa da, beden söz konusu olduğunda aslında Merleau-Ponty görüldüğünden çok daha fazla Husserl'dir. Merleau-Ponty, Husserl'de örtük olan pek çok noktayı geliştirmek için çaba sarf etmiştir. Bunu ilk olarak Merleau-Ponty'nin algıda vücut bulmuş deneyime, yani bedene verdiği statüde hissederiz. Husserl her ne kadar bilincin yönelimselliği tezine vurgu yapmış olsa da, dikkatli bir okumayla bilincin yönelimselliğinin bedenın yönlenmesine zorunlu bir şekilde bağlı olduğu görülür. Bilinç tek başına değil, bir bedende vücut bularak bir şeyin bilinci olmaktadır. Ego, şeyleri belirli bir yönlenme (*orientation*) sistemi içinde algılar. Beden, yönlenmenin 'sıfır noktası' olarak burasının ve şimdinin taşıyıcısıdır. Saf Ego, ancak bedeni aracılığıyla uzamı ve duyu dünyasını sezer. Merleau-Ponty'nin yönelimselliği bedene genişletmesinin zemininde Husserl'in bu betimlemelerini görmek zor değildir. Merleau-Ponty bir projektör ışığı gibi her yöne doğru hareketli olan bir vektör olarak söz ettiği yönelimsel arktan tam da Husserl'in yönelim merkezi olarak bedenini anlar.

Husserl gibi bedenın kinestezik deneyimini merkeze alan Merleau-Ponty için de hareketlilik, algıyı belirleyen kökensel yönelimsellik olarak karşımıza çıkar. Dış dünya bedenın hareketleriyle birlikte değişir. Merleau-Ponty'nin dünya ve bedenın bir ve aynı eylemin iki yüzü olduğuna dair bu keşfinin temelleri, Husserl'in dünyaya ilişkin algının, kişinin kendi bedenine ilişkin farkındalığıyla birlikte gittiği keşfine dayanır. O halde, Husserl'in bedenın yönelimselliğine yaptığı ima, özne ve dünya arasındaki kurucu

ilişkinin sadece transandantal ego düzleminde kalmadığına işaret eder. Dünyanın kurulması, bilinçli ego kadar, bedenini özgür bir şekilde hareket ettirerek dünyaya yönelen ve onu algılayan bedensel egoya da bağlıdır. Bu bakımdan dünya bize zaten bedensel olarak verilir. Merleau-Ponty'nin kendi fenomenolojisinde Husserl'in bu betimlemelerinden beslendiğini görmemek mümkün değildir. Husserl gerçekte yalnızca transandantal bilinci keşfetmemiş, aslında onun bedenselliğini de tanımıştır. Yine de bu keşif, Husserl'i beden konusunda en nihayetinde düalist tavrı korumaktan alıkoymaya yetmeyecektir.

Husserl, uzamsal olarak görünen her şeyin belirli bir perspektiften görüldüğüne dikkat çekmiştir. Husserl'in uzam ve bedensellik arasında kurduğu ilişkiyi Merleau-Ponty ve Sartre'da da görmek mümkündür. Sartre hodolojik uzam terimiyle bedenini uzamla dinamik ilişkilerini vurgularken, benzer bir şekilde Merleau-Ponty de bedenini hareketliliğinin uzamı bir çevre haline getirmedeki önemine dikkat çeker. Merleau-Ponty gibi Sartre da nesnelere algılanmasında *Gestalt* psikolojisinin algısal alan fikrini benimser. Bu alanın referans merkezi bedenimdir. Bedenimin sağladığı buradalık algısıyla dünyaya açılır ve kendime anlamlı bir çevre kurarım. Böylelikle uzam kavramının da değişmeye başladığını ve artık salt matematiksel bir koordinat sistemine işaret etmediğini görmek mümkündür. Yine de Sartre'ın bedensel yönelimselliği Husserl ve Merleau-Ponty kadar vurgulamadığını, daha çok bilincin yönelimselliğiyle meşgul olduğunu ve bilince ait olan bu yönelimselliği, eylemde, duygu, tutku ve arzuda da bulunduğunu görürüz. Bu anlamda Sartre bedenini yönelimselliğini dolaylı bir şekilde ortaya koymuştur.

Her üç filozof da dış dünyaya ilişkin algımızın, bedenimize ilişkin algımızla birlikte değiştiğini fark etmişlerdir. Bunun sebebi algının hareketli olmasıdır. Algı, Batı felsefesinin bedene vermekte isteksiz olduğu hareket yetisine bağlı olarak ortaya çıkar. Fenomenolojiyle birlikte algının yeniden ele alınmasıyla, bedenini ve duyu deneyiminin Kartezyen geleneğin mirasından ciddi bir kopuş sergilediğini görüyoruz. Duyular bilgiye ulaşmada bizi yanıltmak yerine aksine tam da dünyaya dair ilksel bilginin dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

B. ÖRTÜK COGİTO VE BEDENİN ANONİMLİĞİ

Husserl'in beden analizi çok güçlü olmakla birlikte, onun her fırsatta transandantal egoyu vurguladığı konusunda hem fikir olmamak zordur. Transandantal

ego söz konusu olduğunda Husserl'in beden hakkındaki betimlemelerinin gerçek değerinin gözden kaçırıldığını düşünmek de bizce aynı oranda geçerlidir. Dan Zahavi bu konu hakkında Husserl'in dürüstçe eleştirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu eleştirilerde haklılık payı olmasına rağmen, aslında Husserl'in aktif ve kararlı egonun performansı üzerine odaklanmakla suçlanışı tam olarak da doğru değildir.

Zahavi'ye göre yönelimsel bir eylemde nesneme yöneldiğimde gerçekte pre-refleksif düzlemde bir şekilde öz farkındalığım vardır. Ancak bu, kendimin tematik olarak farkında olduğum anlamına da gelmez. Kendimi refleksiyonda tematize ettiğimde, tam da tematize etme eyleminin kendisi tematize edilmeden kalır. Öznellik, işlerken bir öz farkındalıktır, ancak tematik olarak kendi bilinci değildir, bu nedenle de Husserl'in aslında özneliliğin bir çeşit anonimlik olarak yaşadığını ima ettiğini düşünmek mümkündür. Öznenin yaşamında her zaman tematize edilmemiş bir nokta kalır. Ben kendi işleyen özelliğimi kavrayamam, çünkü ben zaten oyumdur: Kendi kendimin nesnesi (*Gegenstand*) olmam veya kendimin karşısında durmam mümkün değildir. Burada tıpkı Merleau-Ponty gibi Husserl'in de refleksiyonun sınırlarını kabul ettiğine şahit oluruz (2002: 11).

Merleau-Ponty'nin Husserlci olduğu ikinci husus, Zahavi'nin işaret ettiği bu noktada karşımıza çıkar. Merleau-Ponty'nin örtük *cogito* kavrayışlarının zemininde Husserl'in bu betimlemesini görmek mümkündür. Merleau-Ponty'nin hayalet uzva dair betimlemeleri, örtük *cogito*'nun dünya içindeki varlığının refleksif olmayan, bir tür bedensel bilginin kurduğu pratik bir yaşama gönderimde bulunur. Husserl, üzerinde fazlaca durmamış olmasına rağmen pre-refleksif düzlemde anonim bir öz farkındalığın varlığını kabul eder gibi görünmektedir. Merleau-Ponty'nin ten ontolojisi de, bu anonim örtük *cogito*'nun varlığının temellendirilmesinden başka bir şey değildir.

Pre-refleksif yaşama yapılan bu Husserlci vurgunun izlerini Sartre'da da görmek şaşırtıcı değildir. Sartre pre-refleksif *cogito*'nun bir şeyin bilinci olarak bilincin en ham biçimi olduğunu ve burada henüz egonun bulunmadığını ifade eder. Bu nedenle pre-refleksif bilinç kişisel bir bilinç değil, sadece genel anlamda bir eylemin bilincidir. Her iki filozofun da kişisel olmayan anonim bir eylemselliğe yaptıkları vurgu Husserl'i anımsatmaktadır. Sartre'ın transandantal bilinci egodan ayırarak kişisiz veya Merleau-Ponty'nin diliyle söylersek anonim bir kendiliğindenlikten söz ettiğini düşünebiliriz. Örtük *cogito*'nun işaret ettiği algısal bilinç ile Sartre'ın pre-refleksif *cogito*'sunun gönderimde bulunduğu eylem bilinci oldukça benzerdir. Her iki filozof için de söz konusu bilinç saf bilinç olarak kendi farkındalığını değil, dünyanın farkındalığını

vurgular. Sartre pre-refleksif *cogito* ile Merleau-Ponty'nin örtük *cogito* kavrayışına yaklaşmakla birlikte, bilincin şeffaf olduğu iddiasıyla bu keşfine sadık kalmayı başaramamıştır. Aynı keşiften Merleau-Ponty bilincin algısal olduğu için opak olduğunu sonucunu çıkartmıştır. Unutmamak gerekir ki Sartre bilinci dünyadan ontolojik olarak ayırır. Merleau-Ponty için ise algısal bilinç ve dünya arasında bir ontolojik süreklilik kaçınılmazdır. Sartre bilincin bedenselliği nedeniyle dünyaya bağlı olduğunu ve aslında bu nedenle tam da Merleau-Ponty'nin düşündüğü gibi algısal olduğunu görebilmesine rağmen, hatırlayacağımız gibi eylem ve duyguları betimlerken her zaman bilinç için söylediklerinin onlar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Bilinç gibi eylem ve duygular da yönelimseldir, hiçleyicidir, eksikliğin ve mümkün olanın kavranmasını sağlarlar. Görüldüğü gibi Sartre, eylem veya duygularda bedensel özellikleri aramak yerine, bilince ait özellikler bulmayı tercih etmiştir. Oysa Merleau-Ponty, alışkanlığa ilişkin betimlemelerinde bedensel bir anlamının varlığından söz ederek, bedeninin anonimliğine dikkat çekmiştir.

Merleau-Ponty'nin anonimlik düşüncesiyle felsefede her daim bilince değil, fakat bilinçsizliğe de yer açtığını ve bilincin, bilinçsizle iç içe olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. Oysa bilinç şeffaf olduğu için Sartre'ın felsefesinde bilinçsizliğe yer yoktur. Husserl de anonimliği ima ederek bilinçsizliğe yer açmış gibi görünse de, egonun bilinçle özdeşleştirilmesi bu imaya ihanet etmiş gibi görünür. Yine de Merleau-Ponty'nin bakış açısının bilinci gerektiğinden fazla hafife alıp almadığı tartışılabilir. Ancak bunu yaparken pratik hayatta hepimizin her eylemimizde şeffaf bir bilince sahip olmadığımız olgusunu da hesaba katmak gerekecektir.

Teori-öncesi alanla ilişkisinde Husserl ve Merleau-Ponty arasındaki benzer bir başka nokta da Husserl'in siluetlerle verilme teorisinde karşımıza çıkar. "Husserl'in başlıca keşiflerinden biri algının özünün *siluetler ile verilme* olmasıdır. Merleau-Ponty felsefesini, siluetlerle verilme olarak algının indirgenemezliğinden çıkarılacak sonuçların gerekliliği çerçevesinde kurar ve sıra kendisine gelince bu yapıyı görünür (hissedilen görünüşler) ve görünmez (algılanan şeyin kendisi) kendiliğinden açılan (*déhiscente*) özdeşliği terimleriyle ifade eder. Husserl algıyı, onun duyum ve idrakten farkını ortaya koyarak betimleyen ilk düşünürdür. Bu sayede Husserl, empirizm ve entelektüalizmin ötesine geçebilmiştir. Ona göre tanrı için bile özünde algılanan bir nesne siluetlerin açık çokluğunda verilir. Algılanan nesne her bir siluette mevcutsa da, onlar tarafından tüketilemez, her zaman onları aşar; bu mevcudiyet her zaman bir yokluğun mevcudiyetidir. Bunun anlamı algılanan, yani görünen şeyin, görünüşlerine indirgenemez bir aşırılığa uygun düşmesidir. Görünen şey, kendisi olarak ulaşılmazdır,

siluetler olarak verilmeyi asla bırakmaz. Merleau-Ponty'nin terimleriyle algılanan şey, görünürlüğünde görünmez olarak kalır" (Şan, 2010: 20-1). Husserl aslında algıdaki görünmezin varlığına işaret etmiş olsa da, onun ne olduğu sormamıştır. Bu sorunun yanıtını Merleau-Ponty ten ontolojisiyle verecektir.

Husserl'e göre doğal şey bana ardı arkası kesilmeyen bir siluetler akışı içinde verilir. İçlerinde bu şeyin profilinin belirlediği bu siluetler, kavrayış anlamlarıyla söz konusu şeye ilişkin yaşanmışlıklardır. Şey bana sürekli biçim değişiklikleri içinden verilen bir "aynılık" gibidir ve onun benim için "şey" (yani benim için "kendinelik") olmasını sağlayan da zaten benim o şeyi kavrayışındaki zorunlu "aslına uymazlıktır" (*inadéquation*). Ancak bu aslına uymazlık fikri ikircimlidir: Şey art arda gelen siluetlerde biçimlendiği ölçüde ben ona ancak tek yanlı olarak, yüzlerinden biri aracılığıyla erişebilirim, ama aynı zamanda şeyin diğer yüzleri de bana verilir: "Bizzat" değil, duyularla verilen yüz tarafından sezdirilerek; başka bir deyişle, algıyla bana verilmiş olduğu şekliyle şey, daima belirlenmemişlik ufuklarına açıktır. Dolayısıyla algı süreci boyunca birbirini izleyen siluetler elden geçirilir ve şeyin yeni bir silueti çıkagelip önceki silueti düzeltir, ancak burada çelişki yoktur çünkü bütün bu siluetler akışı bir algının birliği içinde erir (Şan, 2015: 121-2).

Husserl algının ufuksal yapısını keşfetmiş ve algılayan öznenin siluetler arasında entelektüel olmayan bir tür geçiş gerçekleştirdiğini görebilmiştir. Algıda şu an görünmeyen, ancak nesneyi görünür kılan olası ufuklar vardır. Husserl için de, Merleau-Ponty için olduğu gibi algıda her zaman bir aşkınlık vardır. Merleau-Ponty algısal sentezin benim bedenim tarafından yapıldığını iddia ederken, Husserl bunu bilincin *noetik* yapısına bağlamış ve bu keşfine sadık kalmamıştır.

Husserl algıyı, rasyonalizmin çekirdeğini oluşturan, rasyonel tez ile Varlık arasındaki denklige oturtur. Varlığın varlık anlamı, eksiksiz ve uygun bilinebilmesi, akıl için apaçık olmasıdır. Böylece algı hem "şeyin kendinde verilmesine" hem de "uygun ve eksiksiz verilmesine" mahkûm olur. Bu da formun maddeye, anlamın hissedilene önceliğini vurgular. Husserl bu sorunu fark etmiş, ancak çözümü onu daha da derinleştirmiştir. Çünkü bu uygun ve eksiksiz verilme Kantçı anlamda ide manası verir. Merleau-Ponty'nin yeniliği hem Husserl'e bağlı kalıp hem de algıyı kategorilere tabi tutmamasındadır. Aksine Merleau-Ponty kategorileri algıya tabi kılar. Merleau-Ponty'nin amacı sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre düşündürmektir. Bilinci bedende vücut bulmuş olarak ele almak, dünyanın bedeni etkilediği tarzda verilebildiğini söylemektir. Kurucu görünmezlik burada devreye girer. Algı her zaman bir aşkınlıktır (Şan, 2010:

22). Husserl algının indirgenemez aşırılığını fark etmiş, ancak bunu bir eksiklik, aslına uymazlık olarak yorumlamıştır. Oysa Merleau-Ponty için silüetlerle verilen görünmezin kendisidir. Algı, kendisi olmayana yöneliyorsa nesnellik değil, aşkınlık hedeflediği içindir. Bu aşkınlık, algılananın aşkınlığıdır, burada kurucu bir görünmezlik vardır (Şan, 2015: 124). Merleau-Ponty Husserl'in atmadığı adımı atarak görünmezin peşinden gitmiştir. Görünmez Husserl'in düşündüğü gibi bir eksiklik değil, aksine görünmenin kendisinin olanağıdır.

Benzer bir şekilde Sartre'ın da algıda görünmez olanı aradığını söylemek makuldür. Sartre için hiçlik açık bir şekilde görünmezliği temsil eder. Yine de Sartre varlık ve hiçlik arasında düşündüğü zıtlığın, görünür ile görünmez arasında da bulunduğu varsayımıyla Merleau-Ponty'nin aksine görünür ile görünmezin birlikteliğini gözden kaçırarak düalist bir kavrayışla sınırlı kalmıştır. Bu şekilde Sartre görünür ile görünmezin kesişimini kavramakta başarısız olmuştur. Görünmezi hiçlik, görünürü ise varlık olarak düşünen Sartre, böylece görünürden kendinde olarak söz etmek zorunda kalmış, görünür ile görünmez arasında bir uçurum yaratmaktan başka bir şey yapamamıştır. Sartre meseleye çok yaklaşmış olmasına rağmen, sorunun asıl doğasını gözden kaçırmıştır.

Sartre'dan farklı olarak Merleau-Ponty *kendinde ve kendi-için* ayrımından önceki varlıkla, kaba/ham varlıkla ilgilenir. "Hiçlik, yokluk değil, varlıkta bir çukurdur" (PP, 249). Merleau-Ponty varlık ile hiçlik arasında kesişme olduğuna işaret eder. Sartre için önce varlık vardır; hiçlik, varlık tarafından varlığa getirilir. Oysa Merleau-Ponty kesişim fikriyle varlık ve hiçlik arasında da, görünmez ile görünür arasındaki ilişkinin olduğunu ima eder. Merleau-Ponty'nin denksizlik (*écart*) fikri negatifiğe karşılık gelir. Duyulur varlık, belirli bir namevcudiyetin mevcudiyeti olarak denksizlik ile, yani hiçlik ile vücut bulur. O halde varlık ve hiçlik Merleau-Ponty için birbirlerinin sınırlarını ihlal ederler. Görünmez, Sartre'ın hiçliği gibi bir varlık olmayan değildir. Görünmez, algıyı mümkün kılan aşkınlık olarak görünürle iç içedir.

Görenle görünen arasında tam bir rastlantı yoktur, ancak her biri diğerinden çalar, sınırlarını ihlal eder, kesişir. Kesişim bir tür sentez demek değildir, *Uebertragung* anlamında, sınırları ihlal etmedir. Merleau-Ponty gören ve görünürün aynılığını ideallik veya gerçek özdeşlik anlamında değil, yapısal anlamda aynılık olarak betimler. Bu, aynı içsel çerçeve, aynı *Gestalthafte*, "aynı" varlığın başka bir boyutuna aynı açık oluş anlamında aynılıktır (VI, 309). Bu kesişim *kendi-için* ve *kendinde* ayrımıyla açıklanamaz. Varlıkla ilişki, Varlık içinden kurulur. Sartre kendimden başka bir içselliği

ve ötekenden başka bir dışsallığı tanıyamamıştır, bu nedenle Varlık, Sartre'da dokunulmadan kalmıştır (a.g.e., 265). Burada Sartre'ın ontolojisi ile Merleau-Ponty'nin ontolojisi arasında ciddi bir fark ortaya çıkar.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'in son sayfalarında *kendinde* ve *kendi-için*'in bütüncül bir varlıkta sentezlenmesinin imkânsız olduğunu kabul eder. Sartre'ın reddettiği şey, hiçliği insanın ayrıcalıklı olgusundan başka bir şey olarak görmektir. İnsan aracılığıyla hiçlik dünyaya gelir (Dastur, 2001: 15).

Husserl'in siluetlerle verilme teorisi, onun açıkça teori-öncesi alanın varlığını sezmiş olduğunu gösterir. Fakat Husserl bunu ileri götürememiştir. Sartre da anlamın görünmez olduğunu kavramış, fakat Merleau-Ponty'ye göre onun hiçlikle ilişkisini doğru bir biçimde kuramamıştır. Husserl'in bu teoriyi geliştirememesinin sebebi, belki de onun dokunmaya verdiği ayrıcalıktan kaynaklanır. Oysa Sartre görmenin/bakışın ayrıcalığını kavradığı halde, onun görünürle bağına kurmada yetersiz kalmıştır. Merleau-Ponty görmenin önceliğinin ne anlama geldiğini yakalamış ve duyulur dünyanın hakiki varlığını, onu görünür ve görünmezde ayırarak kavrayamayacağımızı düşünmüştür. Bizi dünyaya açık kılan görmedir. Bu noktada Merleau-Ponty'nin, Husserl ile Sartre'dan ciddi olarak ayrıldığını görürüz.

Merleau-Ponty'nin Husserl'i anımsatan bir başka düşüncesi de *yaşam-dünyası* kavramında ortaya çıkar. Aslında Husserl'in yaşam-dünyası, Merleau-Pontyci anlamda bir ten ontolojisini ima eder gibi görünür, çünkü yaşam-dünyası tam da intersübjektivitenin yaşamı olarak karşımıza çıkar. Yaşam dünyası tüm deneyimlerin ufku olarak teori-öncesi bir anlam alanına işaret eder. Tüm eylemlerimizin koşulu olarak ortaya çıkan yaşam-dünyası, deneyimlerin sorgulanmamış gizil verilmişliği, yüklem-öncesi deneyim alanıdır. Bu anlamda Merleau-Ponty'nin algısal inanç ile işaret ettiği dünyanın Husserl'in *Avrupa Bilimleri Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'de keşfetmeye başladığı yaşam-dünyasına gönderimde bulunduğu düşünülebilir. Oysa Husserl'in ilk döneminde paranteze aldığı tam da algısal inancın kendisidir. Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez*'de görmenin ekstatik boyutunu vurgulayarak ontolojiye geçmesini sağlayan şey, aslında algısal inancın da temelindeki şeydir. Bizi kendi dışımıza çıkartan ve bir dünyaya açık hale getiren şey, algısal inancın ekstatik boyutudur. Algısal inancın temelinde görme vardır. Bizi kaba/ham varlığa ilk kez açan görmedir. Husserl'in yaşam-dünyası kavrayışında böyle bir ten ontolojisine gönderimde bulunduğunu düşünmek mümkün olabilir. Husserl yaşam-dünyasını bedenden hareketle anlar ve onun bizim tenimiz olduğunu düşünür. Yaşam-dünyası adeta devasa

bir bedendir. Husserl'in öznellik ile yaşam-dünyasını birbirinden ayrı ele almadığına dikkat edersek, aslında Merleau-Ponty'nin ona olan yakınlığını hissetmek kolaylaşır.

Yaşam-dünyası basitçe bu ya da şu tikel insan bedeni olarak tenimiz değil, ancak transandantal egonun tenidir. Yaşam-dünyasının transandantal teni, tam da Beden olma olasılığıdır. Yaşam dünyası içindeki bedenin yaşamı, asla somut detaylarıyla önceden verilmez. Daha ziyade, bu tenin olanaklı kıldığı bu beden, öteki nesnelere doğru yeni yollarla kendi ötesine geçen nesnedir. O halde beden, yaşam-dünyasına bir şey önerir, yaşam-dünyasının sanki her zaman onun bir parçasıymış gibi üstlendiği yeni açıklamalar sunar, beden böylece, yaşam-dünyasının benim ve ötekiler için bedensel yaşamın tabakalarını gizlemeye devam eder, Husserl için en kökensel şey de budur. Sonuç olarak, tüm yaşam-dünyası en başından beri kendi teni olarak benim transandantal egomla birleşmiştir. Transandantal tensel özne yaşam-dünyasıyla, yani kendi kökensel "şey"iyle iç içedir.

Merleau-Ponty insan bedeninin vücut bulma özneliği söz konusu olduğunda *Lebenswelt*'e başvurmaya devam etme gerekliliğinden söz eder ve burada psikolojinin anladığından farklı bir "psişik olmayan" anlamına gelecek bir şeye işaret ettiğini ifade eder. Merleau-Ponty *Görünür ile Görünmez*'in çalışma notlarında şöyle yazar: "Sübjektiviteye ve intersübjektiviteye ulaşmalıyım, ikinci bir doğa değilse de, katılığı ve tamamlanmışlığı olan bir *Geist* evrenine ulaşmalıyım, yine de bu katılık ve tamamlanmışlık hala *Lebenswelt* tarzında olmalıdır. Yani aynı zamanda, *Lebenswelt*'in *Logos*'unu yeniden keşfetmek için dilbilimin ve mantığın nesneleştirmelerinin ötesine geçmeliyim" (VI, 218-9). Buradan açıkça beden analizinin, Husserl'i olduğu gibi, Merleau-Ponty'i de *Lebenswelt*'e ve kaba" (*sauvage*) varlığa götürdüğünü görürüz.

Husserl son noktada yaşam-dünyasına ulaşmışken, Merleau-Ponty yaşam dünyasından yola çıkar. Merleau-Ponty yaşam-dünyasını açıklamak yerine olduğu haliyle oradan işe başlar. Varsayımsız olarak onu kendinde restore etme çabasıdır. Bu, dünyayı anlamlandırma olanağı ile tüm anlamın dünyaya ait oluşunu birlikte anlamayı gerektirir. Bu, yaşam dünyasının ontolojisidir. Yine de buradan, Merleau-Ponty'nin Varlığa doğru yaşam-dünyasını aşmadığı sonucu çıkmaz, mesele yaşam-dünyasını varlığın nihai kipi olarak yeniden anlamaktır (Barbaras, 2004: 311-2).

Husserl'in yaşam-dünyasının tenselliğine dair betimlemeleri, onun ten kavramının yeniliğini görebilmiş olduğunu gösterir, fakat yine de Husserl bu kavramı yeterince geliştirememiştir. Husserl ten kavramının özel bir varoluşa işaret ettiğini sezmiştir, ancak onu radikal biçimde geliştirmek Merleau-Ponty'ye kalmıştır.

Bilindiği gibi Husserl, Kartezyen bilinç felsefesi yapmakla eleştirilir. Husserl'in yaşam-dünyası kavramında örtük bir solipsizmin olduğu ve onun, yaşam-dünyasını kurulmuş bir kültürel ufuk olarak idealist anlamda yorumladığı iddiaları güçlüdür. Yine de Merleau-Ponty'nin Husserl'den anladığı tam olarak bu olmamıştır (Moran, 2010: 177). Husserl'de yaşam-dünyasının insanın eylemleriyle geliştiği ve değiştiği açıktır. Kuşkusuz Merleau-Ponty de bunu kabul eder. Yine de Husserl'den farklı olarak Merleau-Ponty yaşam-dünyasının zaten hep orada olduğunu vurgular. Oysa Husserl'in bu varsayımı en başından paranteze aldığını ifade etmiştik. Merleau-Ponty için yaşam-dünyası kendi ürünümüz olmayan, ama kendimize mal ettiğimiz anonim bedensel davranışlarımızın garantörü olarak tekil varoluşumuzdan önce zaten oradadır. Husserl'in anonimliği yeteri kadar geliştirememesinin sebebi, onun yaşam-dünyasıyla ilişkisini kuramamış olmasıdır.

C. GÖRME VE DOKUNMA DENEYİMİ

Husserl çifte duyum teorisiyle dokunan elin, hem bir şey olarak hem de dokunma duyularına sahip olarak kavrandığını iddia etmiştir. Bedenin sahip olduğu bu çifte duyum, onun hem fiziksel bir şey hem de özne olarak kurulduğunu gösterir. Husserl burada iki yönlü bir kavrayışın bulunduğunu iddia eder. Aynı dokunma duyusu hem 'dışsal' nesnenin özelliği olarak, hem de bedenin 'öznel' duyumu şeklinde kavranır. Husserl'in iddiası iki elin eş zamanlı olarak hem özne hem de nesne olarak deneyimlendiğine yöneliktir.

Bildiğimiz gibi Husserl gözün, kişinin kendi görüşüne görünmez olduğu için görmede çifte duyumdan söz edilemeyeceğini ifade etmişti. Bedenime dokunma biçimim ile onu görme biçimim aynı değildir. Görülen beden olarak adlandırdığım şey, görülen şeyi görmek demek değildir. Ancak bedenimin, bedenime dokunması demek, dokunulanın dokunmasıdır. Husserl için tek duyusu görme olan bir öznenin fenomenolojik anlamda bir bedene sahip olamayacağı açıktır. Ancak Merleau-Ponty iki elin, dokunma ve dokunulan olma rolleri arasındaki tersine çevrilebilirliğin aktüel olarak gerçekleşmediğini ifade eder. Bir rolden diğerine geçerken, dokunulan elimi ancak *bir an sonra* dokunacak olan aynı elle özdeşleştirebilirim. Bu nedenle Husserl'in sözünü ettiği tersine çevrilebilirlik, Merleau-Ponty için "her zaman prematüredir ve asla tamamlanamaz" (VI, 320). Merleau-Ponty dokunma ve dokunulma arasında eş zamanlılık yerine *kesişimi* geçirir. Dokunma-dokunulan yapısı aynı organdadır, parmaklarımızın tenindedir. Her bir parmak fenomenal ve nesnel parmaştır, parmağın içi

ve dışı karşılıklıdır, kesişim içindedir, aktiflik ve edilginlik birbirlerinin eşidir. Aralarındaki iç içelik her birinin, diğerinin sınırlarını ihlal ettiği anlamına gelir, aralarındaki ilişki bir karşıtlık ilişkisi değildir (a.g.e., 309). Husserl insanın canlılığını dokunma duyusuna vermeyi tercih ederken, Merleau-Ponty bizi bu anonimliğe götüren görmeyi ayrıcalıklı bir yere alır:

Gözü “ruhun penceresi” olarak anlamak gerekir. Göz ki onunla evrenin güzelliği seyrimiz karşısında belirir, öyle bir üstünlüğe sahiptir ki, kim onun yok oluşuna katlanırsa doğanın bütün yapıtlarını tanımaktan yoksun kalır... Onları kaybeden, bu ruhu, evrenin ışığı olan güneşi yeniden görmenin her çeşit umudunun bittiği karanlık bir hapisanede terk eder. Görüşün bize öğrettiğini kelimesi kelimesine anlamak gerekir. Onun aracılığıyla güneşe, yıldızlara dokunmaktayızdır, aynı zamanda her yerdeyizdir. Yakın şeylere olduğu kadar, uzaklara da yakın, ve kendimizi başka yerde hayal etme gücümüz bile- ben Petersburg'ta yatağımdayım, gözlerim Paris'te güneşi görüyorlar- nerede olurlarsa olsunlar gerçek varlıkları serbestçe hedef alma gücümüz bile, görüşe borçludur, bize görüşten gelen araçları yeniden kullanmaktadır. Sadece görüş, bize farklı “dışsal” birbirine yabancı varlıkların beraber olduğunu, eş zamanlılığı öğretir. Görsel nitelik (*quale*) ben olmayanın, sadece ve tam bir şekilde olanın varlığını bana verir. Bir tek o verir. Çünkü doku olarak, o, ayıran ve birleştiren, her tutarlılığa dayanak olan evrensel bir görünürlüğü, tek bir uzayın somutlaşmasıdır. Her bir görsel şey, ne kadar birey olsa da, boyut olarak işlev görür çünkü Varlık'ın bir çatlamasının sonucu olarak kendini sunar. O halde görünürün özelliği, belirli bir yokluk gibi var kıldığı, kesin anlamda bir görünmez astarına sahip olmasıdır (GT, 74-6).

Merleau-Ponty dokunmanın görmeye olan benzerliğine dikkat çeker ve dokunmanın önemini kabul eder. Yine de ona göre bir tek görmede tam olarak kendi dışımıza açılmamızı sağlayan ekstatik yapı bulunur. Çalışmamızın pek çok yerinde değindiğimiz gibi Merleau-Ponty için görmenin de dokunma gibi dolaylı bir yapısı olmasına rağmen, bu yapı sadece görüşü, görünmeze bağlayarak ten ontolojisinin zemini kurar.

Bu aşamada Taylor Carman'ın, Husserl'in dokunmanın önceliğine yaptığı vurgunun iki açıdan problematik olduğuna dair tespitlerine değinmekte fayda görüyoruz. İlki, eylemdeki saydam rolünün bedeninin yönelimsel kuruluşunda neden duyuların taşıyıcısı olarak pasif rolünden daha az olduğu açık değildir. Neden bedenim bana, eylemlerimi ve vücut bulmuş algılarımı deneyimlemem için lokalize olmuş duyuların yeri olarak görünmek zorundadır? Bu bedeninin, benim bedenim olduğunu anlamadığımı varsayalım. İçinde duyularımı lokalize ettiğim bu bedeninin kimin bedeni olduğu ilkede açık bir sorudur. Kişinin kendi duyularını başkasının bedeninde ya da protezde veya masa ya da sandalyede lokalize etmesinde kavramsal olarak bir tutarsızlık yoktur. Eğer gerçekten bedene sahip olduğuma dair bir hissim yoksa ya da daha ziyade bedensel bir özdeşlik kuramıyorsam, benim duyularımın bu bedendeki lokalizasyonunun yapacağı fark net olmayacaktır. Duyularımı kendi bedenimin

parçalarında lokalize etmek, zaten duyumları benim olarak içinde lokalize ettiğim bedeni anladığım anlamına gelir. Fakat eğer zaten bu bedeni kendi bedenimle özdeşleştirdiysem, o zaman duyumun lokalizasyonunun kendisi, Husserl'in oynamasını istediği temellendirici rolü oynamak için sahneye çok geç çıkmış olur (2008: 129).

İkincisi, eğer kendimi bir bedene sahip olarak kavrayışım, sadece dokunma ve özgür bedensel hareket aracılığıyla gerçekleşiyorsa bu, sadece öznel olarak duyumsadığım duyumlara ev sahipliği yapan bedenle epistemik ilişkilerden ayrı olarak kendime ilişkin önceden bir bilincimin olması, yani kendi özdeşliğimden yararlanmam ile olur. Husserl'in gerçekten de mantıksal olarak öncel olan ve bedenim dâhil bilincimin dışında olan her şeyden bağımsız daimi bir ben duyusuna sahip olduğumu, yani tüm yönelimsel eylemlerimin merkezindeki 'saf' ya da 'transandantal ego' olarak kendime ilişkin farkındalığımı tartışması şaşırtıcı değildir (a.g.e., 130). Ancak Husserl transandantal öz bilincin deneyime söylediği tarzda özsel olduğunu kanıtlamakta yetersiz kalır. Kendimizi algıdaki dolaysız bedensel yönlenmeden daha temel ve ondan ayrı bir şekilde kendimizle özdeşleştirmemizin bir yolu var mıdır? *Algının Fenomenolojisi* olmadığını söyler. Beden Merleau-Ponty'ye göre sadece duyularımın taşıyıcısı olarak anladığımda kendimle özdeşleştireceğim bir şey değildir. Beden tüm deneyimimin daimi ilksel ufkudur. Bu anlamda beden, dünyaya sahip olmamızın genel aracıdır (Carman, 1999: 214). Sonuç olarak tıpkı bedenime ilişkin her algının dışsal algının dilinde açık hale getirilmesi gibi, her dışsal algı da bedenimin algısıyla eş anlamlıdır. Husserl'in düşündüğü saf transandantal bilincin aksine beden, saydam bir nesne değildir, daha ziyade sadece aktif olarak yaşayarak bilmeyi öğrenebileceğimiz ifadeyi bir birliktir. İndirgemediği sonra fenomenoloji, saf Ben ve onun yönelimsel korelatifiyle ilgilidir. Saf Ben tüm kurulumların nihai öznesidir. Her şey, doğal tavrın eylemlerinden sorumlu olan bu nihai fenomenolojik bilinç tarafından kurulur. Ancak bu çelişkilidir. Eğer her şey Benin eylemiyle bağlantılıysa transandantal idealizme geri dönmüş oluruz (a.g.e., 222). Husserl kaçınılmaz olarak bu çelişkiye düşmüştür.

Husserl için, Descartes için de olduğu gibi, tüm duyumsamalar ruhuma (*Seele*) aittir, yer kaplayan her şey de maddi şeye aittir. Bu da şunu ima eder; bedenimle sıradan özdeşleşmem sadece bir hata değil, ayrıca bütünüyle açıklanamaz ve anlaşılabilir olan bir hatadır. Eğer bedenlerimiz bizim benliğimiz değilse, olduğunu nasıl düşünmüş olabiliriz? Eğer kişinin kendi bedeni ve empirik beni deneyim sisteminin öğelerinden, başka nesnelere içindeki bir nesneden başka bir şey değilse, kendimizi nasıl bedenimizle karıştırmış olabiliriz, zihnin denetimiyle kavradığımız şeyin gözlerimizle gördüğümüz şey olduğuna nasıl inanabiliriz? Descartes gözlerimizle

görmediğimizi, zihnin yargı gücüyle gördüğümüzü söyler. Husserl bir töz düalisti değildir, fakat Descartes gibi, görsel deneyimi algılayan bedene değil, transandantal özneye atfeder. Çünkü gözlerimi benim olarak deneyimlemem görmenin değil, dokunmanın sayesinde. O halde neden gözlerle gördüğümüzü söyleriz ya da nasıl bunu söylemeye çalışırız? Gözlerimle görmediğimi kabul etmem gerekirse buna karşı nasıl kayıtsız kalabilirim? (Carman, 2008: 130).

Gerçekten de dokunmayı göz ardı ederek bir beden fenomenolojisinin yapılamayacağını kabul etmemiz gerekir. Ancak dokunmanın Husserl'in iddia ettiği gibi yaşamsallığın kurulmasında ilksel yetimiz olduğuna kolayca ikna olabilir miyiz? Kuşkusuz yaşamsallık dediğimiz şey, kendimizi dışarıya açık bir varlık olarak kurmamızla doğrudan ilişkilidir. Beden bizim dünyaya açık oluşumuzun kaynağıysa, bedenselliğin çalışılacağı zemin gerçekten de dokunma üzerinden kurulabilir mi? Dokunma asli yetimiz midir, yoksa sadece olumsal bir özelliğimiz midir? Üç filozof da bu sorulara farklı yanıtlar verirler.

Husserl ve Merleau-Ponty'nin çifte duyum teorilerinde kendine dokunan ve kendisini görülenlerden biri olarak gören bedenden yola çıktıklarını hatırlarsak, Sartre'in tam aksine görülen veya dokunulan bedenden başladığını görebiliriz. Çünkü Sartre için kişinin kendini dokunurken deneyimlemesi vücut bulmanın temelinde yer almamaktadır. Bakış teorisinin gösterdiği şey, öncelikle bakılma hissinin vücut bulmanın temelinde yer aldığıdır. Sartre utanç fikriyle kendi bedenimin bana yabancı bir şey olarak deneyimlenmesi olgusuna dikkat çeker. Husserl ve Merleau-Ponty algılama sürecinde bedenimin kendiliğindenliğini vurgularken, Sartre algılanmanın ötekileştirici gücü üzerinde durur. O halde bedenimi ötekine bağlayan şey Sartre için, Husserl'de olduğu gibi kendime dokunma duyumunun ötekine empati ile genişletilmesi değildir. Öteki bana baktığı anda, onun benim hakkımda benden daha fazla bilgiye sahip olduğunu varsayarım ve kaçınılmaz olarak kendimi onun gözünden görmeye çalışırım. Sartre'in kategori hatası olarak nitelendirdiği problem de burada ortaya çıkar. Öteki tarafından bakılmış olduğumun farkındalığı, kendi bilincimi *öteki-için* bedenle eşleştirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

Sartre dokunma duyumunun bedenselliğin özü olmadığını ifade eder. Çünkü anestezi altında beden dokunma duyumuna sahip olamaz. Morfin ile hissiz hale getirilen bacak artık yürüme ve koşma potansiyeli olan bacakla aynı değildir. Bu da dokunmanın olumsal bir özellik olduğunu gösterir. Sartre'a göre dokunma ve dokunulma farklı gerçeklik düzenine aittir. Husserl bu iki farklı düzeni birleştirmeye

çalışmıştır. Husserl için birbirine dokunan eller aynı anda hem nesne hem de özne düzenine aitken, Sartre için bu tersine çevrilebilirliğin gerçekleşmesi mümkün değildir. Sartre'a göre bir el diğerine dokunurken, öncelikle dokunulan eli, bir tür refleksiyondan sonra da dokunan eli hissederiz. Bu da, Husserl'in iddia ettiğinin aksine *kendi-için* bedenim ile *öteki-için* bedenimin ya da başka bir deyişle, nesne bedenim ile özne bedenimin farklı ontolojik düzeyler olduğunu gösterir. Bu nedenle Sartre çifte duyumun bir kategori hatasından fazlası olmadığını ifade eder. Benzer bir eleştiriyi hatırlayacağımız gibi Merleau-Ponty de Husserl'e getirmiştir. Yine de Merleau-Ponty çifte duyum fenomeninin bir kategori hatası olduğu fikrine katılmaz. Sartre bedenin aynı anda hem nesne hem de özne olmasının imkânsız olduğunu ifade ederken, Merleau-Ponty bedenin aynı anda nasıl hem nesne hem de özne olduğu problemini çözmeye çalışır. Merleau-Ponty için görmenin çift yönlülüğü, bedenin hem nesne düzenine hem de özne düzenine ait olduğunu gösterir. Narsizm benzetmesinden hatırladığımız gibi beden hem görülür olan hem de görendir. Ego, ancak ayna deneyiminde ortaya çıkar. Aslında Sartre'ın pre-refleksif bilinç düzeyinde egonun bulunmadığına ilişkin iddiası bu noktada Merleau-Ponty'i hatırlatmaktadır.

Sartre için bakış bizi tüm olanaklarımızdan soyar, dünyaya fırlatılmış oluşumuzu ve olumsuzluğumuzu yüzümüze bir tokat gibi çarpar. Gerçekten de bakışın bu denli yabancılaştırıcı bir etkisinin olup olmadığı tartışılabilir. Bakışın, kendimizi ötekinin gözünden görmemize ve eylemlerimizi değiştirmemizde motivasyon sağlamasına karşın, bunun her zaman yabancılaştırıcı, nesneleştirici ve ötekileştirici olduğu da doğru değildir. Eğer Sartre'ın iddia ettiği gibi bakış salt yabancılaştırıcı bir etkiye sahip olursa, bu yabancılaşmanın sadece kendimizle sınırlı kalmayacağı, dünyaya genişleyeceği de hesaba katılmalıdır. Böyle bir durum, Merleau-Ponty'nin 'dünyadan' olma fikrine tamamen zıt olacaktır. Dünyanın yuvamız olmaktan çıkarak, içinde yabancı olmaktan başka bir kaderimizin olmadığı bir uzam parçasına dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu da tüm bir *lebenswelt* düşüncesini tehlikeye sokacaktır. Yine de Sartre'ın bakış fenomeniyle bu sonuçlara ulaşmak isteyip istemediği tartışılabilir.

Görme deneyimini, realist bir biçimde görünür temelinden anlama yanılısamasına düşersek, görmenin fenomenal boyutunu unutarak onu *kendinde* olarak kavrarız. Çünkü görme, kendisini bakışını yönelterek karanlıktan çıkarmasını bekleyen gizil bir varlığın aydınlatılması olarak düşünülür. Realizm nesnenin aktüel olarak orada olduğu sonucunu çıkartarak, varlığı *kendinde* olarak ele almış olur. Sartreci perspektif de bu yanılısamaya bağlı kalır. Sartre entelektüalizmin karşısında görsel deneyimde şeye açıklığı betimlemeye çalışır, ancak aynı zamanda bu deneyimin kendisinden uzak

kalır, çünkü görmenin korelatifini saf *kendinde* olarak anlar. Bu da görmeyi, doğmasını sağladığı görünüre tabi kılar. Sartre, görmeyi görünürlüğünden ayırarak onun, "basit ve tam olarak var olana" açıklık olduğunun farkına varamamıştır. Çünkü Sartre görmenin, görülmeye ilişkisini kuramamıştır (Barbaras, 2004: 149).

Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'in ilerleyen bölümlerinde bakış yerine okşama ve öpme üzerinden dokunmaya yaptığı vurgu, onun görme ve dokunma konusundaki düşüncelerinin bulanık olduğunu gösterir gibidir. Sartre daha önce bakışa verdiği ayrıcalığı bu kez de dokunmaya vermektedir.

Bulantıyla varlığın olumsuzluğunu bilincime veren ten, Sartre için vücut bulmanın temelinde yer alır. Bulantıya yol açan şey, dokunma ile benin ötekinin tenine bağlanarak karşılıklı bir olumsuzluğun kurulmasıdır. Dokunmada kendimi saf bilinç ya da saf *kendinde* olarak değil, ten olarak kurduğumda ötekinin teninin de doğmasına aracılık ederim. Sartre'in bakış için söyledikleri bu kez dokunma için geçerlidir. Okşama bana ötekini tüm olanaklarından soyarak saf olumsuzluk olarak verir. Tüm eylemlerinden soyutlanan öteki artık saf ten ya da saf mevcudiyet olarak özel bir şekilde var edilir. Sartre burada karşılıklı bir vücut bulma deneyiminden söz eder. Ben sadece ötekinin olumsuzluğunun değil, kendi olumsuzluğunun da bilincine varır. Sartre bakışın yabancılaştırıcı etkisinin aksine dokunmanın dünyayla ortak dokusunun deneyimlenmesinin aracısı olduğunu ima ederek Merleau-Ponty'nin ten kavramına yaklaşır gibi görünmektedir. Dokunmada kendi benim aracılığıyla nesnelere tenine benzer bir şeyin deneyimlendiğini iddia eden Sartre, böylece dünyanın teninin deneyimlendiğine işaret eder gibidir. Yine de Sartre yakaladığı bu düşüncüyü bir ten ontolojisine doğru geliştirememiştir.

Bulantı romanının kahramanı Roquentin'in, nesnelere adeta kendisine dokunduğunu hissettiğinden bahsettiğini hatırlarsak, Sartre'in dokunma ve ten arasında kurduğu ilişki netleşir. Dokunma teni ortaya çıkarır, nesnelere teninin kendi benimle buluşması bulantıya neden olur. Bulantı, hem nesnelere dünyanın hem de kendi varoluşunun olumsuzluğunu ve olgusallığını bilincime verir. Dünyanın ardında nihai bir amacın ve kendi varoluşunun önceden belirlenmiş bir özünün bulunmadığı hissini bana veren şey Sartre için tendir. Ten bize varoluşun ardındaki hiçliği yaşatır. Bulantıya neden olan tenin, başka bir deyişle nesnelere dünyanın olumsuzluğuyla olan bu ortaklığımın kavranmasını Sartre hastalıklı ve rahatsız edici bir his olarak betimlerken, Merleau-Ponty bu ortaklığı birleştirici bir güç olarak yorumlar.

Husserl dokunmanın çift yönlülüğüne dikkat çekerek bedenın ten haline geldiği düşüncesine giden yolu açmıştır, fakat dokunma ve dokunulma arasında bir eş zamanlılığın olduğunu düşünmesi ve aradaki denksizliği (*écart*) görememesi, onun tenin ontolojisine gitmesini engellemiştir. Merleau-Ponty teni tam da bu denksizliğin içinde yerleştirir. Çünkü dokunmadaki bu ayrılık görme için de geçerlidir. Aynadaki imge, gören ben ile görülen ben arasındaki ayrılık Merleau-Ponty için Husserl'in düşündüğünün aksine beni tamamlayan şeydir. Çünkü ben gören-görünürümdür (*GT*, 43). Gören ile görünen arasında bir denksizlik ya da mesafe bir tür boşluk değildir, görmenin doğduğu yer olarak 'ten' ile doludur (*VI*, 320). Merleau-Ponty için *leib* ve *körper* arasındaki ilişkiyi veren şey, dokunma ile dokunulmanın özdeşliği değil, tam da dokunulan ve dokunan arasında olduğu kadar gören ve görülen arasında da bulunan bu ayrılıktır. Gören olmak için görülen olmak gerekir. Ancak gören ile görülen arasında her zaman ufak bir mesafe vardır. Bu da gören ile görünürün hem farklı hem de ortak varoluşlarını ve birbirlerine muhtaçlıklarını gösterir. Eğer bedenimde hem *leib* hem *körper* olmaklığı deneyimliyorsam bunun sebebi, bu ayrılıktır. Ten, Husserl'deki gibi birleşmenin değil, ayrılığı adıdır.

Merleau-Ponty insanda yakaladığı teni tüm görünürlere genişletir. Çünkü bedenın gören olduğu söylemek, görünür olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Bedenimin görmesinde, görüşün kendisini temellendiren bir şey vardır. Bedenim, *Görünür*'ün bir parçasıdır (a.g.e., 321). Gören, görünüre ancak onun tarafından sahip olunduğu için, *ondan* olduğu, onlardan biri olduğu için sahip olabilir (a.g.e., 175). O halde gören ve görünür karşılıklıdır ve hangisi gören, hangisi görünen artık bilemeyiz. Merleau-Ponty kendinde Duyulurun bu Görünürlüğüne, bu genelliğe, Benliğimde (*Moi-meme*) doğuştan olan bu anonimliğe "ten" adını verir (a.g.e., 180-2).

1. İntersübjektivite Ve Öteki

Merleau-Ponty'nin Husserlci olduğu bir başka nokta, dünyanın varlık anlamının intersübjektiflik olduğu görüşünde karşımıza çıkar. Merleau-Ponty'ye göre dünya anonim bir görünürlük olarak hem ben hem de ötekinde yaşar, her yerden sonsuza dek yayılan tene ait olan ilksel özellik sayesinde genel bir görme (*vision*) vardır, bir tikel, aynı zamanda evrenselin bir boyutudur. Bu nedenle transandantal sübjektivite, ortaya çıkmış bir öznellik olarak bir intersübjektivitedir.

Husserl'in çifte duyum betimlemeleri de öznelliğin ancak ötekiyle birlikte ortaya çıktığına işaret eder. Kendi bedenime dokunma deneyimimde bedenimin aynı anda gerçekleşen öznelliği ve nesnelliğine dair çifte kavrayışım, kendi bedenimde hem kendiliği hem de başkalığı deneyimlediğimi gösterir. Anlaşılan odur ki, Husserl için kendime ilişkin farkındalığım, tam da kendi dışıma çıkmamı ve kendimi öteki olarak kavramamı gerektirir. Fakat Husserl'in bunu görebildiği halde dokunmanın çift yönlülüğünün dolaysızlığında ısrar etmesi şaşırtıcıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Merleau-Ponty için bu kavrayış ancak dolaylı bir biçimde mümkündür. Çünkü birbirine dokunan eller arasındaki özne ve nesne olma deneyimi Husserl'in iddia ettiği gibi aynı anda gerçekleşmez. Bu örtüşme hep eli kulağında kalmaya mahkûmdur.

Merleau-Ponty'nin ayna fenomeninin, aslında Husserl'in çok da üzerinde durmadığı bu başkalık deneyimine odaklandığını söyleyebiliriz. Ayna, dokunma yerine görmeyle öz bilincin ancak kendi dışına çıkarak oluştuğunu ifade eder. Narsizm teması, aynadaki imgenin kişinin ötekinin gözünden bakılma deneyimine yol açtığına ve kişinin ancak bu şekilde ego haline geldiğine işaret eder. O halde ben bilinci ancak görüldükten sonra tamamlanır. Gören ile görünen arasındaki ayrılık nedeniyle aynaya bakanda hem kendilik hem de başkalık deneyimi yaşanır. Ayna, narsizm teriminin kendini beğenme ve üstün görme anlamındaki gündelik kullanımının yanı sıra sadece egoya gönderimde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu egonun tam da kendi olmak için kendisinin dışına çıkma zorunluluğuna, yani başkalığına işaret eder. Görmenin tek gerçek ekstaz olmasının sebebi Merleau-Ponty için burada yatmaktadır.

Görmenin ekstatik boyutu öteki deneyimini kavramak açısından oldukça önemlidir. Bizi dünyanın tenselliğine açan ve kendimizi onunla ortaklık olarak kavramımızı sağlayan deneyim, başkalığın dünyanın teninden bana geçişiyle kendiliğin gerçekleşmesine sebep olur. Merleau-Ponty aşkınlığın bu nedenle ötekinden sonra gelmediğini, algısal inancın gösterdiği gibi zaten dünyanın aşkınlık olarak her zaman orada olduğunu ifade eder. O halde açıkça görüyoruz ki Merleau-Ponty için dünyanın nesnelliği, sadece dünyanın kalınlığıyla tensel bir ortaklığı paylaşarak kendisi olabilen başkalık deneyimine dayanır. Husserl de dünyanın varlık anlamı intersübjektivitedir derken buna işaret etmesine rağmen, yine de ötekini öteki bir ten değil, fakat öteki bir ego olarak düşündüğü için intersübjektiviteyi daha farklı düşünmüştür.

Merleau-Ponty'nin dokunma yerine görmenin çift yönlülüğüne yaptığı vurgu, sadece ben ve öteki arasında tensel bir ortaklık olduğuna değil, aynı zamanda ben ve ötekinin dünyayla aralarında ortaklık olduğuna da işaret eder. Dünyanın kendisinin

anonim bir görünürlük olarak kavranması onun sadece bana değil, ötekilere de açık olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Merleau-Ponty'nin kesişim, iç içelik ve tersine çevrilebilirlik terimleri ben, öteki ve dünya arasındaki bu ontolojik ortaklığı betimler.

Merleau-Ponty öteki tartışmasında Husserl ve Sartre'dan farklı bir konum benimser. Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da empati deneyimi içinde ben ve ötekinin kökensel bir 'eşleşme' içinde verildiklerini ifade etmişti. Eşleşme sırasında her iki ego birbirlerinin nesnel anlamını, diğerine transfer eder. Burada 'farklı' olma bilinci devreye girer. Şimdi benim ilksel alanımda benim bedenime benzer bir başka beden göze çarpar. Benimkiyle eşleşir ve benim canlı organizma anlamım ona transfer edilir. Oysa Merleau-Ponty için ötekinin varlığını temellendiren kendi bedenimle olan bu analogi değildir. Merleau-Ponty'nin çocuklar üzerinde yaptığı incelemelerin gösterdiği gibi öteki zaten bu analogiden önce oradadır ve bana en başından beri belirli bir anlamla verilir. Ötekinin varlık anlamı kendi bedenimin anonim varoluşum içinde ortaya çıktığı için, ben kendim ile öteki arasında bir benzerlik yakalamadan önce zaten ötekinin de benimle aynı dünyaya katıldığını bilirim. Davranışlarımız arasındaki benzerliklerin sebebi de zaten tam olarak budur.

Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'teki öteki açıklamasının da, Husserl'in analogik eşleşmesinin ötesine geçtiği söylenebilir. İlk olarak Sartre öteki deneyimimizin epistemik tavırdan çok duygulanımsal olduğunu, inançlardan ziyade duygular içerdiğini söyler. Utanç, korku, gurur gibi duygular ötekini erişilmez bir özne olarak tanımamın çeşitli yolları olarak, ben'in kökensel tepkileri şeklinde karşımıza çıkar. Bu duygular kendi içlerinde ötekini nesne olarak kurma motivasyonum olarak hizmet eden, benim kendi benlik kavrayışımı içerir. Ötekine dair temel hissim onu görmek değil, her şeyden önce onun tarafından görülmektir. Sartre böylece klasik öteki zihin probleminin kabul ettiği benim özne, ötekinin nesne olduğu kavrayışını tersine çevirir. Öteki, ilkede bana bakandır. Sartre yeni bir bakış açısı getirirse de, birbirlerini nesne olarak donduran öznelerin metafizik bir düşmanlığı gönderimiyle fenomenin kendisini yine gözden kaçırmıştır. Gerçekten de kendimizi kutuplaşmış özne-nesne konumlarında bulup bulmadığımız sorulabilir. Sartre'ın bu betimlemesi kişiler arası yaşamın karmaşıklığını, zenginliğini ve belirsizliğini karikatürize etmektedir (Carman, 2008: 138-9).

Merleau-Ponty için öteki deneyimi beni, onun alanındaki bir nesneye, benim ona dair algım da onu, benim alanımdaki bir nesneye indirgemez. Aslında karşılıklı olarak nesneleştirici gözlem, ilkel bir fenomen olarak anlaşılmaktan çok, sosyal etkileşimin bir

farklılaşması olarak anlaşılmalıdır. Ötekinin bakışı sadece her ikimiz de kendimizi insani olmayan bir bakış haline getirirsek, ancak beni bir nesneye çevirir. Aynı şey, benim bakışım için de geçerlidir. Başka bir deyişle eylemlerimizin anlaşılmadığını, tıpkı bir böceğinmiş gibi gözlemlendiğini hissederek ancak bu mümkündür. Bir yabancı bana bakınca olan tam da budur. Ancak bu durumda bile, birbirimize nesneleştirici bakışımız olası bir iletişimin yerini aldığı için öyle hissederiz. İletişimi reddetmek de hala bir iletişimdir. Bir köpek tarafından bakılmak beni utandırmazken, bir yabancının bakışı utandırmaktadır. Sartre'ın sözünü ettiği bu drama, kişiler arası düzende bir bozulma veya rahatsızlıktır, deneyimimiz ve kavrayışımızda çok yaygın olduğu için sıradan olan sosyal dengede hissedilen bir sapmadır. Sartre'ın ihmal ettiği fenomenolojik görev, bunu tercih edilir bir durumdan sapma olarak anlaşılır kılan sosyal dengeyi betimlemektir. Husserl ve Sartre ötekilere ilişkin deneyimimizin yönelsel istikameti, bilişsel ve duygulanımsal anlamı konusunda uyuşmazlar, her ikisi de bizi zaten özne-nesne, bilen-bilinen, gören-görünen şeklinde davranış sergilediğimizi düşündükleri paylaşılmış sosyal uzam fenomenini gizleyen teorik bir bakış açısını sorgulamadan kabul ederler (a.g.e., 140).

Sartre, Husserl'in solipsizmden kurtulamadığını iddia eder. Husserl için benim empirik egom ile ötekinin empirik egosunun dünya içinde aynı anda belirdikleri ve dünyanın varlık anlamının intersübjektivite olduğu açıktır. Sartre, Husserl'in bu yaklaşımının geleneksel öğretiler içinde bir ilerleme kaydettiğini düşünmekle beraber, bu teorinin Kant'ın teorisinden çok da farklı olmadığını iddia eder. "Çünkü ona göre Husserl, aslında empirik egodan radikal bir biçimde ayrı olan ve Kant'ın öznesine benzeyen transandantal özneyi korumaya devam etmiştir. Öteki gerçekten de benim deneyimimde rastladığım empirik kişi değil, bu kişinin zorunlulukla gönderimde bulunduğu transandantal öznedir. Bu nedenle gerçek problem, empirik özneler çokluğunun kanıtlanması değil, transandantal özneler çokluğunun kanıtlanması sorunudur ve bu özneler arasındaki ilişki, deneyimin ötesinde çözüme kavuşturulmalıdır. Kendimden yola çıkarak ulaşacağım öteki, benim tanıdığım ötekidir, ancak kendini tanıyan olarak ötekine ulaşmak imkânsızdır. Eğer böyle bir tanıma mümkün olsaydı ben ve öteki içsel olarak özdeş olmak zorunda kalırdı. Sartre için Husserl, ötekinin varlığının kendi gerçekliği içinde onun kendi hakkındaki bilgisi ile ölçüldüğünü görmekte yetersiz kalmıştır (ÉN, 272-3).

Ben ve öteki arasındaki bu ilişkiye benzer bir şekilde *Anlam ve Anlamsız*'da Merleau-Ponty de Beauvoir'ın *Konuk Kız (L'Invitée)* adlı romanından alıntı yaparak dikkat çeker. Gerçekten de ben'in kim olduğunu söylemek mümkün müdür? Ben,

kendisinin kendi hakkında düşündüğü kişi midir, yoksa ötekinin onun olduğunu düşündüğü kişi midir? Eylemlerimizin anlamı bizim amaçladığımız şeyler, yani yönelimlerimiz midir, yoksa ötekiler üzerinde bıraktıkları etkiler midir? Romandaki Xavier karakteri, başka bir deyişle *öteki* var oldukça, François yani ben, onun düşündüğü kişi olmak zorundadır. Xavier romanın sonunda öldüğünde, onun François imgesi de ölür (SN, 37-48). O halde öteki var oldukça saf bir kendiliğin var olamayacağını; ben'in, onun düşündüğü kişi olmaktan asla kaçamayacağını, Sartre'ın da ifade ettiği gibi onun benim hakkımdaki düşüncelerini kendime mal etmeye ve kendimi onun gözünden görerek var etmeye devam edeceğim açıktır. Aynısı öteki için de geçerlidir. Ben var oldukça öteki de kendini benim onun hakkındaki bilgime göre var etmekten kaçamayacaktır. O halde kendilik deneyiminin, başkalık deneyiminden mutlak bir biçimde bağımsız olduğunu iddia etmek çok da mümkün görünmemektedir.

Sartre transandantal özne varsayımını gereksiz ve hatta zararlı bulduğunu ifade eder (ÉN, 274). Fakat bu varsayımın terk edilmesi de sorunu çözmeye yetmeyecektir. Yapılması gereken şey, kendi varlığım ile ötekinin varlığı arasında bir bilgi ilişkisinden daha fazlasını kurmaktır. Ancak görülen odur ki Sartre için Husserl'in kurabildiği yegâne ilişki tam da bir bilgi ilişkisi olmuştur.

Merleau-Ponty'nin algısal alan betimlemeleri öteki için de geçerlidir. Algısal alandaki nesnelere, kendinde varlıklar değil, onları algılayan özne için anlamlı bir bütündür. Algısal alanımdaki öteki için de aynı durum söz konusudur. Ötekini *kendinde* varlık olarak düşünmenin mümkün olmaması kadar, *kendi-için* olarak düşünmek de onu algılayan benden ayrı bir kendinde olarak ele almanın başka bir yoludur. Öteki, onu algılayan benim için anlamlı bir bütündür. Burada bir kez daha Merleau-Ponty'nin felsefesindeki *Gestalt* etkisi ön plandadır. Öteki zaten henüz bilinç ben ve öteki olarak kutuplaşmadan önce benim için bir anlama sahiptir. Çünkü bedenselliğimiz nedeniyle ortak bir ontolojik anonimliği paylaşırız.

Bilinci empirik bir öznellik olarak kavramak, onu belirli doğal varlıkların sahip olduğu *kendi-için* varoluşun bir özelliğine indirgemek ve buna uygun olarak da algıyı gerçek bir ilişki olarak belirlemek, ötekinin algısının indirgenemezliği ve dolaysızlığının açıklanamamasına neden olur. Aslında ötekini tanımlayan şey, onun bana olan gönderimi, bir bilince verdiği anlamla ortaya çıkmasıdır. O halde ötekinin başkalığı, öncelikle realist anlamda anlaşılacak dünyayla karşılaştırılınca farkına işaret eder. Öteki, tüm duyulur içeriği aşar, *kendinde*'den kaçır ve bir öznelliğe açılır. Merleau-Ponty ötekini de algı nesnesi gibi form kavramıyla, yani bölünemez bir birlik, parçalarının toplamına indirgenemez bir bütünlük olarak kavrar (Barbaras, 2004: 21).

Merleau-Ponty, *kendinde* ve *kendi-için* düalizmiyle sınırlı kalmasına rağmen ötekinin aşkınlığının tanınması konusunda Sartre'a Husserl'den daha yakındır. Sartre ötekinin aşkınlığının kökenselliğini yeniden kavramaya çalışır. Oysa Merleau-Ponty'ye göre Husserl egolojik bir çerçevede kaldığı için ötekinin kurucu aşkınlığını açıklamada başarısızdır. Yine de Sartre, bakış teorisiyle betimlemeye çalıştığı ötekinin aşkınlığına saygı duymaktansa, onu reddetmekten kaçınmamıştır. Dünya deneyimi düzleminde Merleau-Ponty, Husserl ve Sartre arasında bir yol çizmeyi amaçlar. Sartre'da öteki deneyimi, bir karşılaşma deneyimidir. Sartre ötekinin nasıl olanaklı olduğu bilgisini sormak yerine, sadece bu karşılaşmanın anlamını netleştirmekle yetinir. Sartre için tıpkı Kartezyen *cogito*'nun kendi bilincimin varlığını doğrudan vermesi gibi, ötekiyle ilişkili bir *cogito*'yu, ötekinin varlığını bana doğrudan veren bir bilinci varsaymak zorunludur. Sartre bilinç bakışını terk etmemiştir. Öteki, bana asla kendisine verildiği gibi verilmez. Öyle olduğunu kanıtlasaydık çok ileri gitmiş olurduk, çünkü onun egosunun benimkiyle kaynaşması, başkalığının kaybolmasına neden olurdu. Ötekiyle benim aramdaki fark gerçekten de aşılmazdır. Fakat benim bilincime gönderimde bulunan öteki, ötekiyle ilişkimin bilgi düzleminde olduğunu göstermez. Seçim, ötekinin başkalığını kaybedecek ve onu nesne statüsüne indirgeyecek bilinçlerimizin uygunluğu arasında değildir. Sadece bilgi ve bilinci özdeşleştirirsek, ötekini nesne seviyesinde keşfederiz. Öteki eğer bilincime gönderimde bulunuyorsa, tam da varlığı içinde bilincimi ilgilendiriyordur. Bilincim, ötekini, bilgiye öncel varlığının bir boyutu olarak kavramak zorundadır. Descartes'ı *cogito*'nun içkinliğinin tam kalbinde ilahi aşkınlığı aydınlığa çıkarmaya götüren sonsuz idesi gibi, yaşanan bilincin kalbinde onu ötekinin dışsallığına doğru çeken bir boyut keşfetmek gerekir. Bilincin ötekiyle ilişkisi, bilgi ilişkisi değil, varlık ilişkisi olduğu için, yaşanmış içkinliği, tüm aşkınlığın olumsuzlanmasına neden olmaz. O halde, bilinç kendi altında, ötekine inanma sebepleri değil, ben olmayan ötekinin kendisine inanma nedenleri bulmak zorundadır: Kendi içselliklerinden başlayarak ikisi de, tam da bu içselliğin koşullandıran aşkınlık olarak ötekinin varlığını keşfetmek zorundadır. Ötekinin varoluşunu anlamak o halde, dışsal olumsuzlamadan, içsel olumsuzlamayı ayırmayı gerektirir. Öteki, ben değildir, ama benden hiçlikle, geçilemez bir mesafeye ayrılmış bir töz gibi kendinde kaldığı anlamına da gelmez (Carman, 2008: 127-8)

Ötekini tanımlayan bu olumsuzlama, Varlığın içinde bir konumun tersine çevrilmesi değildir, benim olumsuzlanmamdır, ki o her zaman benim bilincimin bir boyutu olarak bana bağlıdır. O halde öteki, deneyimin olumsuzlanması değil, olumsuzlama deneyimimdir. Ötekini deneyimleme koşulları, bilinç kavramının ima ettiği

şey tarafından verilir. Öteki, öteki bir öznedir, özneyi tanımlayan şey, bir dünya karşısında konumlanması, nesnelere sahip olmasıdır. Bu nedenle, öteki benim karşımda olamaz. Öteki deneyimimim, öteki bir öznenin deneyimlenmesi olduğu kadar, sadece benim onun için nesne-varlık formunda olmamla üretilir: Öteki deneyimi, bakış deneyimidir. Sadece bakılmış olma hissiyle anlam kazanır. Carman'a göre "Sartre'ın yaklaşımı en nihayetinde, öteki ve ben ayırımına vardırılmamasıyla değil, aksine benden ötekine geçişi sağlamak için onu radikalleştirmesiyle sonuçlanır" (128).

Sartre ötekini utanç duygusu üzerinden açıklar. Utanma, ötekinin önünde kendimden utanmadır. Bu şekilde ötekinin gözünden neysem o halimle, kendimden ötekine doğru kaçan bir şekilde kendime görünürüm. Utanç, pre-refleksif bilinçte olduğum benin yükselmesidir, sadece utanç içinde kendimi tanıyabilirim. Ötekinin özneliliğinin aşılması hiçliği tarafından yine de ondan koparılırım. Utanç, bilincim ve onun nesne olarak varlığının özdeşliğini, başka bir deyişle öteki olmasını kanıtlar. En nihayetinde Sartre'ın çözümü, Husserl'in gösterdiği öteki deneyiminin boyutlarından birine dikkat çeker. Ötekini algılamak, sadece dünya içindeki bir özneyi deneyimlemek değil, fakat aynı zamanda onun için bir nesne olmak, nesnel aşkınlığa katılmaktır. Sartre bu nesneleştirmeyi bir alter egonun aktüel kavranışına bağlamak yerine, ötekiyle ilişkiyi, bu nesneleştirme deneyimiyle betimler. Sartre'a göre, daha ileri gidilemez. Sadece benim bakılmış olma deneyimim, ötekiyle bir ilişki kurar. Öteki asla bizzat (*in person*) görünmez, ancak bu olumsuzlama belirli bir deneyimin nesnesi haline gelir; öteki erişilemezdir, fakat bu yokluğun olumlanması solipsizme götürmez, çünkü olumsuzlama ötekinin *kendi-için*'ine karşı bir tepkidir. Bu nedenle ötekiyle ilişki benim *öteki-için* varlığımın deneyimiyle karışır. Bilinç ötekiyle bizzat kişi olarak ilgilenmez, sadece kendisiyle ilgilenir; bu, özne-ötekinin aşkınlığıyla uyumludur. Ve yine de, bilinç kendisini, ötekine doğru çeken ortaya çıkmamış bir ben olarak deneyimler. Bilincin ötekinin aşkınlığını gölgelemeden ötekine açık olma becerisi, Sartre için onun hiçlik olarak karakterize edilmesinden ileri gelir (a.g.e., 129).

Merleau-Ponty açısından bakarsak Sartre'ın anlamamız gereken şeye aynı anda hem en yakın olduğunu hem de en uzak kaldığını söyleyebiliriz. En yakındır, çünkü öteki deneyimimin kanıtladığı ötekinin yokluğunu bize gösterir. Fakat en uzaktır, çünkü bu yokluğu, dogmatik bir biçimde sabitler ve bunun sonucunda da gerçek statüsünü gözden geçirir. Öteki deneyimimim oldukça, bu yokluk radikal olamaz, başka bir deyişle benim nesneleştirme deneyimime özdeş hale gelemez. Deneyim, her türlü özcü perspektifi sorgulayan bir şey olarak gerçeklik içinde ortaya çıkmasına rağmen bir kez daha mantıksal ilişki zemini üzerinden kurulmuştur. Aslında, öteki hakkında

entelektüalizmin başarısızlığı, ötekinin öz düzleminde kavranmasıdır. Çünkü öteki, bana özdeşliğiyle betimlenmiştir. Öteki sadece öteki bir ben, “ego” özünün bir başka örneği değildir, öteki *olan* bir bendir. Ötekinin gerçek başkalığı, egonun bir benzeri, bende kurulan bir anlam birliği olarak düşünüldükçe kaçırılmaya mahkûmdur. Egoyu ve ötekini tanımlayan şey, özünün sadece kendi farklılığı olarak var olmasıdır. Sartre, ötekini her türlü özden, her anlamdan kurtardığı için bunları görmemizi sağlamıştır, ancak bunu sadece, ötekini olumsuzlama ya da yokluk olarak karakterize ederek ortadan kaldırarak yapabilmıştır. Ötekinin aşkınlığı tam tanındığı an reddedilmiştir. Ötekini, radikal yokluk formu içinde dondurarak, onu hala öz perspektifinden düşünmüş oluruz. Ötekini erişilemez kabul ederek ve ötekinin aşkınlığı kavramını çıkış noktası olarak alarak, Sartre bu aşkınlık deneyimini sorgulamak yerine, ötekine verdiği iddia ettiği aşkınlığı ortadan kaldırmış olur (a.g.e., 131).

Ötekinin bilgiden, sezgisel bir verilmişlikten doğmadığı doğrudur, ancak Merleau-Ponty için ötekinin tam da yokluğu bir deneyime karşılık gelmek zorundadır. İzole edilmiş bir *kendi-için*'den ya da onun utanç içinde olumsuzlanmasından -ki bu ilkiyle aynı şeyi dile getirir- başlanmamalıdır. Aksine tam da bu yokluğun sorgulanmasından başlanması gerekir, daha doğrusu, öteki bilincin olumladığı aşkınlık deneyimine uyan fenomenden yola çıkmak lazımdır. Ötekinin varlığı bundan böyle epistemik değil, ontolojik bir ilişkiye bağlanabilir. Bilgiden başlamak, onun başkalığını reddetmektir. Utanç olarak anlaşılan öteki deneyimi, artık öteki deneyimi değil, benim sınırlılığımın, bir topluma aidiyetimin ortaya çıkmasıdır: İlişki, hiçlik olarak benimle, insan olarak ben arasında kalır, ötekilerle ilgilenmiş olmam, en iyi ihtimalle nötr bir ben-olmayanla, kendi bilincimin yayılmış bir olumsuzlamasıyla ilgilenmiş olurum. Ötekinin tüm varlık anlamını kuran benim utancım değildir, ötekinin varlığı, benim utancımın gerçekliğidir (a.g.e., 133-5).

Merleau-Ponty ötekini sadece karşıdan algılamadığıma, onun asla benim önümde görünmediğine dikkat çeker. Aynı şey benim için de geçerlidir. Ben de onun önünde bir nesne gibi bulunmadığım için benim onu nesneye indirgemem mümkün değildir. Öteki karşıma geçip bana bakmaktan ziyade beni sarar. Bu nedenle Merleau-Ponty için öteki ve benim aramda Sartre'ın bakış fenomeninin gönderimde bulunduğu karşılıklı yüz yüzelik ilişkisi asla yoktur. Aksine ben ve öteki aynı dünyanın ortak teni olarak iç içe geçmiş halde bulunuruz. Bu nedenle Sartre'ın ifade ettiği çatışma fikri Merleau-Ponty için savunulamazdır. Çünkü eğer bir çatışma varsa bile, bu her şeyden önce bir iletişimi varsayar. Merleau-Ponty'ye göre ötekiyle ilişkiye temelde dünyayla ilişki aracılığıyla için çatışmanın uzlaşma ile sona erme olanağı daha fazladır. Çünkü

ayna fenomeninin işaret ettiği gibi özne öncelikle dünyaya açık olan bir varlıktır. Sartre da bu açıklığı görebilmiş olmasına rağmen onu utanç ve çatışma duygusu içinde yitirmiştir.

Merleau-Ponty, Husserl ve Sartre'ın işaret ettikleri, ancak başaramadıkları yolu izleyerek öteki problemini bilinçlerden hareketle değil, bedensellikten hareketle çözmek istemiştir. Bedenselliğin tene doğru geliştirilmesi, probleme ben-öteki farkından başlayamayacağımıza işaret eder. Böylece Merleau-Ponty öteki problemini ten kavramıyla birlikte farklı bir düzleme oturtur. Öteki ve benim dünyanın görünürlüğüne anonim bir varoluşla katıldığımız düşüncesi Merleau-Ponty'yi Husserl ve Sartre'ın ötesine taşır. Ten kavramı, ego ve alter egonun aynı seviyede kavranmasını sağlar. Husserl ve Sartre'ın öteki betimlemeleri, paylaştığımız tenselliğin kişisel olmayan anonim yapısının dünya içinde olmamıza etkisini gözden geçirir. Paylaşılan bu temel üzerinde ötekilerle *birlikte* var oluruz.

Merleau-Ponty *İşaretler*'in "Filozof ve Gölgesi" başlıklı bölümünde Husserl'in öteki betimlemelerini özetler ve eksiklerini tespit eder. Husserl'de şeyler ancak ötekiler de onları gördüğünde kurulmuş olur. Yani *kendinde* varlık ancak ötekinin kurulmasından sonra görünür hale gelir. Fakat bizi hala *kendinde*'den ayıran kurucu adımlar bedenimin açığa vurulmasıyla aynı türdedir. Ötekilerin zaten benim bedenimin görünür kıldığı bir evrenseli kullandıklarını görürüz. Sağ elimin, sol elimin aktif dokunma duyusunun gelişile mevcut oluşu gibi, ötekine sadece bakmam veya elini sıkmam da aynı şekilde ötekinin bedeninin benim karşımda canlanmasını sağlar. Bedenimin algılayan bir şey olması, uyarılması anlamına gelir (*reizbar*) böylece kendimi, öteki insanların canlı olduğunu anlamaya hazırlarım. Burada yansıtma, içe yansıtma, analogi veya kıyaslama yoktur. Ötekinin oradaki varlığının kanıtı, elimi uzatıp elini sıktağında, onun elinin benim sol elimin yerine geçmesidir, o tarz bir refleksiyonla onun bedenine benim bedenim eklenir. İki elim birlikte var olur, çünkü tek bir bedenin elleridir. Öteki, bu birlikte varoluşun genişletilmesidir. Benim ve onun bedeni tek bir bedenselliğin iki organı gibi olur. Karşılıklı bir bedensellik gerçekleşir. Husserl için ötekinin deneyiminin ilk olarak duyusal olması önemli bir noktadır (*Sig.*, 274).

Benzer bir şekilde Sartre'ın pre-refleksif *cogito*'su da dünyayla ilksel temasın öteki düzleminde olduğunu ortaya koyar. Ayağı takılıp düşen bir dostumun yardımına koşarken koşan benim değil, yardıma muhtaç olan ötekinin bilincine sahibimdir. Ancak burada Sartre ile Husserl arasında bir başka fark ortaya çıkar. Sartre'ın bu betimlemesi öteki deneyiminin ilk olarak duyuma dayanmadığını gösterir. Burada kendime dair,

başka bir deyişle koşmakta olan bacaklarıma dair duyumum yoktur. Duyum, ilk ontolojik düzeyde değil, ikinci ontolojik düzeyde ortaya çıkar. Oysa Husserl tam da duyumdan yola çıkarak ötekine ulaşır.

Merleau-Ponty, Husserl'in bu duyusal deneyimden sonra farklı bir duyarlılık (*Empfindbarkeit*) deneyimlemeye başladığımız düşüncesini eleştirir. Husserl'e göre farklı bir insanın ve düşüncenin kavranışı daha sonra gerçekleşir. Oradaki insan da algıları temelinde görür, duyar, yargıda bulunur ve değerlendirir. Oradaki insanda bir düşünüyorum'un olması, beden ve bedensel olaylara dayanan ve Doğayla nedensel ve tözel ilişkilerle belirlenen doğal bir olgudur (*Id. II*, 181). Bedenlerin birlikte varoluşlarını zihinlere nasıl genişlettiğim sorulabilir. Genişletsem bile bu, kendi üzerime refleksiyonla gerçekleşmez, duyarlılığın ve duyusal alanın zihni ya da bilinci varsaydığını kendime dönerek bilemem. Öncelikle bu itiraz, ötekinin zihninin de kendi zihnimle aynı anlamda bir zihin olduğunu varsayar ve buradaki problemin, öteki zihni kurmak olduğunu kabul eder, oysaki kuran henüz sadece canlı bir tendir. Her şeyden önce bu itiraz Husserl'in söylemek istediği şeyi gözden geçirir; burada bir zihnin bir zihni kurması değil, bir insanın bir insanı kurması söz konusudur. Görünen bedenin konuşmasının etkisiyle, empati bedenden zihne transfer edilir. Farklı bir beden, ilk yönelimsel sınırı ihlal etme (*encroachment*) ile bana görüldüğünde, benim kendi vücut bulmuş varlığımda benim için olanaklı olan her şeyin kendisi için de olanaklı olduğu bütünlüklü bir insan bana verilir. Asla tam olarak ötekinin düşüncesini bilemem. Düşündüğünü düşünebilirim, ama yine de bu benim kendi düşündüğüm olacaktır, onda içe yansıtmayla ben ne koyduysam onu bulurum. Diğer taraftan, orada duran kişinin gördüğünü, benim dünyamın, onun dünyası olduğunu bilirim, çünkü 'ben de onun görüşüne veriliyorum, onun gördüğünü görüyorum' dediğimde burada iki önermenin birbirine bağlanması gibi bir durum söz konusu değildir (onun düşündüğünü düşünüyorum'da olduğu gibi), fakat asıl görme (*principale*) ve yan (*subordonnée*) görmenin karşılıklı odaklanması vardır. Benim açımdan algıların ve hareketlerin canlılığına dayalı, düşüncem de dâhil onun üzerine inşa edebileceğim her şey, benim dünya içindeki varlığımın kipleşmesi olarak bir anda ötekine geçer. Orada bir insan var derim, o bir model değildir, bu tıpkı "masanın bir boyutu ya da görünüşü oradadır" yerine "masa orada" demem gibidir. Eğer ben bir insan olmasaydım, onu insan olarak kabul edemeyeceğim doğrudur. Kendim düşünmeseydim, onu *cogito* olarak da anlayamazdım (*Sig.*, 275-6).

Ancak Merleau-Ponty tüm bunların ötekini açıklamakta yetersiz olduğunu belirtir. Husserl'in tüm bu betimlemeleri önemli bir şeye işaret etse de, ötekini kurmaya yetmez. İçe yansıtma, açıklamak istediği şeyi zaten varsayar. Eğer öteki benim için var

olacaksa bunu düşünce düzeninin altında bir düzenden başlayarak yapmalıdır. Bu düzeyde onun varlığı benim için mümkün olabilir. Çünkü benim dünyaya aktüel olarak algısal açılmam, sahiplikten çok sahip olmamaktır, varlığı tekeline almaz ve bir bilinç savaşı kurmaz. Algılanan dünyam ve karşımdaki yarı-açık şeyler kalınlıklarında tek bir öznenen fazlasını hak edecek bir şeye sahiptir. Bu dünya içinde bir davranış ortaya çıktığında zaten beni aşar, hepsini kuşatan ilksel varlığın boyutlarından sadece biridir. Solipsist perspektiften öteki mümkün değildir, çünkü duyulur şey açıktır. Benim şeylerime başka bir bakış ve davranış sahip olduğunda öteki aktüel hale gelir. Bu şekilde benim dünyama farklı bir bedenselliğin eklenmesinin kendisi, içe yansıtma olmadan gerçekleşir. Çünkü benim duyulur var olanlarım bedensel dokuları, konfigürasyon ve boyutlarıyla şeylerin bedene sunulmaları mucizesini gerçekleştirirler. Böylece benim bedenselliğimi varlığın bir kanıtı haline getirirler. İnsan, düşüncenin yaratamayacağı öteki egoyu yaratabilir, çünkü insan kendisinin dışında dünya içindedir ve bir ekstaz, bir başka ekstazla uyumludur. Bu olanak, algıda beden ve kaba varlığın bağı (*vinculum*) olarak gerçekleşir. Empatinin tüm bilmecesi, duyusal ifadede yatar ve orada çözülür, çünkü empati bir algıdır. Ötekini varsayan algılayan öznedir, ötekinin bedeni algılanmış bir şeydir ve ötekinin algılayan bir özne olduğu varsayılır. Bu, birlikte algılama meselesinden başka bir şey değildir. Sağ elin sol ele dokunurken hissedilmesi gibi, ben oradaki ötekini, görüyor olarak görürüm (a.g.e., 277-8).

Sartre bakışla ötekinin aşkınlığını deneyimlediğimizi ifade eder. Oysa Merleau-Ponty'nin görme deneyimi bu aşkınlığın öncelikle kendi içkinliğim içinde keşfedilmesini içerir. Narsizm düşüncesi kendi içindeki dışsallığın farkına varılmasıdır, beni ötekine bağlayacak olan da bu başkalığın tam da kendimde deneyimlenmesidir. Fakat Sartre'da başkalık deneyimi gerçekten ötekinin sahneye çıkmasını gerektirir. Husserl de Merleau-Ponty gibi bu başkalık deneyiminin öncelikle kendi bedenimde yaşandığına dikkat çekmiştir. Husserl için birbirine dokunurken deneyimlenen iki el deneyiminden öteki deneyimine empatiyle bir tür sıçrama gerçekleştirilir. Husserl ve Merleau-Ponty aşkınlığın öncelikle kendi bedenimde deneyimlendiği noktada benzerlik gösterirler. Sartre'ın betimlemesinde ise bedenselliğin, daha doğru ifade edersek öz-bedenin (*corps propre*) Husserl ve Merleau-Ponty'de olduğu kadar ön planda olmadığını hissederiz. Çünkü Sartre'ın bakış deneyimi öz-beden deneyiminden çok, kişinin *öteki-için* bedeninin deneyimlenmesidir. Utanılan beden öz-beden değil, öteki karşısında yaşanan bedendir.

Sartre ilk ontolojik düzeyin *kendi-için* beden olduğunu ifade ettiği halde, *kendi-için* beden, *öteki-için* beden ortaya çıktıktan sonra anlamlı hale gelmesi şaşırtıcıdır.

Sartre'in da sıkça ifade ettiği gibi *kendi-için* beden ile *öteki-için* beden ise farklı ontolojik düzeylere aittirler. *Öteki-için* beden nesneyken, *kendi-için* beden ya da Merleau-Ponty'nin terminolojisiyle *öz-beden* özne olan bedendir. Bu nedenle Sartre'in görölme deneyimi, Merleau-Ponty'nin görme ve görölür olma deneyiminin birleştirdiği özne ve nesne bedeni daha en başından ayrı olarak ele alır. Görmenin işaret ettiği anonim varoluş, ötekinin varlığını ve intersübjektiviteyi bedensel davranışların zemininde mümkün kılar. Sartre'in üç ontolojik düzey arasında gidip gelen betimlemeleri birbiriyle çelişkili görünmektedir. Özellikle de *öteki-için* beden, *kendi-için* bedenden ve *öteki-için-kendi-için* beden düzeyinden hangi noktalarda ayrıldığı net değildir. Elbette ötekinin bakış açısı bedenimi *kendi-için* olarak var etmemde değişikliğe neden olacaktır, ancak yine de bu şekilde var ettiğim beden asla öteki tarafından bilinen beden olup olmadığını bilemeyeceğim için üçüncü düzeyde bile bedenim, *kendi-için* olarak kalmak zorundadır. Bedenimin *öteki-içinliği* hem utancımın kaynağıdır hem de onun nasıl bir şey olduğu bana tam olarak açık değildir. Bu nedenle Sartre beden hem nesne hem de özne oluşunu açıklamakta yetersiz kalmış ve *öteki-için* beden ayrımıyla gidermek istediği düalizmi daha da derinleştirmiştir. Merleau-Ponty *kendi-için* bedenim ile *öteki-için* bedenimin Sartre'daki gibi iki farklı gerçeklik düzeyi olarak ele alınması fikrine karşı, beden her iki var olma biçiminin de bir ve aynı dünya içindeki aynı bedende gerçekleştiğini ifade eder. Mesele zaten bu iki varoluş tarzının nasıl bir arada olduğunu göstermekten başka bir şey değildir. Oysa Sartre'in böyle bir çabası yoktur.

D. HUSSERL VE SARTRE'IN DÜALİZMİ

Bu bölüme kadar Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty felsefelerinin bedenle bağlantılı çeşitli konuları arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmeye çalıştık. Buraya kadar anlatılanlar bizi Merleau-Ponty'nin beden söz konusu olduğunda, Husserl ve Sartre'dan daha farklı bir konumda yer aldığını iddia etme noktasına getirmiştir.

Merleau-Ponty için beden konusunda kuşkusuz Husserl oldukça önemli bir figürdür. Merleau-Ponty'nin beden analizi son noktaya kadar Husserl ile büyük benzerlik içindedir. Fakat bunun yanı sıra Merleau-Ponty, Husserl'in en nihayetinde düalist bir çerçevede kaldığını düşünür. Husserl *Ideen I*'de "bilincin, saflığı söz konusu olduğunda varlığın kendi kendine yeten bağlamı ve mutlak varlık olduğunu, ona hiçbir şeyin nüfuz edemediğini ve hiçbir şeyin ondan kaçamadığını ifade eder" (93). Merleau-Ponty ise algısal bilinç kavramıyla bilincin saf ve mutlak anlamda kurucu olmadığına işaret eder. "Tüm bilinç bir ölçüde algısal bilinçtir" (PP, 452). Yine de Husserl'in *Ideen*

I'deki idealist konumunu *Ideen II*'de görmek zordur. Husserl bu çalışmasında artık öznelliği dünyadan ayırmak istemez gibi görünür. Husserl'in buradaki beden analizi de net bir biçimde düalist bir kavrayışı yıkmak ister. Husserl'in açıkça ifade ettiği gibi "ikinci bir gerçeklik türü olarak maddi doğanın karşısına koymamız gereken şey, 'ruh' değil; Beden ve ruhun somut birliğidir, yani insan veya canlı öznedir" (146). Yine de Merleau-Ponty, Husserl'in *Ideen II*'deki refleksiyonunun bizi doğrudan nesneden öznel götüremediğini, saydam bir çevreye sokamadığını, daha ziyade bu ikisi arasındaki ayrımın problematik hale geldiği üçüncü bir boyut ortaya koymakla yetindiğini iddia eder (*Sig.*, 264). Şimdi gerçekten böyle olup olmadığına bakabiliriz.

Aslında Husserl'in fenomenolojisiindeki düalizm ruhu, yönelimsellik teorisinin katı bir kategorik ayırım olarak varsaydığı bilinç ve gerçeklik ayırımına dayanmasından kaynaklanır. Fenomenolojik *epokhe* ya da transandantal redüksiyon, bilince içkin içerikler üzerine refleksiyon yapmak için bilince aşkın tüm nesnelerin paranteze alınmasından oluşur. Bu içerikler aşkın şeylere dair farkındalığımızın yöneltmesinden sorumludur. Redüksiyona transandantal denmesinin sebebi, bilince aşkın şeylerin dışlanması değil, bilincin yapabildiği refleksif bakış açısından kaynaklanır. Husserlci anlamda bir nesne eğer perspektifsel olarak, yani tek bir anda nesnenin tek bir boyutu doğrudan bize görünecek şekilde veriliyorsa "aşkın"dır. Nesne eğer bilince tek bir defada saydam bir şekilde veriliyorsa "içkindir", burada perspektifsel bir boyut yoktur. Fiziksel bedenler ve dünyevi olgu durumları, formel ontolojinin ve matematiğin soyut varlıkları da bu anlamda aşkındır. Bilinç içerikleri ise aksine içkindir, onlara dolaysız olarak sahibizdir, kendi düşüncelerimize ve deneyimlerimize saydam bir erişimimiz vardır. Burada karşımıza deneyim olarak varlık ile şey olarak varlık arasında öznel bir fark çıkar (*Id. I*, 76). Husserl bilinç ve gerçeklik arasında varlık tarzı farkı olduğunu söyler (a.g.e., 77). Bu anlamda bütün bir doğa dünyası bilinç alanından, deneyim varlığı alanından ayrılabilir (a.g.e., 87). Bilinç ve gerçeklik arasında anlam boşluğu yarığı vardır (a.g.e., 93). Bilinç ve gerçeklik arasında bu anlam boşluğuna dayanan kavramsal düalizm, Husserl'in bedeni algısal deneyimde yönelimsel fenomenlerin kökensel yeri olarak görmesini engellemiştir. Daha ziyade, Husserl bedenimizle sezgisel özdeşleşmemizi, kendimizi saf bir biçimde öznel duyumlara sahip transandantal egolar olarak anladığımız yönelimselliğin daha ilkel bir formuna dayanan bir başarı olarak görmüştür. Tüm duyumsama ruhuma (*Seele*), dayanır, her şey maddi şeye genişletilir (*Id. II*, 150). Merleau-Ponty ise aksine zihin-beden probleminden kurtulmak için beden, bilincin ve gerçekliğin aynı kavramsal düzlemde anlaşılması gerektiğini vurgular.

Burada karşımıza Merleau-Ponty ve Husserl arasında ciddi bir fark çıkar. Husserl bedeni düalist bir çerçeveden kurtarmak istese de, *Ideen III*'te bedensel maddenin, ruhun gerçekliğine değil, aksine ruhun gerçekliğinin, bedensel maddeye dayandığını ifade eder. Maddî dünya, nesnel dünyanın içinde, bizim Doğa adını verdiğimiz şeye tekabül eder. Bu, başka bir gerçekliğin desteğine ihtiyacı olmayan, kendine yeten, tikel bir dünyadır. Aksine zihinsel gerçeklikler ve gerçek bir zihinsel dünya kelimenin ilk anlamında maddî doğanın varlığına bağlıdır (117). Yine de Husserl, bedeninin dokunma duyularının taşıyıcısı oluşuna yaptığı vurguyla en nihayetinde bedeni "maddî dünyanın geri kalanıyla öznel alanın arasına eklenmiş bir şey" olarak betimlemek zorunda kalmıştır (*Id. II*, 161). İşte burada Husserl ile Merleau-Ponty arasında çok ciddi bir fark ortaya çıkar ve bu betimleme Husserl'in beden konusuna getirdiği tüm yenilikleri alıp götürür. Oysa Merleau-Ponty için kendi bedenimize ilişkin deneyimimiz, şey ve bilinç ayrımlarının dışında daha muğlâk üçüncü bir tür var olma biçimi olduğunu gösterir. Bedenin birliği her zaman muğlâktır ve sadece ima edilir. Beden her zaman çok anlamlıdır. Çünkü beden her zaman olduğu şeyden farklıdır, onu bilmemin tek yolu onu yaşamak ve kendimi onun içinde kaybetmektir. Ben, bedenimim, yine de bedenim doğal bir özne gibi bütün varlığımın kesin olmayan bir iskeletidir (*PP*, 240). Benzer bir şekilde Sartre da bedeninin bilgi konusu edilemeyeceğine ve yaşamsal boyutuna vurgu yapmıştır. "Beden bilinen değil, yaşanandır" (*ÊN*, 426). Yine de bu ifade Sartre'ı da bedeni, *kendinde* ve *kendi-için* arasında gidip gelen bir konuma hapsedmekten kurtaramayacaktır.

Merleau-Ponty için beden Husserl'de olduğu gibi sadece duyuların taşıyıcısı olarak düşünülmemeyeceği gibi, öznel ve nesnel dünya arasına eklenmiş de değildir. Bedeni iki varlık tarzı arasına sıkışmışlığından kurtarmak için Merleau-Ponty ten kavramını geliştirmiştir. Ten, ne zihin ne de bedendir, ne de ikisinin birleşmesinden oluşur. Ten canlılığa işaret eder, hem insanın hem de dünyanın canlı ortaklığının ontolojik zemini olarak karşımıza çıkar.

Merleau-Ponty'nin, algısal bilinçle ilişkisinde düşünerek bedeninin anonimliğini vurgulaması, bedeni Husserl'in maddî dünya ile öznellik arasına sıkışmışlığından kurtarmak için yapılmış bir hamledir. Aynı hamle bedeni Sartre'ı *kendi-için* ve *kendinde* ayrımlarından da kurtarmak ister. "Duyum, hep bir yeniden kurma olduğu için, bende her zaman önceden kurulmuş duyuların bir tortusu vardır. *Kendinde* ve *kendi-için* ikileminden sakınmak, algısal bilinci nesnesiyle doldurmak ve onu entelektüel bilinçten ayırmak için Merleau-Ponty her algının bir genellik atmosferinde yer aldığını ve bize anonim olarak verildiğini ifade eder. Gökyüzünün mavisini gördüğümü söylemem ile bir

kitabı okuyup anladığımı ya da kendimi matematiğe adadığımı söylemem arasında algının bu anonimliğinin farkı vardır. Tıpkı kendi doğumum ve ölümümün gerçek öznesi olduğumdan emin olamadığım gibi, duyularımın gerçek öznesi olduğumdan da emin olamam. Algım bana tam olarak kendi deneyimim gibi gelmez. Tıpkı kendimi zaten doğmuş ve henüz hayatta olarak deneyimlemem, doğumumu ve ölümü kişi öncesi bir ufuk olarak anlamam gibi, her duyumumu da bana öncel bir kökene gönderimiyle kavrarım. Duyum, kendisinden önce olan ve kendisinden daha uzun ömürlü olan anonim bir duyarlılıktan (*sensibilité*) doğar. Tıpkı kendi doğumum ve ölümümün anonim bir doğma ve ölümlüğe ait olması gibi bu anonim duyarlılığa aittir. Duyum aracılığıyla kişisel yaşamımın ve eylemlerimin kıyısında gözlerimin, ellerimin, kulaklarımın ortaya çıktığı verili bir bilinç yaşamını kurarım. Bir duyumu deneyimlediğimde sorumlu olduğum kendi varlığımı değil, sanki dünya içinde olan ikinci bir beni hissederim. Duyumum ile aramda, deneyimimin kendisine açık olmasını engelleyen kökensel ve ilksel bir edinimin kalınlığı (*épaisseur*) vardır. Duyumu, genel bir varoluş kipi, zaten fizik dünyanın içinde olan ve benden taşan, ancak nedeni ben olmadığım bir varlık olarak deneyimlerim" (*PP*, 260). Bu nedenle Merleau-Ponty için beden sadece kendi duyularımın taşıyıcısı değil; gelmiş, geçmiş tüm duyuların anonim taşıyıcısıdır. Kendimi dünyaya ait hissetmemi, ötekilerle benzer ve onlardan biri gibi hissetmemi sağlayan bedenin bu anonimliğidir.

Husserl'in ikinci bir gerçeklik türü olarak maddi dünyanın karşısına ruhun değil, ruh ve bedenin somut birliğinin koyulması gerektiği iddiası çarpıcı olmakla birlikte, bu ayrımın kendisinin altında yatan kavramsal düalizmi aşamaya yetmez. Benzer bir ifadeyi Descartes da dile getirmiştir: "Ben, denizcinin gemide olması gibi bedenimin içinde değilim, onunla birbirine geçerim, ben ve beden bir birlik oluşturur" (*Meditations VII*, 81). Husserl bu düalist kavrayışı içten içe koruduğu için ruh ve bedenin birliği kavrayışı, onu başka bir yerde "bilinç ve bedenin bağlantısına" bilincin, "bedenselle bu psikofiziksel ilişkisinin kendi özünden hiçbir şey kaybettirmediği ve kendi özüne yabancı hiçbir şeyi almadığı -ki bu saçmalık olurdu-" şeklinde gönderimde bulunmaktan alıkoymamıştır (*Id. I*, 103). Husserl'in *leib* ve *körper* ayrımı, fenomenolojik açıdan çok önemli ve ufuk açıcı olmasına rağmen, tam da kendi çabasının altında yatan kavramsal düalizmi aşmak için yeterli olamamıştır.

Husserl'in bilinç ve *hyle* arasında yaptığı ayrım, onun yönelimselliği, kurucu bilincin saf eylemi olarak anladığını gösterir. Oysa Merleau-Ponty'nin anonimliğe yaptığı vurgu kurucu ve saf olmayan bir bilince işaret eder. Bu bilinç kendisinin farkına

ancak dünya aracılığıyla varabilir. Bu dünyaya yönelen mutlak bir bilinç değil, canlı bedenin kendisidir. Çünkü bilinç her zaman algısaldır.

Husserl aslında bilincin dünyayla ilişki olduğunu keşfetmesine rağmen, bilincin dünyayı, dünyadan bağımsız bir şekilde nasıl kurduğunu sorusuna odaklandığı için en başından bilinç ve dünya ayrımını varsaymış olur. Oysa Merleau-Ponty'nin algısal bilinç kavrayışı bilme eylemini bilinen nesneye zorunlulukla bağlı kılar. Algısal bilincin altında, Husserl'in transandantal bilincinin altındaki düalist ima yoktur.

Kendimizi öncelikle saf ego, ancak sonrasında duyumlarımızı içinde lokalize ettiğimiz bedenle özdeşleştirme şeklinde anlamayız. Husserl'den çok etkilenmesine rağmen Merleau-Ponty'nin beden açıklamaları ve onun algıdaki rolü farklıdır. Husserl için bedensel yönelimsellik, onun gözünde bilinci gerçeklikten ayıran kavramsal "boşluk"ta köprü görevi gören aracı bir fenomendir. Beden salt şey, dışsal algının ayrı bir nesnesi değildir, fakat transandantal egonun öznel duyumlarının yeri olarak sahip olduğu bir tür yarı-nesnedir. Bedenin kendisi Husserl için yönelimselliğin kurucusu değildir, fakat transandantal öznelliğin *noetik* bir başarısıdır. Merleau-Ponty için aksine beden algısal farkındalığın ilkel kurucusudur ve yönelimsellik arka planını daimi olarak biçimlendirir. Bedenin yönelimsel kuruluşu, saf benin kurucu eylemlerinde izi sürülebilecek olan bilişsel sürecin ürünü değildir. Algısal kapasitesi içinde beden, en ilksel boyutu içinde bendir. Merleau-Ponty için bu nedenle ben; bedene sahip değil, bedenimdir. Yani bedenimiz aracılığıyla dünyanın içinde bulunuruz. Dünyayı bedenimizle algıladığımız sürece beden doğal bendir ve algının öznesidir (Carman, 1999: 223-4).

Merleau-Ponty'ye göre Sartre'da da Husserlci bilinç kavrayışının izleri bulunmaktadır. Öncelikle Sartre da, Husserl gibi bedenin kurucu yönelimselliğini görmekte başarısızdır. Bedenin yönelimselliği, bilincin yönelimselliğinin bir başarısı olarak karşımıza çıkar. Sartre, bilincin hiçlikle bağlantısını kurarak özne ve nesne yarığını kapatmaya çalışsa da, *kendinde* ve *kendi-için* ayrımı Sartre'ı, Husserl'deki gibi bir dünya ve bilinç düalizmine geri götürür. Husserl ve Sartre'ın en büyük eksikliği yaklaşmış olmalarına rağmen özneyi anonim ve kişisiz bir alan olarak görememiş olmalarıdır. Merleau-Ponty bedeninin anonimliği fikriyle dünyanın hem benim deneyimimle şekillendiği hem de benden bağımsız olarak var olduğu tezlerini uzlaştırır. Böylece idealizm ve realizmin bir sentezini gerçekleştirir. Dünya elbette bedenim aracılığıyla algılanır ve duyu organlarımızca şekillenir, yine de bu dünya ben onu algılamasam da vardır ve benden önce de, benden sonra da var olmaya devam

edecektir. Merleau-Ponty, Husserl'in bilincin deneyim dünyasını, dünyadan bağımsız olarak nasıl kurduğu sorusuna bu şekilde yanıt vermiş olur. Anonimlik, bilincin dünyadan ayrı olduğu ve sonradan kendisini dünyayla ilişkiye soktuğu anlamına gelmez. Bilinç, deneyime öncel değildir, fakat bilincin anonim bir bedende vücut bulmak zorunda oluşu, onu hem benim bireysel bilincime hem de anonim ve genel bir bilince bağlar.

Algı felsefesi dünyayla ilksel ilişkimizin anonim doğasını gözler önüne serer. Bu nedenle bilinç Merleau-Ponty için Husserl ve Sartre'da olduğu gibi dünyadan ayrı değildir. Yine de Sartre'ın *kendinde* teriminin her zaman dünyaya ve *kendi-için* teriminin bilince karşılık gelmediğini akılda tutmakta fayda vardır. Fakat bu, *kendinde* ve *kendi-için* ayrımının beden karmasıklığını açıklamakta yetersiz kaldığı gerçeğini değiştirmeye yetmez. Sartre bedeni *kendinde* olarak düşünmenin onu salt bir nesne statüsüne indirgeyeceğinin farkındadır, bu nedenle bedene *kendi-için*'lik atfetmenin onu özne kategorisine yükselteceğini düşünmüştür. Oysa de *kendi-için*'in hiçlikle ilişkisinde betimlenmesi ve bilinçle özdeşleştirilmesi beden ve bilinç etkileşiminin nasıl gerçekleştiği sorusunu doğurur. *Kendi-için* olarak bilinç, Sartre için de Husserl için olduğu gibi bütünüyle kurucu olmak zorundadır. Hatırladığımız gibi Sartre dokunan beden ile dokunulan bedenin farklı ontolojik düzeyler olduğunu ifade etmişti. Bu nedenle bedenin aynı anda hem özne hem de nesne olması imkânsızdır. O halde dokunan beden ile dokunulan bedenin etkileşimi de açıklanamaz olarak kalmaktadır. *Kendinde* ve *kendi-için* iki ayrı ontolojik kategori olarak ele alındığında bedenin yerinin netleştirilmesi zorlaşır. Burada Descartescı bir düalizmin izleri vardır. Oysa Merleau-Ponty'nin algısal bilincin anonim bedende vücut bulduğu iddiası, bilincin bütünüyle kurucu olmadığı gibi, tamamen kurulmuş da olmadığı anlamına gelir.

Merleau-Ponty daha farklı bir yol izlemek gerektiğini düşünür. Olumsuzlama artık, iki elimin tersine çevrilmesi olarak değil, tam da içeriğin hareketi olarak anlaşılmalıdır. Böylece *kendinde* ve *kendi-için* arasında nöbetleşe bir değişim olmayacaktır. *Kendinde*, gerçekten sadece *kendi-için* aracılığıyla *kendinde* olur, *kendi-için* de sadece *kendinde* haline gelerek, yani *kendinde*'ye geri çekilerek *kendi-için* haline gelebilir. Her bir terimin özdeşliği, zıtlştırılmaları aracılığıyla kavranmaz olmayacaktır. Her biri kendi oluşumuyla kaynaştığı için, özdeşliği, sadece kendinden farkı olarak tamamlanır. Diyalektik felsefe kendisini Varlığın dışına koyarak başlayan; terimleri, ilişkilerini soyut bir biçimde yeniden kurmak için donduran, cepheden düşünceyi reddeder. Aksine diyalektik felsefe, deneyimle temas kuran düşüncedir, hareketin içindedir ve ona egemen olmaz. Kendi kategorilerini harekete empoze etmek

yerine, ona eşlik etmekten memnundur. Her terimin kendi oluşumuyla kaynaşması demek, düşüncenin bu oluştan ayrılmadığı anlamına gelir. Sartre diyalektiğin krizini, zorluğunu ve görevini görebilmiş ve öncelikle refleksif olmayan yaşamda verilmiş olan dünyayla ilgilendiği halde bunu ilerletememiştir (Barbaras, 2004: 112-3).

Bedenin anonimliği bizi genel bir *Görünürle* ilişkiye sokar. Bedensel şema dünyayı anonimleştirmemizi sağlar. Beden, hayatımıza genellik formunu vererek ortak bir dünyaya sahip olmamızın aracıdır. Vücut bulmuş örtük bilinç deneyimi, pre-refleksif dünyada zaten yer alan anonim bir sisteme işaret eder. Bu nedenle beden duyuların taşıyıcısı olmaktan çok daha fazlasıdır. Beden, dünyanın taşıyıcısıdır. "Ortak bir dünyanın içindeyse, her birimiz mutlak biçimde bireysel olma anlamında ve mutlak biçimde genel olma anlamında 'anonim' olduğumuz içindir. Dünya içinde olmamız bu ikili anonimliğin taşıyıcısıdır" (PP, 512). Husserl ve Sartre'da eksik olan bedensel deneyimin bu anonimliğinin ontolojik boyutudur. Her iki filozofun da sadece işaret etmekle kaldığı teori-öncesi yaşam, beden bu anonim tenselliğinde temellenir.

Husserl'in beden kavrayışının düalist alt yapısının aslında onun tam da beden fenomenolojisinin önünü açtığı *leib* kavramında ortaya çıktığını görmek şaşırtıcıdır. Bunu netleştirmek için tekrar Husserl'in dokunma duyumu analizine geri dönmekte fayda olacaktır. Bu noktada Jenny Slatman'ın, Husserl'in *leib* kavramının altında yatan çelişkileri ortaya çıkarmak ve Merleau-Ponty'nin ten kavrayışının bu çelişkileri aştığını göstermek için dokunma deneyimi incelemesinden yararlanacağız.

Husserl için dokunma duyusu yaşam duyusudur. Husserl dokunma olmadan yaşamın olmayacağını söyler. Yaşayan varlıklar için dokunmanın ayrıcalıklı bir yeri olduğu açıktır. Yaşayan bir varlık olmanın, her zaman bedensel olmak demek olduğu da açıktır. Beden olmadan yaşam olmaz, beden olmadan dokunma da olmaz. Ancak elbette beden yaşamın yeterli koşulu da değildir. Beden ölü de olabilir. Ölü bir beden dokunamaz. Peki, Husserl'in aksine yaşamın anlamının, ancak bu ölü ya da sadece dokunulur tarafında, yani beden şayselliğinde olduğunu düşünebilir miyiz? Slatman'a göre yaşam, ancak yaşayan ve cansız beden arasındaki farkla anlaşılabilir. Bedeni yaşayan bir beden olarak kuran tam da bu farktır. Husserl ve Merleau-Ponty'nin dokunma analizleri bize bu konuda bir fikir verebilir mi? Yaşayan bir varlık, kendisini yaşayan bir varlık olarak ancak kendi cansızlığına dokunduğunda deneyimleyebilir. Bu ifade diyalektik değil, harfiyen anlaşılmalıdır; kişinin yaşamını hissetmesi için kendi dokunulabilirliğine, yani kendi ölümüne, cansız 'tarafına' dokunması gerekir. Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik ve fark (*écart*) teorisi -ki onu Husserl'in birbirine dokunan

iki el teorisine dayanarak geliştirmişti- bize bunu gösterir. Canlılık sadece dokunulan elin dokunan olmasında değil, dokunulan elin, kendisine dokunulduğunu hissetmesindedir. Canlı olma deneyimi, kendi varlığının dokunulduğunu hissetmesi deneyimidir (2005: 305).

Merleau-Ponty görme gibi dokunmanın da refleksiyonu tamamlamak için aynaya ihtiyaç duyduğunu söylemişti. İşte bu ifade, kişinin yaşanmış beninin, öz-bedeninin (*corps propre*) ancak kendisine yabancı ya da öteki olan, kendisi olmayan (*impropre*) bir Şey aracılığıyla deneyimlenebildiğine işaret eder. Bu yabancı ge yaşayan varlığın kurulmasında hayati bir yere sahiptir. Husserl her ne kadar yaşayan varlığı kendine yeten ben olarak betimlemek istese de, analizi kaçınılmaz olarak bene özsel olan bir 'ötekilik' kabul etmek zorundadır. Merleau-Ponty'nin son dönemi bu tekilige yoğunlaşır. Dokunma kavrayışının, görselin temelinde narsist modelle betimlenmesi, görme gibi dokunmanın da kendisiyle rtuşmediğine dikkat çeker. Tam da dokunma ve dokunulma arasında asla son bulmayacak olan bu uyuşmama durumu teni yaşamın ve ölümün maddesi olarak kurar. Ten felsefesi bize yaşamın, fark olarak bedenle birlikte verildiğini ğretir: Beden kendisiyle ilişkilidir, ancak asla kendisiyle denk gelmez (a.g.e., 306).

Husserl doğanın, maddi doğa ve canlı doğa olarak iki farklı Şekilde kurulduğunu ifade eder. Canlı doğayı maddi doğadan farklılaştıran Şey onun ruha (*beseelte*) sahip olmasıdır (*Id. II*, 30). Maddi doğanın z Descartes'ın ifade ettiği gibi *res extensa*'dır. Maddi doğanın belirli bir bedenselliği vardır (a.g.e., 32). Ancak maddi doğayı, canlı doğadan ayırırken Husserl, Descartes'ın *res extensa* ile *res cogitans* ayrımını kabul etmez. Psişik veya canlı doğa *res cogitans*'a uymaz. Descartes'ın ruh kavrayışından farklı olarak Husserl'de ruh, her zaman maddi olanla ilişkili olmak zorundadır. Psişik olan ancak bu Şekilde verilebilir (a.g.e., 97). Psişik yine de herhangi bir maddeye bağlanmaz. Husserl bütünüyle madde (*blos*) ve *leib* formunda madde olmak üzere iki türlü maddeyi birbirinden ayırır. Ruha bağlanabilen madde, sadece *leibliche* (canlı beden anlamında Bedensel) olandır. Böylece maddi dünya ve canlı dünya arasında bir ayrım olur. Maddi doğa ve tamamen maddenin özelliği yer kaplamadır. Ruhun maddiliği ise aksine, *leib* tarafından Őekillendirilir ve *leib* uzamda yer kaplayan Şeyden daha farklıdır. *Leib*'in uzamsal boyutu yer kaplamayla (*ausdenung*) değil, uzamda genişlemeyle (*ausbreitung*) karakterize edilir. Bu iki madde arasındaki fark ölüm ve yaşam arasındaki farkla paraleldir. Tamamen (*sheer*) madde olan doğa; l, cansız maddedir. Ruh ayrıldığında geriye kalan Şey, l maddedir, yani tamamen maddi bir Şeydir, artık insan olarak Benden (*ich-mensch*) geriye bir Şey

kalmaz (*Id. II*, 100). Öte yandan canlı madde, *leib*'tir. *Leib*'a eklenen psişik stratum, *leibliche* maddeye eklenmiş bir şey değildir, daha ziyade psişik özne, Bedeni (*leib*) olarak maddi bir şeye sahiptir, çünkü canlıdır, insanın tamalgısı anlamında Bedenle bir olan psişik yaşamış deneyimleri vardır (a.g.e., 129). Husserl psişik ve *leib* arasında analitik bir ayırım yapsa da, aslında gerçekte ikisini birbirinden ayıramayız. Önce *leibliche* madde var olup, sonra canlı hale gelemeyiz. *Leibliche* maddede zaten canlandırıcı tohumların var olması daha olasıdır. *Leib* ve canlılık arasındaki ilişkiyi Aristotelesçi biçimde yorumlamak mümkündür. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de ruhu, yaşama sahip olan doğal bedenin ilk aktüelliği (*entelechia*) olarak betimler ve bu, organlara sahip herhangi bir beden olabilir (412b). Canlılık sadece beden organlara sahipse, bedensel madde, zaten belirli bir şekilde organize edildiyse mümkündür. Ruh sadece canlı olma potansiyeli (*dunamis*) olan maddedeki yaşamı aktüel hale getirebilir. Husserl'in analizinde canlılık ve bedensel maddenin organize edilme biçimi arasındaki bu ilişkinin izlerini sürebiliriz. Husserl *Ideen II*'nin ikinci bölümünde psişik gerçeğin kurulmasının, sadece *Leib*'in kurulmasıyla uyumlu olarak anlaşılabilceği ifade eder. Psişik gerçeklik ancak *Leib* aracılığıyla kurulabilir. O halde canlı varlığı anlamak için *Leib*'in kurulumu incelenmelidir (Slatman, 2005: 307-8).

Leib, maddenin tipik bir organizasyonu aracılığıyla, başka bir deyişle dokunma duyusunun refleksiyonu ile kurulur. Husserl'de varlığın çeşitli düzeyleri vardır: En altta tamamen madde, onun üstünde canlı madde vardır ve üstteki, belirli bir anlamda alttaki maddeye dayanır. O halde *Leib*, *körper*'e dayanır ve hep ona borçlu kalacaktır. *Körperlichkeit* (tamamen maddesellik) olmadan *Leib*'i düşünemeyiz. Aslında Husserl'in *Leib* kullanımı biraz muğlâktır. "Beden (*leib*) aynı zamanda hem Beden (*leib*) hem de maddi şey (*körper*) olarak ortaya çıkar" (*Id. II*, 165). *Leib*'in hem *leib* hem de maddi şey olarak kurulduğunu söyleyerek Husserl *Leib*'i iki farklı biçimde kullanır. *Leib* hem maddi hem de başka bir şey olan bir varlığa gönderimde bulunur. İkinci olarak da *Leib* sadece maddeden farklı olan bir varlığa da gönderimde bulunur. Husserl *Leib* ile sadece madde olan varlıktan farklı bir varlığa işaret etmek ister, ancak bu maddeden farklı oluş, maddi varlıktan tamamen de ayrılamaz. Belki de saf bir *Leib* olmadığını söylemek gerekmektedir. Bunu akılda tutarak şimdi Husserl'in *Leib*'i nasıl betimlediğini anlayabiliriz. Bedenin ikili bir yapısı vardır; hem algı organı, hem de algı nesnesidir. Dahası beden algıda kendisini de algılar. Bu oto-algılama iki şekilde ortaya çıkar. Sağ elimle sol elime dokunursam, sol elim iki farklı şekilde deyimlenir. İlki; yer kaplayan bir nesne olarak. İkincisi; duyular lokalizasyonu olarak (*empfindungen*). Bu şekilde fiziksel şey olarak beden, *Leib* haline gelir (Slatman, 2005: 309).

Eğer *Leib*'in gerçekliği dokunulma olanağıyla karakterize ediliyorsa, *Leib*'in dokunulur bir şey olması gerekir; bunun anlamı, kendi mutlak buradallığına rağmen, uzamda belirli bir yer kaplamaya ihtiyacı olduğudur. Bu yer kaplama olmadan dokunulamaz. O halde Husserl'in analizinden çıkan sonuç şudur; *Leib*'a, *Körperlichkeit* atfetmemiz gerekir. Fenomenolojik betimlemede bile *Leib*, *körper*'den ayrılamaz. *Leib* kişinin kendi bedeni anlamında, *körper* ise fenomenolojik bağlamda kendilik alanına ait olarak deneyimlenemeyen beden şeklinde kullanıldığı için, Husserl'in analizi bizi kendilik ile ötekilik alanının karışımına getirir. Ya da daha da kötüsü, kendiliğin ya da öznelliğin kurulması için *fremdkörper*'i, yani yabancı bir şeyi varsaymamız gerekir. *Ideen II*'nin ilavesinde Husserl ego olarak benim bedenimin bana yabancı bir şeyi içerdiğini (*ichfremd*) söyler: Benim Bedenim (*leib*), aynı anda bana yabancı bir Nesnedir (*ichfremdes Objekt*) öteki nesnelere gibi benim karşımdadır (329-30). Bedenimin bu başkalığı, ego tarafından kavranamaz. Saf egoloji yapan bir filozof olarak Husserl, egonun kendi yaşayan bedenini kurmadaki yetersizliğini ifade etmiştir. Bu açıdan *Leib* tam olarak kurulamamış bir şeydir (167). Solipsist deneyimde ötekiler gibi uzamsal bir şey olarak kendi benimizin ve doğal Nesne 'insan'ın verilmişliğine ulaşamayız (169). Sadece ötekinin varlığıyla empati ve transferle *Leib* olarak bedenimin kurulması tamamlanır (175). Solipsist açıdan kendi bedenimi *Leib* olarak kuramam, çünkü bu birliği kavrayamam. Ancak ötekini bir birlik olarak kavrarım ve o birliği kendime transfer ederim (175). O halde bu birliği kendimde kurmak için dışsal bir bakışa ihtiyacım vardır (Slatman, 2005: 3012).

Kendimden başka bir şeye ihtiyaç duyulduğu için *Leib*'in özelliği aslında *körper* olmasıdır, çünkü ötekilere *körper* olarak görünür. Husserl'in *leib* analizi fenomenolojik olarak pek çok problem barındırır. *Leib*; bedenin kendiliğini, benim-liğini betimlemek için kullanıldığı halde benim olmayan bir şeye bağlıdır. Husserl bunu hiç aydınlatmamıştır. Slatman, *Leib* ve *körper* arasında Husserl'de örtük olan bu farkın Merleau-Ponty tarafından ele alındığını iddia eder. Merleau-Ponty'de ten kavramı, kendi bedenimin nasıl ölüm aracılığıyla kurulduğunu gösterir. Ten ve onun içsel farkı (*écart*) yoluyla *Leib* ve *körper*, kendilik ve başkalık, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmak mümkündür (313-4).

Husserl bir yandan dokunmanın dolaysızlığını iddia ederek, diğer yandan da *Leib*'i, *leibkörper* aracılığıyla açıklayarak kendisiyle çelişirken, Merleau-Ponty ayna fenomeniyle bu problemi çözmektedir. Husserl'in solipsist yaklaşımının aksine, Merleau-Ponty en baştan itibaren *Leib*'in kurulmasının dışarıdan belirli bir etkiyi, benim olmayan bir şeyi ima ettiğini söyler. Benim öznelliğim, saf öz refleksiyonun basit bir

sonucu değildir. Bu, Merleau-Ponty'nin neden dokunma yerine görmeyi önplana çıkardığını açıklar. Çünkü dokunma duyumu solipsist bir perspektif sunduğu yerde, görme her zaman dışarıdan bakışı ima eder. Yaşayan beden ile çevresi arasındaki yakınlığa odaklanarak Merleau-Ponty'nin bedensel öz refleksiyon analizi Husserl'in canlılığından daha karmaşık bir kavrayışa ulaşır. Husserl, bedeninin salt maddi şeyden nasıl fazlası olduğunu, aynı zamanda hisseden bir şey olduğunu ve yaşayan bir şey olduğunu göstermek için *empfindnis* kavramını kullanır. Merleau-Ponty aksine, bu bedensel öz refleksiyonu, hisseden beden ile öteki maddi şeyler arasındaki benzerliği göstermek için kullanmıştır. Husserl canlılığa, *Leib*'in yaşamasına odaklanırken, Merleau-Ponty yaşayan bedeninin her zaman şeysellığe bağlı olduğunu gösterir. *Körperlichkeit* oluşu onun cansızlığını, ölümlüğünü ima eder (a.g.e., 316).

Merleau-Ponty yaşayan bir varlığın kurulmasını denksizlik (*écart*) aracılığıyla açıklar. Denksizlik fikri Husserl'in *Leib* kavrayışında örtük olarak var olan şeydir: *Leib*, *körper*'den bütünüyle farklı bir şeydir. Yine de *körper* olmadan *Leib* var olamaz. Husserl ikisi arasındaki ilişkiyi *écart* terimiyle açıklamak yerine, daha alttaki ve daha üstteki iki tabakanın hiyerarşik bir ilişkisi olarak betimler. Yüksek olan (*Leib*), alttakini (*körper*) içerir. Dokunma ve dokunulma duyularının tamamen denk geldiği *Empfindnis* kavramında *Leib* ve *Körper* birbirinden ayrılır. Bu, *Körper* ve *Leib*'in yani dokunulan ve dokunulmasını hisseden bedeninin denk geldiği anlamında gelir. Husserl ikisi arasındaki ilişkiyi denk gelme olarak betimlemiş, *Leib*'in yani canlılığın deneyiminin etkin bir biçimde *écart* deneyimi olduğunu görememiştir. Husserl, vücut bulmuş deneyimi betimlemekte problem yaşamıştır. Verebildiği tek yanıt *Leib*'i, *Leibkörper* olarak betimlemek olmuştur. Merleau-Ponty'nin ten felsefesi, yaşayan varlığı pozitivist olmayan terimlerle anlamamızı sağlar. *Leib* ya da *Körper*'den birini seçme ya da onları birleştirme tuzağına düşmez. Ten, ne *leib* ne de *körper*'dir. Ten felsefesi, basit bir vücut bulma felsefesi değildir. Ten, tinsel ya da maddi olmayanın maddileştirilmesi ya da kişiselleştirilmesi hakkında da değildir. Vücut bulma düşüncesinin ötesinde, ten felsefesi, canlı olma deneyimini, farkın, farklılaşmanın deneyimi olarak ortaya koyar. Ne zaman dokunulduğumu hissetsem, kendimi canlı olarak deneyimlerim (a.g.e., 320).

Elbette bu, Husserl'in dediği gibi dokunma ve dokunulma denk geldiği için değil, denk gelmenin her zaman sıvışıp gitmesi yüzündedir. Canlılık deneyimi, dokunan kendim ile dokunulan kendim arasındaki farktır. Bu fark olmadan, dokunulmaz ve etkilenmez kütleyle indirgenirim. Yaşayan varlığı, canlı varlık olarak kuran farka daha yakından baktığımızda, onu cansız-ölü bir şeyi düşünmeden kavrayamayacağımızı görürüz. Canlı olma deneyimi, bir farka gönderimde bulunur, o halde yaşam ve ölüm

arasındaki ilişkiye işaret eder. Kendime dokunurken, dokunulan bedenim, sıcaklığını ve nabzını hissetsem bile bu, salt yaşayan beden değildir. Dokunulan olarak kendime ilişkin deneyimim, bedeni sıcaklık ve canlılık gibi özellikleri olan yönelimsel bir nesne olarak kurar, ancak gördüğümüz gibi, kendimi canlı olarak deneyimlemem bu tarz bir yönelimselliğe dayanmaz. Dokunabildiğim ve hayatım boyunca kendi tarafımda olan bedenim, canlı olan bedenle aynı değildir. Kendinde dokunulan beden ölüdür, tıpkı herhangi bir dokunulur nesne gibidir. İleri Modern protez tekniğinin gösterdiği gibi, bu şeyin parçalarının yerine pek çok ölü şey geçebilir. Bedenim sadece dokunulabilir olduğu için canlı olarak deneyimleniyor değildir. Canlı olma deneyimi, dokunulabilirliğin kendisinin hissedildiğini ima eder (*touché-touchant*'ın asıl anlamı budur). Kişinin kendi dokunulabilirliğine dokunmasında, kendi canlı varlığını, kendi ölü tarafına dokunarak kurması söz konusudur. Husserl'in canlı varlık teorisini narsist modele göre yorumlarsak, yaşam ve ölüm arasındaki farkı aşan bir yaşam nosyonuna ulaşırız. Bu, ikisi arasındaki farktan başka bir şey değildir. Yaşam duyusu, kişinin kendi dokunulabilirliğine dokunmasıyla, yani kendi ölü maddesine dokunmasıyla oluşur (a.g.e., 321).

Görülebileceği gibi Husserl, *leib* ve *körper* arasında çok net sınırlar çizememiş, zaten bedenin son tahlilde madde ve zihin arasında sıkışmış kaldığını itiraf etmiştir. Hatırlanacak olursa, ilk bölümümüzü Smith'in, Husserl'in monist olduğu iddialarıyla kapatmıştık. Ancak Husserl'in çelişkili betimlemeleri, bu yorumu olumsuzlar nitelikte görünmektedir.

Merleau-Ponty'nin ten ontolojisinin, *leib* ve *körper* ilişkisini çözdüğünü düşünmek mümkündür. Husserl yaşayan, canlı bedenin, cansızlığıyla yani şeyselliliğiyle ele alınması gerektiğini keşfetmiş, ancak bunu *leib* ve *körper*'den tamamen farklı olan ten gibi başka bir ontolojik kategoriyle betimleyememiştir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin yeniliği bir ten ontolojisiyle birlik içinde, öznelğin ve nesnelğin birini diğerine indirgmeden öz-bedenin içinde bir arada bulunabildiğini göstermek olmuştur.

Aslına bakarsak bu tarz bir imanın Sartre'ın ontolojisinde de olduğunu söylemek mümkün olabilir. Hatırlarsak Svenaeus, Sartre'ın rahatsızlığa dair betimlemelerinin örtük biçimde bedenin kendi ötekiliğine gönderimde bulunduğunu iddia etmişti. Ancak Sartre bunu ötekinin bakışıyla betimlemeyi tercih ettiği için gözden kaçırmıştır. Yine de Sartre gerçekten de bedenin, ötekinin bakışı olmadan da rahatsızlık deneyimi içinde kendi ötekiliğini barındırdığını ima eder gibi görünür. Bu bağlamda rahatsızlık deneyimi, bedenin canlılığı içinde kendi cansızlığı deneyimine işaret edebilir. Elbette bu, Sartre'ın

yapmadığı bir çıkarımdır. Ancak Slatman'ın Merleau-Ponty felsefesinde açık bir şekilde bulduğu bu betimlemelerin izleri Sartre'da da sürülebilirlikle birlikte, en nihayetinde Sartre'ın kendisinin böyle bir yolu izlemediği açıktır.

Sartre'da da Merleau-Pontyci anlamda bir ten fikrinin bulunmadığını söylemek mümkündür. Çünkü Sartre da Kartezyen felsefenin sınırları içinde ve kurucu bilincin dünyaya yüklediği anlama bağlı kalarak bedenün öznelliğinin, onun nesnelliğinden feragat etmek anlamına gelmediğini göstermekte yetersiz kalmıştır. Sartre özne-nesne ayrımının arzunun tensel boyutunda giderildiğini iddia etse de, ten kavramını hem *öteki-için* beden hem de *öteki-için-kendi-için* beden bölümlerinde birden kullanarak iki ontolojik düzeyin farklılığını muğlaklaştırır. Tenin bulantıyla birlikte keşfedilmesi, Sartre için bulantının bedeni, bilince vermesidir. Sartre en başından beri bilincin bedeni var ettiğini ifade eder. Dokunmada karşılıklı olarak iki kişinin teninin vücut bulunduğunu belirtmesine rağmen, Sartre'ın bu ifadelerinin bilincin, bedende vücut bulması tezine aykırı olarak yorumlanması da mümkündür. Bilincin, bedenle varlığa gelmesi, bedeni var etmesinden daha farklı düşünülmelidir. Eğer bilinç, bedeni var ediyorsa bile, bedenün de bilincin varlığını etkilediği kabul edilmelidir.

Sartre insanın düalist bir çerçevede ele alınmasına karşı çıkmış ve insan varlığının bütünüyle bedensel ve bütünüyle psişik olduğunu vurgulamış olmasına rağmen, psişik olanla bilinci kastetmediği için kaçınmak istediği bilinç ve gerçeklik ayrımına düşmekten kendisini alıkoyamamıştır. Gerçekliğin temelini bilinçte olduğu yönündeki idealist iddiaya katılmadığını belirtmesine karşın, *kendi-için* ve *kendinde* ilişkisini netleştirmekte yetersiz kaldığı için Sartre'ın idealist perspektiften çıkmayı başardığını söylemek zordur. Bilincin aşkınlığını tanımasına rağmen Sartre bu aşkınlığı içkinlik içinde temellendirmekte başarısız olmuştur. Sartre'ın Kartezyen bakış açısını koruduğu iddiası yine de onun Descartes'ın ötesine gidemediği anlamına da gelmemelidir. Sartre'ın yine de, ben ve pre-refleksif bilinci birbirinden ayırarak *cogito*'yu tözselliğinden kurtarması önemli bir adımdır.

Sartre beden problemünde bilgi düzeyi ile varlık düzeyinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini iddia ettiği halde, onun *kendi-için* beden ile *öteki-için-kendi-için* beden betimlemelerinin hangi düzeye ait olduğu net değildir. Bu nedenle Sartre'ın kavramsallaştırmasının altında gizli bir düalizmin bulunduğunu söylemek mümkündür. Özne ve nesne olarak bedenün farklı gerçeklik düzeylerine ait olduğu tespiti bu iddiayı güçlendirmektedir. Sartre, Descartes'ın aksine bedenün öznelliğini vurgulamış olsa da, yaptığı ayrımlar özne ve nesne olarak bedenün bir arada bulunmadığını gösterir ve

onu gerçekte Descartescı bir konuma geri götürür. Bedenin üç farklı ontolojik düzeyde ele alınması, beden analizinin çıkış noktası olarak öz-bedene dikkat çekmesinden dolayı başarılı bir girişimdir. Yine de bu üç düzeyin birbiriyle olan ilişkisi muğlâk kalmaktadır. Sartre bedenimize ilişkin algımızın, dünyayı algılayışımızı belirlediği noktasında Husserl ve Merleau-Ponty ile uygunluk içindedir. Dünyayı algılamak için bir bedene sahip olmamız zorunluyken, bu veya şu bedene sahip olmamız olgusaldır. Eğer renk körüysen dünyaya ilişkin algımız sağlıklı bir insaninkinden farklı olacaktır. Ancak bir renk körü dünyanın gerçekte kendi gördüğü gibi olmadığını, kendisinde bulunan bu eksiklik nedeniyle dünyanın kendisine normalden daha farklı göründüğünü bilecektir. Sartre bu bilginin nereden geldiğini sorgulamamış, önemli olanın bu rahatsızlığa giderilecek veya utanılacak ya da normal bir şey olarak yaklaşmanın kişinin kendi seçimine dayandığını görmesi olduğunu belirtmiştir. Burada Sartre'a kişinin normal deneyim ile sağlıklı deneyim arasındaki farkı nereden bildiğini sorabiliriz. Aynı soru Husserl için de geçerlidir. Hatırlayacağımız gibi Husserl kişinin deneyim ufğunun anormal deneyimi de içerecek şekilde kurulduğunu söyler. Fakat Husserl de Sartre gibi, anormal deneyim ile normal deneyim arasındaki ayrımın kaynağını sorgulamamıştır. Oysaki her iki filozofu da Merleau-Ponty'nin anonimliğine yaklaştırabilecek noktanın burası olduğunu düşünebiliriz. Merleau-Ponty açıkça söylemese de bedenin normal deneyim ile anormal deneyimi birbirinden ayırabildiğini iddia edebiliriz, çünkü kendi bedenim genel bir bedensellik halesi tarafından çevrenmiştir. Eğer bir deneyimi anormal olarak nitelendirebiliyorsak, onun anonim deneyimle çeliştiğini kavradığımız içindir. Çünkü bu çelişkinin kaynağı tam da anonimliği sağlayan şemanın bozulmasından başka bir şey değildir. Merleau-Ponty'nin yeniliği, pre-refleksif yaşamın kaynağını bedenin anonimliğinde bulmuş olmasıdır. Anonim bedensellik fikrinin gözden kaçırılmasının, Husserl ve Sartre'ın düalist bir perspektifte kalmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ:

MERLEAU-PONTY'NİN, HUSSERL VE SARTRE'İN DÜALİZMİNİ AŞABİLDİĞİ DÜŞÜNÜLEBİLİR Mİ?

Peki, Husserl ve Sartre'in düalist bir çerçevede kaldıklarını iddia ettikten sonra Merleau-Ponty'nin düalizme düşmediğini ifade edebilir miyiz? Şüphesiz Merleau-Ponty'nin ten kavramıyla bedensellik sorununu Husserl ve Sartre'in ötesine taşıdığını iddia edebiliriz. Merleau-Ponty insanın hem özne hem de nesne oluşunu, algı problemi temelinde ele alarak doyurucu bir şekilde açıklamayı başarmıştır. Merleau-Ponty'nin, zihin ve bedenin algıyla ilişkisini, her iki kavramı da iki farklı gerçeklik düzlemine indirgmeden bir bütünlük içinde betimlemede oldukça ileri gittiğini kabul etmek gerekir. Bu yaklaşımın özneyi tözselliğinden kurtararak, onu ait olduğu dünyaya geri verdiği açıktır. Fenomenolojiyle birlikte öznenin bedenselliğinin hak ettiği değere kavuşmasının, varlık sorusunun Kartezyen arızasını giderdiğini söylemek mümkündür. *Varım*'a kesin bilgi olarak yaklaşan bu geleneğin *varım*'ın kendi varlık anlamını kesinliğe hapsederek belirsizleştirmesiye paradoksaldır. Merleau-Ponty düşünceyi, düşündüğü dünyadan koparan Kartezyen geleneğin ayırdığı özne ve dünyayı yeniden bir araya getirme konusunda ciddi bir başarı yakalamış ve *var olmanın* bedensel anlamını ortaya koymuştur.

Merleau-Ponty'nin tüm felsefesinin aslında beni aşan dünyaya nasıl ulaşabildiğim sorusuna bir yanıt olarak kurgulandığını ve anonimlik düşüncesinin bu soruya Husserl ve Sartre'dan daha kapsamlı bir çözüm sağladığını söyleyebiliriz. Görüşün felsefesi, bilinç aşkın gerçeklikle nasıl temasa geçebildiğimize dair yepyeni bir kavrayış sunmaktadır. Bilinç ve bedenin iç içeliği, bedenin dünyayla ve ötekiyle kesişimi Merleau-Ponty'de düalist bir kavrayışın bulunmadığı düşüncesini kuvvetlendirir. Merleau-Ponty'nin, Husserl gibi bedeni öznellik ile maddi dünya arasına sıkışmış bir şey olarak görmediği ve bu tarz bir düalizme düşmediği ya da Sartre gibi *kendinde* ve *kendi-için* ayrımının yol açtığı türden bir düalizmi sürdürmediği açıktır. Ten kavramının, en nihayetinde tüm düalizmleri kendi içinde bertaraf eden birleştirici bir düşünce olduğunu kabul etmek mümkün olsa da, tüm bunlara rağmen yine de Merleau-Ponty'nin gerçekten Kartezyen gelenekten tamamen bir kopuş sergilediğini düşünmek doğru mudur? Ya da Kartezyen gelenekten kopuşun kendisinin olanaklılığının dahi mümkün olup olmadığı sorulabilir mi? Beden felsefesini ulaştırdığı bu noktadan sonra, Merleau-Ponty'nin bile hala bir düalist olarak kalmış olması

mümkün müdür? Bu sorulara yanıt vermeden önce giriş kısmında değindiğimiz bazı konulara geri dönmemiz gerekir. Tezimizin bütününde bedenın içsellikini vurguladık ve bedeni öznel tarafa yerleştirdik. Peki, beden gerçekten de öznelliğın taşıyıcısı olabilir mi? Şimdiye kadar bir 'şey' olarak ele alınan bedenın öznellikle ilişkisini nasıl kurmamız gerekir? Bedeni hem egoya indirgemededen öznellikle hem de maddeye indirgemededen nesnellikle nasıl bağdaştırabiliriz?

Bedeni öznelliğın taşıyıcısı olarak düşünmek için öncelikle bedenın uzamla ve uzamın da dışsallıkla olan Kartezyen ilişkisini yeniden yorumlamak gerekir. Fenomenoloji bedenın uzamsallığının geometrik uzamdan farklı ve ona öncel olduğunu göstermiştir. Bedenin öznel uzamsallığı artık yer kaplamadan farklı olarak, içsel bir uzamsallığa işaret eder, çünkü yönelim merkezi olarak beden hareketin öznesidir. Nesnel uzam, bedenın kendi hareketinden ayrı olarak düşünölemeyen dinamik ilişkileriyle şekillenir. Husserl'in yönelmenin sıfır noktası olarak bedenın uzamsallıkla kurduğı ilişki, Sartre'ın hodolojik uzam fikri ve Merleau-Ponty'nin fiziksel uzam ile geometrik uzam arasında yaptığı ayırım, hareketin uzamsallıktan ayrılmadığına işaret eder. Eğer dünyayı algılıyorsak bunun sebebi algının hareketi, yani bedeni varsaymasıdır. Bilincin 'yapabiliyorum' şeklinde ifade edilmesinin gönderimde bulunduğı şey de tam olarak budur. Her 'yapabiliyorum' hem algıya hem de bedene referans yapar. Ve her algı öz bilinç demek olduğu için, öz bilincin kendisi zorunlulukla beden bilincidir. Bu nedenle burada bedenın öznellikle birlikte düşünölmesi, onun egoya indirgendiğı anlamına gelmez. Ego, zorunlu olarak bedenseldir. Beden, Descartes'ın iddia ettiğı gibi yer kapladığı için dışsal bir nesne olmakla sınırlı değildir. Peki, bedenın yer kaplayan bir töz olmaması, onun düşünölen bir töz olduğu sonucunun çıkarılmasını gerektirir mi? Bilincin 'yapabilirim' olarak bedene bağlanması, hareketi düşünönceye indirgemek anlamına gelmez. Bilincin yönelimselliğı, bedenın öznel hareketini varsayar. Bunun anlamı, hareketin ve hareket bilincinin birbirinden ayrılmadığı gibi, bedenden de ayrılmadığıdır.

Yine de bedenın diğör nesnelere içinde bir nesne olarak ele alınması da mümkündür. Bedenin öznelliğın ve içsellikini taşıyıcısı olması, onun dışsallıktan bütünüyle soyutlandığı anlamına gelmez. Bedensel davranışlar nesnel bir şekilde yorumlanır, başka bir deyişle bedensel yönelimlerin ötekiler için nesnel bir anlamı vardır. Husserl'in de açıkça ifade ettiğı gibi bedenın pasif olan, yer kaplayan, yani dışsal olaylardan etkilenen bir boyutu olmak zorundadır. O halde bedenın öznelliğı ile nesnellikini nasıl uzlaştırmak gerekir? Bedenin içsellikini, dışsallığıyla nasıl örtüşür? Beden ve bilinç arasındaki ontolojik zıtlık giderildiğine ve ruh ve maddenin tözsellikini

reddedildiğine göre fenomenoloji bedeni salt bir nesne olmaması bahanesiyle bilincin bir yapısına indirgeme riskini de bertaraf etmelidir. Bunun için de bedenin öznelliğinin nasıl olup da kendi dışsallığından ödün vermediği ve kendisini bir bilinçle karıştırmadığı ortaya konulmalıdır.

Bu noktada Merleau-Ponty ten kavramıyla tekil bedeni varlığa bağlayarak nesnel bedeni içkinlikle, öznel bedeni de aşkınlıkla başarılı bir şekilde ilişkilendirmiştir. Algının aşkınlığının betimlenmesi, öznelğin aşkınlığı içerdiği anlamına gelir. Merleau-Ponty'nin bedeni algısal bilince bağlayarak, içkinlik ile aşkınlığı bir ve aynı bedende uzlaştırma konusunda üç filozof arasında atılabilecek en büyük adımı attığını söyleyebiliriz. Merleau-Ponty bedenin dünyayla ilişkisini ontolojik bir ortaklık olarak düşünmüş ve bedenin içselliğini anonimlikle ilişkilendirerek dışsallığına bağlamak istemiştir. Bu hamle bedenin içkinliğini, egonun mutlak içkinliğinden ayırmaya yarar. Anonimlik fikri bedenin varlığının, egonun varlığıyla karışmamasını sağlar. Ten ontolojisi hem öznelliği hem de şeysellığı bir araya getirir ve bedeni öznel ile maddesellik arasındaki sıkışmışlığından kurtarıırken, Descartescı epistemik kaygılara da düşmekten kaçınır. Böylece bedenin dışsallığı, dünyanın içselliği haline gelir. Bedenin algının anonim makamı olması, öz-bedenin içkinliğini, genellik formu altında yaşanan nesnel bedenin aşkınlığıyla uzlaştırır gibi görünür. Beden ne içsel bir özne ne de deneyimin tamamen dışsal bir nesnesidir. Bu gerçekten de fenomenolojide çok köklü bir stratejik hamle, ciddi bir paradigma değişikliği olarak yorumlanmalıdır.

Merleau-Ponty'nin anonimlik fikri, aslında ortak tepkilerimizin, belirli olaylar karşısında neden çoğunluğun belirli davranış kalıplarını gerçekleştirdiğine dair istatistiksel sonuçların ontolojik bir anlamının olduğunu açıklamak ister. Hepimiz çoğu zaman dünyaya karşı benzer tavırlar sergiler ve bunları niçin yaptığımızı düşünmeyiz. Gerçekten de Sartre'ın iddia ettiği gibi günler süren bir dağ tırmanışının yarattığı yorgunlukla başa çıkma özgürlüğümüzün olduğunu düşünmek zordur. Merleau-Ponty'nin anonimlik düşüncesi, neden yüzde doksanimizin yorulup tırmanmaya devam edemeyeceğini fenomenolojik olarak ortaya koyar. Yine de Merleau-Ponty'nin bu güçlü betimlemelerinde bile Kartezyen felsefenin içkinlik-aşkınlık düalizminin, özne-beden ve nesne-beden düalizmine doğru evrildiğini hissetmek mümkün müdür?

Şimdi giriş kısmında dile getirdiğimiz asıl probleme geri dönerek düalizm meselesini yeniden düşünmeye çalışalım. Fenomenolojiyle birlikte asıl sorun artık bedenin zihinden daha değersiz olduğu varsayımının reddedilmesi meselesi değildir. Fenomenolojik bakış zaten bize vücut bulmanın, bedenle zihni eş statüye yerleştiğini

hemen göstermiştir. Fenomenoloji, artık geleneksel zihin-beden probleminin ötesine çoktan geçmiştir. Descartes bedeni yer kaplayan maddi töz olarak düşünmüş ve bedenin fizikselliğini, şeylerin fizikselliğiyle özdeşleştirerek ciddi problemlere neden olmuştur. Fenomenolojinin çözmek istediği sorun, Kartezyen bakışın aksine bedenin fizikselliğinin, şeylerin fizikselliğinden hem farkının hem de onlarla ortaklığının nasıl kurulacağı sorunudur. Bizi asıl ilgilendiren Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojilerinde bu sorunun yanıtının düalist bir çerçevede kurulup kurulmadığıdır.

Husserl'in Kartezyen geleneğe bağlı kalan en ciddi sıkıntısı aslında önceki bölümde anlattığımız problemlerden kaynaklanmamaktadır. Bizim Husserl'de gördüğümüz en büyük sorun, onun her şeye rağmen örtük de olsa Kartezyen dili devam ettirmekten kaçamamış olmasıdır. Bu sıkıntı Husserl'in öncelikle bedenin hem hissedilen hem de hissedilen olduğuna dair ifadelerinde ortaya çıkar. Bir elin aktif, diğer elin pasif olduğu çifte duyum teorisi, bedenin fizikselliğinin, nesnelere fizikselliğinden farkını ortaya koymaya çalışır. İlk bakışta bu teori gerçekten de bedenin şayselliğini, aynı zamanda onun algılayan öznelliğine bağlı kıldığı için, beden ile salt maddi nesnelere fizikselliğini birbirinden ayırmada başarılı görünür. Oysa meseleye daha yakından baktığımızda Husserl'in yaşayan bedeni hem fiziksel hem de algılayan bir şey olarak düşünmesinin, *res cogitans* ile *res extensa* düalizmini devam ettirmenin bir başka yolu olarak karşımıza çıktığını kavrarız. Probleme yeni bir boyut ve ciddi bir çözüm önerisi getirebilmiş olmasına rağmen, Husserl'in kullandığı dil hala Kartezyen geleneğe sadık görünmektedir.

Sartre'ın hatası da Husserl'in dilini devam ettirmek olmuştur. Sartre çifte duyumun aynı anda gerçekleşmediğini iddia ederek Husserl'i eleştirse de, hissetme ile hissedilme arasındaki eş zamanlılığı, bir öncelik sonralık ilişkisine dönüştürmek de aynı düalist dili devam ettirmekten başka bir şey değildir. Üstelik Sartre bu ikisinin farklı ontolojik düzeylere ait olduklarını iddia ederek düalizmi daha da körüklemiştir. Bedenin fizikselliği Sartre için elbette Descartes'ta olduğu gibi şeylerin fizikselliğine indirgenmez, ancak özne-beden ile nesne-bedenin iki farklı kategori olarak düşünülmesi bu kez de ortak bir fizikselliği nasıl olup da paylaştığımız konusuna açıklık getiremez.

Merleau-Ponty'nin ten kavramı dünya ile bedenin ortak bir fiziksellik paylaşması noktasında Husserl ve Sartre'dan farklıdır. Ancak gerçekten de canlı bir şeyin fizikselliğiyle, maddi bir şeyin fizikselliği arasındaki farkı ortaya koymakta da aynı oranda başarılı olabilmemiş midir? Ten fikri bedenin nesnelere ortak fizikselliğini açıklasa da, görünürlük kuramının aradaki farkı açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmek

mümkündür. Nesnelere dünyasıyla ortaklığımız, ortak bir tensesel dokuyu paylaşıyor oluşumuzdan, yani görünürlükten kaynaklanır. Fakat görünürlük; beden, şeylerin fizikselliğinden farkını ortaya koymakta yetersiz kalır. Çünkü Merleau-Ponty bu farkı görmeye, yani gören insan varlığına verirken, teni görünürlüğe vermiştir. Elbette Merleau-Ponty görmeyi salt insana ait olarak ele almaz ve görmenin, görünmeyende ikamet ettiğini söyleyerek, onu görünürden ayırmaz. Fakat buna rağmen, burada yine de gören ve görülen beden arasında Kartezyen bir ayrımın örtük de olsa devam ettiğini hissederiz. Örneğin biri yapay olan, diğeri canlı olan iki aynı tür çiçeği düşünelim. Her ikisi de görünür oldukları halde ikisinin bedenselliği özsel olarak birbirleriyle aynı değildir. Biri tamamen maddiyken, diğeri canlı olduğu halde belirli bir maddiliği barındırmaktadır. Aralarındaki bu fark gerçekten de görünürlüklerinden değil, canlı olan çiçeğin kendi yaşamsallığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Aynı şekilde canlı beden ile salt maddi bir nesneyi düşündüğümüzde aramızdaki fark görünürlükten değil, görüyor olmanın kendisinden kaynaklanır. Husserl ve Sartre'da olduğu gibi Merleau-Ponty'nin ten kavramının tüm birleştirici boyutlarının ardında her şeye rağmen Kartezyen terminolojiyi anımsatan bir ayrım hissederiz. Mesele artık ruh ve beden ya da özne ve nesne ayrımı değil, hisseden beden ve hissedilen beden, gören beden ile görünür beden, başka bir ifadeyle özne-beden ile nesne-beden arasındaki ayrıma dönüşmüştür. Bu ayrımdan kaçınmaya çalışırken bile Descartes'ı çağrıştıran ifadeler kullanmak zorunda kalırız.

Eğer bedenimin fizikselliğini ortaya koyarsam, bunu öncelikle kendi nesneliğimi kavrayarak yapmam gerekir. Fakat gerçekten de kendimi bir nesne gibi kavramam mümkün müdür? Üç filozof da kendime mesafe alamayacağım, kendimi bir nesne gibi kavrayamayacağım ve bedenimi her zaman 'buradalık' olarak yaşadığım konularında hemfikirdirler. 'Oradalık' kipi bedenime-bana değil, nesneye aittir. Kendimi uzam içinde değil, uzamsal olarak deneyimleyebildiğim için bir nesne olarak kavrayamam. Oysa nesnelere uzamsal değildir, uzamda yer kaplarlar. Bu nedenle kendi dışıma çıkmam, kendimi bir nesne olarak deneyimlemem mümkün değildir. O halde kendi fizikselliğini nasıl deneyimleyebilirim? Husserl kendi bedenime dokunmayla, Sartre ötekinin bakışıyla, Merleau-Ponty de ayna fenomeniyle bu dışsallığı, fizikselliği yakaladığımı, kendi nesneliğimi kavradığımı iddia ederler. Kendime bir nesneymişim gibi dokunmam, kendimi ötekinin gözünden görmem ya da aynadaki yansımama bakmam kendime gerçekten de mesafe almamı sağlayabilir mi? Oysa her üç durumda da benim kavradığım sadece buradalıktır, asla kendimi orada olarak kavrayamam.

Nesnelerin fizikselliğiyle bedenimin-benim fizikselliğim arasındaki farkın aranacağı yerin gerçekten de 'oradalık' olduğu doğrudur. Çünkü kendimde nesnelik bulacaksam, onu 'burada' bulmam mümkün değildir. Canlı bedeninin maddiliğinin radikal farkını 'oradalık'tan hareketle kurmak gerekir, ancak bu gerçekten mümkün olabilir mi? Dokunduğum, kendi üzerimde hissettiğim öteki bakış ya da aynada gördüğüm yüz hala oradaki varlığım değildir. Çünkü ben, kendimle ilişki kurabilen bir varlık olamam. Bunu başarmam için kendi dışıma çıkmam gerekir. Ancak ben ve bedenim arasında böyle bir mesafe bulunmaz. Görmenin ya da dokunmanın ekstatik olduğu iddiası ne derece güçlüdür? Kendiliğın ancak başkalık deneyimiyle mümkün olduğunu ifade etsek bile, bu başkalığın oradalığa, dışsallığa karşılık geldiğini söylemekte haklı olduğumuzu düşünebilir miyiz? Dahası, başkalık deneyimi bedeninin hem algılayan hem de algılanan oluşunda ortaya çıkıyorsa, bunun kendiliği sağlamaktan çok, yabancılaştırıcı olduğunu düşünme eğiliminde oluruz. Kendi sesimizi, kayıttan dinlediğimizde başımıza gelen tam da budur. Çünkü burada beden, hem algılayan hem de algılanan durumundadır.

Meseleyi belki de Aristotelesçi *dunamis* ve *energeia* kavramını fenomenolojik bir gözle yeniden yorumlayarak çözmeye çalışabiliriz. *Energeia*, madde ile zihnin, yani maddi bedenle canlılığın birliğine işaret eder. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de göz ve görme arasında kurduğu ilişkiyle bedende potansiyel ve aktüelin bir arada bulunduğu dikkat çeker. Gözün, gördüğünün bilincinde olması için dışsal bir aracıya ihtiyacı yoktur. Göz, görmekte olduğunun bilincindedir. Göz, görmektir. Eğer, görmekte olduğumuzun bilincinde oluşumuz gözden farklı bir organla mümkün olsaydı, sonsuz bir geriye gidişten söz etmek zorunda kalırdık. Bu anlamda Aristoteles, aynı duyulur nesne için iki duyu olmadığını, görmenin bizzat kendinin duyusu olduğunu ifade eder. Görmek, görmeyle algılamaktır (425b10-15). O halde Aristoteles, göz ile görmenin özdeş olduğunu kabul eder. Duyulurun fiili ile duyunun fiili bir ve aynıdır. Fakat elbette nitelikleri aynı değildir. Aristoteles bununla aktüel ses ile aktüel işitmenin potansiyel olarak bedende bulunmasını anlar. İşitme duyusu olan kişinin her zaman işitmesi, sesli nesnenin her zaman tınlaması mümkündür. Potansiyel işitme, aktüel hale geçtiği zaman ve tınlama potansiyeline sahip nesne, aktüel olarak ses çıkardığı zaman aktüel işitme ve aktüel tınlama aynı anda ortaya çıkar. Çünkü Aristoteles'e göre aktüel işitme ve aktüel sesin her ikisi de zorunlulukla potansiyel işitmede bulunurlar. O halde duyulur ile duyumlayan *dunamis* anlamında özdeştir (425b25-426a). Her duyu, kendi duyulur nesnesinin duyusudur, duyu organı var oldukça bu organdadır (426b10). Aristoteles bu açıklamalarıyla özne-beden ve nesne-beden düalizminden sakınabileceğimiz önemli bir noktaya işaret etmiş olmasına rağmen, onun beden kavrayışı henüz fenomenolojinin

beden kavramı olmadığı için eksiklikler barındırır. Aristoteles canlı beden kavramını kullansa da, hala gözlemlenen üçüncü şahıs bedenden bahseder gibi görünmektedir.

Bu noktada bir sıkıntının olduğunu kabul etmek gerekir. Kısır bir döngüye düştüğümüzü onaylamaktan başka bir çaremizin olmadığını mı düşünmeliyiz? Peki, bu sıkıntının kaynağının ne olduğunu söyleyeceğiz? Sorunun kaynağı, aslında sorunun çözümü gibi görünmektedir. Beden ve dünya arasındaki ilişkinin netleştirilmesi, bedenün düalist kavrayışının giderilmesinde çok önemlidir. Bedenimi, bilincimin dünyada olmasının aracı olarak düşünmekle fenomenoloji çok ciddi bir adım atmıştır. Bu şekilde geleneksel felsefenin ben ve beden arasında açtığı uçurum kapatılmak istenmiştir. Bu bir yandan çok doğru bir hamledir, diğer yandansa ironik bir şekilde çözmek istenilen problemin çözümsüzlüğünü göstermektedir. Bedeni dünyada olmanın aracı haline getirmek, onun gerçek değerinin anlaşılmasını sağlar, ancak ne yazık ki bunu Kartezyen tuzağa düşerek gerçekleştirir. Bedenimi dünyada olmamın aracı olarak yüceltirken aslında kendim ile bedenim arasındaki farka gönderimde bulunmayı örtük de olsa sürdürürüm. Oysa gerçekte böyle bir fark yoktur. Bu şekilde kendimi bedenime yaklaştırmak isterken, aslında bedenimden uzaklaştırmaya devam ederim. Gerçekte bu isteğin kendisi bile bu ayrımı olumlar niteliktedir. "Ben, bedenimim; bedenim, benim dünya içindeki varlığımdır" gibi haklı tespitlerim dahi, gidermek istediği ayrımı korur gibi görünmektedir. Beden, aslında dünyada olmanın aracı olamaz, çünkü gerçekte araçla yapılan bir şey, bedenle yapılan bir şey değildir. Sartre'ın "bedenim kullanmadığım alettir" derken kastettiği şey de budur. Aracın yerine herhangi başka bir nesneyi geçirebilirken, bedenimin yerine başka bir şeyi geçiremem. Eğer kesilen kolumun yerine protezi geçirebildiysem, o artık bedenim olduğu, onu kendi uzamsallığıma dâhil edebildiğim içindir.

Esas problem bedensellikte değil, bizce dildedir. Ne zaman kendi hakkımızda konuşsak, kendimizi nesneleştiririz. Kendimizi orada duran, ötede olan bir varlık gibi ele almak zorunda kalırız. Bu nedenle insanın kendinden söz etmesi çok zordur. Çünkü beden her zaman kendi tarafımızda olsa da, konuşurken onu hep nesne tarafına koymak zorunda kalırız. Heidegger'in *Dasein*'i bile 'oradaki varlık' anlamına gelir. Terimin gündelik kullanımı bir noktaya kadar buradalık içerse de, Heidegger'in her şeye rağmen *Hiersein* değil, *Dasein* terimini kullanması tesadüf değildir. Ancak gerçekte oradaki değil, tam da 'buradaki varlık' değil miyiz? Düalist bir çerçeveden kaçılmamasının nedeni, dilin ya da en azından bu felsefelerin yapıldığı dillerin mesafeleştirici tavrıdır. Özne ve nesnenin yerlerini değiştiren Descartes ile birlikte dilde ciddi bir dönüşümün yaşandığını kabul etmemek imkânsızdır. Örneğin; Antik Yunan'da

*hypokaimenon** teriminin önde duran şey, başka bir deyişle insanın karşısına çıkan gerçeklik anlamında kullanıldığını biliriz. Diğer yandan Descartes önde duran şeyi, gerçeklik olarak ele almak yerine, onu özneye çevirmeyi tercih etmiştir. Yani Antik Yunanlılar için gerçekte özne, bugün bizim nesne anlamında kullandığımız terime karşılık geliyordu. Oysa Descartes ile birlikte artık önde duran şey, gerçeklik değil, kendinin-bilinci olarak özne haline geldi. Öte yandan *hypokaimenon* Latinceye doğru bir biçimde *subject*, yani altta yatan şey veya nesne olarak çevrilmişti. Aynı şekilde *object* de karşısına koyanı, yani insanı imliyordu. Çünkü bu insanlar kendilerini, önlerine çıkan gerçekliğin karşısında değil, içinde buluyorlardı, çünkü onlar bu gerçekliğin bir parçasıydılar. Oysa Descartes ile insan, özne haline gelmiş ve nesnenin varlığının garantisi olmuştur. "Antik Yunan için Kartezyen *cogito* hiç bir anlam ifade etmezdi, çünkü onlarda 'ben' kavramı, tekil ben (*je*) değil, ya toplumun üyesi olan kişisiz bir 'o' (*il*) ya da biz (*nous*) anlamına gelirdi" (Rogozinski, 2011: 12).

O halde eğer bir problem varsa bu, bedeninin fizikselliğinin olup olmaması problemi değil, bu fizikselliği ifade eden dilin nesneleştirici olmasıdır. Bu nedenle bedenim, kendim olarak adlandırdığım şey her neyse, ona karşılık geldiği halde, bana en yabancı olarak kalmaya mahkûm olmuştur. Benzer şekilde bizler dili, kendi bedenimizi ötekileştirici bir biçimde kullanmaya günlük hayatımızda sıkça devam ederiz. Zararsız görünen "başım ağrıyor", "ayaklarımı uzattım", "elim kanıyor" gibi ifadelerde bunu görmek mümkündür. Aslında ağrıyan, uzattığım, kanayan organlarım değil, bedenimdir. Ben ağrırım, ben uzar ve ben kanarım. İngilizcede "parmağım kanıyor" yerine, "I am bleeding" (ben kanıyorum) denmesi dilin nesneleştirmeden kullanılabilirdiği ender örneklerdendir. Ancak buradan İngilizcenin mesafeleştirici bir dil olmadığı sonucunu çıkarmamız olanaklı değildir. Dilin nesneleştirici yapısının giderilmesi pek mümkün görünmemekle birlikte, yine de en azından yanlış anlaşılmanın yine aynı dille giderilebileceğini kabul etmeliyiz. Ve bu, şu an için elimizdeki tek güçtür.

Geleneksel felsefenin bedeni üçüncü şahıstan ele aldığını düşünürsek, fenomenolojinin bedeni birinci tekil şahıstan betimleyişinin çok büyük bir adım olduğu doğrudur. Ancak dilin nesneleştirici boyutu, her şahısta iyelik zamirinin yarattığı sorunla yeniden gün yüzüne çıkar. Bu nedenle gerçekte masa ile elim arasında çok ciddi fark olmasına rağmen dil, elim hakkında da bir nesne gibi konuşma yanılgısına düşmeme sebep olur. Masanın maddiliği ile elimin maddiliği arasındaki ayrımı net bir şekilde ifade

* **Bkz;** Doğan Özlem, "Giriş", Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 18-9.

edemememin sebebi de budur. Oysa bedenimin maddiliği, onun nesne olduğu anlamına gelmemektedir. Yine de bunun hakkında konuştuğumda, bedenimle kendim arasında bir ayrımı ima eder ve bedenimi nesnelere tarafına koymak zorunda kalırım. O halde Merleau-Ponty'nin de, Husserl ve Sartre gibi hisseden ve hissedilen beden düalizmine sadık kaldığını düşünmek mümkündür. Bunun tek nedeni ise kullanılan dilin Kartezyen yapısıdır. Merleau-Ponty'nin son döneminde varoluş halindeki fenomenin resimde ortaya konulabildiğine dair tespitleri de bu sıkıntıyı sezdiğine işaret eder niteliktedir. Fenomenolojinin dili Kartezyen değil, sanatsal bir dil olmalıdır.

Aslında problem, Kartezyen düalizmi aşma problemi değildir. Problemin kendisi Kartezyen olduğu için, onu her aşma çabası aynı dili devam ettirme zorunluluğundan dolayı çözümlü sadece daha ileri noktalara taşımaktan öteye gidememektedir. Düalizmin ötesine geçme çabası; probleme yeni bir bakış açısı getirmesi, sistemde yer alan başkaca sıkıntıları gidermesi bakımından değerlidir, ancak dil aynı kaldıkça düalizmin aşılması olanaksız görünmektedir. Soru Kartezyen dille sorulmaya devam ettikçe, yanıtlar düalist kalmaya mahkûm olacaktır. Esas sıkıntının beden söz konusu olduğunda belki de dilin yanlış kullanılmasında olduğunu düşünebiliriz. Fenomenoloji sahip olduğu bakış açısını Kartezyen dil yerine, kavramların Antik Yunan'daki kullanımına geri dönerek ifade ederse ancak başarılı olabilir. Fenomenoloji gerçekten de yönelimsellik teziyle Kartezyen problemi giderme gücüne sahip olabilirdi, ancak dil düalist kaldıkça fenomenoloji bu gücünün hakkını veremeyecektir.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (2014), *Ruh Üzerine*, (Çev. Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, 4.Basım, Bursa.
- BARBARAS Renaud (2001) "Merleau-Ponty and Nature", *Research in Phenomenology*, Vol. 31, Issue 1, pp. 22 – 38.
- BARBARAS Renaud (2004), *The Being of the Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, (Trans. Ted Toadvine&Leonard Lawlor), Indiana University Press, Bloomington, USA.
- BARBARAS Renault (2015), "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", *Merleau-Ponty*, (Çev. Emre Şan), s. 327-80, Fikir Mimarları-31, Say Yayınları, İstanbul.
- BUISSIÈRE Evelyne (2005), *Cours sur le Corps*, PhiloSophie Cours Soumis à Copyright, http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuisserie.pdf.
- CARMAN Taylor (1999), "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, Vol. 27, No. 2, Fall, pp. 205-26.
- CARMAN Taylor & Mark B. N. Hansen (2006), *Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press.
- CARMAN Taylor (2008), *Merleau-Ponty*, Routledge, London, New York.
- CATALANO Joseph S. (1985), *A Commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- CATALANO Joseph S. (2002), *Thinking Matter, Consciousness from Aristotle to Putnam and Sartre*, Routledge, New York and London.
- COSTELLO Peter R. (2013), "Towards a Phenomenology of Objects: Husserl and the Life-World", pp. 27-42, <http://www.enl.auth.gr/gramma/gramma06/costello.pdf>, (20.05.2013).

- DAIGLE Christine (2010), *Jean-Paul Sartre*, Routledge Critical Thinkers, London and New York.
- DA SILVA-CHARRAK, Clara (2005), *Merleau-Ponty, Le Corps et Le Sens*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DASTUR Françoise (2001), *Chair et Langage, Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, Paris.
- DESCARTES R. (1972) *The Philosophical Works of Descartes*, Volume I, trans. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES R. (2007), *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- DİREK, Zeynep (2003), *Dünyanın Teni*, Metis Yayınları, İstanbul.
- DİREK Zeynep (2015), "Merleau-Ponty ve Lacan: Fenomenolojiyi Psikanalizle Birlikte Düşünmek", *Merleau-Ponty*, (Emre Şan), s. 464-82, Fikir Mimarları-31, Say Yayınları, İstanbul.
- DUPOND Pascal (2013), *Merleau-Ponty Sözlüğü*, (Çev. Emre Şan), Say Yayınları, İstanbul.
- DURANTI Alessandro (2010), "Husserl, intersubjectivity and anthropology", *Anthropological Theory*, SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC), <http://ant.sagepub.com>, Vol 10(1), pp. 1–20, 10.1177/1463499610370517, <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf>, (18.06.2012).
- HUSSERL Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, (Trans. David Carr), Northwestern University Press, Evanston.
- HUSSERL Edmund (1980), *Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, (Trans. Ted E. Klein&William E. Pohl), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London.
- HUSSERL Edmund (1982), *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology*, (Trans. Dorion Cairns) Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London.
- HUSSERL Edmund (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, (Trans. F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, London.
- HUSSERL Edmund (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, (Trans. Richard Bojcewicz&André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, London.

- LA METTRIE Julien Offray De (2009), *Die Maschine Mensch/L'Homme Machine*, (Französisch-Deutsche), (übers. Claudia Becker), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- LOW Douglas (2000), *Merleau-Ponty's Last Vision, A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- MALEBRANCHE Nicolas (2006), *De la Recherche de la Vérité*, Livres I-III, IV-VI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1973), *The Prose of the World*, (Trans. John O'Neill) Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1995), *La Nature Notes Cours du Collège de France* (établi et annoté par Dominique Séglaud), Éditions du Seuil, Paris VI.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2006), *Algının Önceliği*, (Çev. Yusuf Yıldırım), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2006) *Göz ve Tin*, (Çev. Ahmet Soysal), Metis Yayınları, İstanbul.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2008), *Algılanan Dünya*, (Çev. Ömer Aygün), Metis Yayınları, İstanbul.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2008), *Signes*, Éditions Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2009), *Sens et Non-sens*, Éditions Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2012), *La Prose du Monde*, Éditions Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2012), *Phénoménologie de la Perception*, Éditions Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2013), *La Structure du Comportement*, Puf, Paris.
- MERLEAU-PONTY Maurice (2013), *Le Visible et L'invisible*, Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE F. (2003), *Şen Bilim*, (Çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa.
- NIETZSCHE F. (2011), *Böyle Söyledi Zerdüşt*, (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- MIRVISH Adrian (2010), "Sartre and the Lived Body: Negation, Non-Positional Self-Awareness and Hodological Space", *Sartre on the Body*, (Ed. Katherine J. Morris), Philosophers in Depth, Palgrave, Macmillan, pp. 67-84.
- MORAN Dermot (2005), *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Polity Press, Cambridge.

- MORAN Dermot (2010), "Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'", *Sartre on the Body*, (Ed. Katherine J. Morris), Philosophers in Depth, Palgrave, Macmillan, pp. 41-67.
- MORRIS Katherine J. (2010), "Introduction", *Sartre on the Body*, (Ed. Katherine J. Morris), pp. 1-25, Philosophers in Depth, Palgrave, Macmillan.
- MORRIS Phyllis S. (2010), "Some Patterns of Identification and Otherness", *Sartre on the Body*, (Ed. Katherine J. Morris), pp. 148-161, Philosophers in Depth, Palgrave, Macmillan.
- MUI Constance, L. (2010), "Sartre and Marcel on Embodiment: Re-evaluating Traditional and Gynocentric Feminism", *Sartre on the Body*, (Ed. Katherine J. Morris), Philosophers in Depth, Palgrave, Macmillan. pp. 84-103.
- ÖZLEM Doğan (1998), "Giriş", Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 18-9.
- PLATON (1997), "Phaedrus", *Complete Works*, (Edit. John M. Cooper&D.S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, pp. 506-57.
- PLATON (1997), "Alcibiades", *Complete Works*, (Edit. John M. Cooper&D.S. Hutchinson), Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, pp. 557-96.
- PRIEST Stephen (1998), *Merleau-Ponty*, Routledge, London&New York.
- PRIMOZIC Daniel Thomas (2013), *Merleau-Ponty Üzerine*, (Çev. Zeynep Zafer Esenyel), Sentez Yayıncılık.
- REYNAERT P. (2014), Husserl's Phenomenology of Animate Being and The Critique of Naturalism, <http://heraclite.ens.fr/~roy/GDR/Animatedbeing.htm>, (15.04.2014).
- ROGOZINSKI Jacob (2011), *Le Moi et La Chair, Introduction à L'ego-analyse*, Les Éditions Du Cerf, Paris.
- SARTRE Jean-Paul (2003), *Egonun Aşkınılığı, Fenomenolojik Bir Betimlemenin Taslağı*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Alkım Yayınevi, İstanbul.
- SARTRE Jean-Paul (2005), *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul.
- SARTRE Jean-Paul, *Bulantı* (2005), (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul.
- SARTRE Jean-Paul (2009), *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- SARTRE Jean-Paul (2011), *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Éditions Gallimard.

- SARTRE Jean-Paul (2013), *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique*, Éditions Gallimard.
- SEAMON David (2013), "Lived Bodies, Place, and Phenomenology: Implications for Human Rights and Environmental Justice", *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 4, no. 2, september, pp. 143-166.
- SLATMAN Jenny (2005), *Chiasmi International, Merleau-Ponty*, "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched", Vrin, Mimesis, France, pp. 305-24.
- SMITH David Woodruff (2006), "Mind and Body", *The Cambridge Companion To Husserl*, (Ed. Barry Smith, David Woodruff Smith), Cambridge University Press.
- SVENAEUS Fredrik (2009), *The Phenomenology of Falling III: An Explication, Critique and Improvement of Sartre's Theory of Embodiment and Alienation*, Human Studies, Vol. 32, No. 1, pp. 53-66, Published by: SpringerStable URL: <http://www.jstor.org/stable/40270700>. Accessed: (01/12/2014) (07:54).
- ŞAN Emre (2010) "Renaud Barbaras ile Söyleşi: Neden Hala Husserl?", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 6, ss. 14-28.
- ŞAN Emre (2015), *Merleau-Ponty*, Fikir Mimarları-31, Say Yayınları, İstanbul.
- ZAHAVI Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, California.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	M. ZEYNEP ESENYEL		
Doğum Yeri ve Yılı	BURSA 12.03.1984		
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE 87.5 (ÜDS), FRANSIZCA (B2)		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1995	2002	Yalova Şehit Osman Altinkuyu Anadolu Lisesi
Lisans	2003	2007	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans	2007	2010	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Doktora	2010	2016	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2009	2010	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
2.	2010	2016	Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yurtdışı Görevleri	2012-2013 Fransa Strasbourg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Doktora Düzeyinde Araştırma.		
Kullandığı Burslar	Tübitak 2214 Doktora Araştırma Bursu		
Aldığı Ödüller	2013 Uludağ'ın Zirvesindekiler Lisansüstü Başarı Kategorisi Ödülü		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	2008 Tübitak Astronomi Kampı, “Yıldızların Altında - <i>Makro Kozmostan Mikro Kozmosa</i> ”, Uludağ-Bursa, Türkiye		

<p>Yayınlar:</p>	<p>Makaleler</p> <p>(2008) "Hartmann's Epistemology Based on Ontology and Its Contributions" <i>Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, Sayı 10, ss. 91-96.</p> <p>(2012) "İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış", <i>Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, Sayı 18, ss. 209-220.</p> <p>(2012) "The Concept of 'Humanism' From <i>Existence</i> to <i>Being</i>: Sartre vs. Heidegger", <i>Balkan Journal of Philosophy</i>, Vol.4, No.2, ss. 205-214.</p> <p>(2012) "Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış" , <i>Özne. Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları</i>, Heidegger Sayısı, 16. Kitap, ss. 54-69, Bahar.</p> <p>(2013) "Presokratik Filozoflarda <i>Arkhe</i> Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi", <i>Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, Sayı 22, ss. 1-26.</p> <p>Çeviri Makaleler</p> <p>(2006) Barber, Benjamin, "Demokrasinin Meşrulaştırılması", <i>Felsefe Ansiklopedisi</i>, Ed. Ahmet Cevizci, 4. Cilt, ss. 147-152.</p> <p>(2010) (Adnan Esenyel ile) "Levinas ile Bir Söyleşi", <i>MonoKL Dergisi</i>, Levinas Sayısı, ss. 729-737.</p> <p>(----) (Adnan Esenyel ile) "Dünya Yara Aldı: Duygulanımsal Ayrım", <i>MonoKL Dergisi</i>, Deleuze Sayısı.</p>
	<p>Kitap, Çeviri Kitap, Kitap Bölümü</p> <p>(2011) <i>Varlık Felsefesi</i>, (Prof. Dr. A.Kadir Çüçen-Adnan Esenyel ile) Ezgi Kitapevi, Bursa.</p> <p>(2013) Daniel Thomas Primoziç, <i>Merleau-Ponty Üzerine</i>, (Çev. Z. Esenyel), Sentez Yayıncılık, Bursa.</p> <p>(2015) "Jean-Paul Sartre", "Maurice Merleau-Ponty", "Simone de Beauvoir", <i>Varoluşçu Felsefeler</i>, (Ed. Prof. Dr. A.Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Bursa.</p> <p>(2016) "Husserl", "Merleau-Ponty", "Sartre", <i>20. Yüzyıl Felsefesi Tarihi</i>, (Ed. Prof. Dr. A.Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Bursa.</p> <p>(----)"Arnold Gehlen",<i>1900'den Günümüze Büyük Düşünürler</i>, Ed.Çetin Veysel, 15. Cilt, Etik Yayınları, İstanbul.</p>

Kongre Faaliyetleri	<p>Yayımlanmış Uluslar Arası Bildiriler</p> <p>(2010) "Tragedy of Modern Individual in Society: A Kafkaesque View", <i>First International Philosophy Congress 'Liberty, Equality and Fraternity'</i>, 14-16 October, Asa Kitapevi, ss. 169-174, Bursa, Turkey.</p> <p>(2010) "The Significance of Kierkegaardian Discourse In Practical Philosophy Via Socratic Education", <i>XXVI Varna International Philosophical School, Applied and Experimental Philosophy in Knowledge Based Society East and West</i>, pp. 104-115, Sofia, Bulgaria.</p> <p>(2014) "A Crystal World and Underground: A Philosophical Reading of Dostoevsky and Chernyshevsky, III. International Philosophy Congress 'Tradition, Democracy and Philosophy', 23-25 October, Sentez Yayıncılık, ss 534-539, Bursa, Turkey.</p> <p>Yurtdışı Sözlü Bildiri</p> <p>(2008) "The Transformation Kierkegaard Made in the Traditional Philosophical Discourse", <i>III Bulgarian-Turkish Seminar of Contemporary Philosophy</i>, Sofia, Bulgaria.</p> <p>Yayımlanmış Ulusal Bildiri</p> <p>(2011) "Sokratik Söylemin S. Kierkegaard Üzerinden Günümüze Etkileri", <i>Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri Sempozyumu</i>, Adnan Menderes Üniversitesi, Doğu Batı Yayınları, ss. 415-431, Aydın, Türkiye.</p> <p>Ulusal Çalıştay</p> <p>(2013) "Merleau-Ponty'de Bedenin Fenomenolojisi", <i>Uludağ-Bingöl I.Felsefe Çalıştayı</i>, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.</p>						
İletişim (e-posta):	zeynepzr@gmail.com						
	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="863 1469 1007 1514"> Tarih </td> <td data-bbox="1007 1469 1422 1514"> 13.06.2016 </td> </tr> <tr> <td data-bbox="863 1514 1007 1559"> İmza </td> <td data-bbox="1007 1514 1422 1559"> </td> </tr> <tr> <td data-bbox="863 1559 1007 1628"> Adı Soyadı </td> <td data-bbox="1007 1559 1422 1628"> M. Zeynep Esenyel </td> </tr> </table>	Tarih	13.06.2016	İmza		Adı Soyadı	M. Zeynep Esenyel
Tarih	13.06.2016						
İmza							
Adı Soyadı	M. Zeynep Esenyel						