

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BEDEN FENOMENOLOJİSİNDEN BAŞKALIK ETİĞİNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜGE TEPEYURT

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı: Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON

TEMMUZ 2020

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Müge TEPEYURT

Üç Bin Yüz Altmış Üç¹ Kadın'a,

¹ *Şiddetten ölen kadınlar için anıt sayaç*; <http://anitsayac.com>. (2008- Temmuz 2020).

BEDEN FENOMENOLOJİSİNDEN BAŞKALIK ETİĞİNE

ÖZET

Bu çalışma, Edmund Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adlı eserindeki kültür krizini ve bu krizin başkası sorunu zemininde fenomenolojik, ontolojik ve etik bir mesele olarak irdelenmesini ön plana almaktadır. Bu kapsamda ismi fenomenolojik yöntem ve gelenekle özdeşleşen Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, fenomenolojiyi ontoloji için bir yöntem olarak belirleyen Martin Heidegger ve son olarak da etik bakış açısına belli ölçüde fenomenolojiyi dahil eden Emmanuel Levinas'ın felsefi görüş ve düşüncelerine yer verilecektir. Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümü, bahsi geçen dört düşünürü kavramsal olarak takip edebilmek adına önemli bir yol gösterici olacaktır. Bunun akabinde ikinci bölümde kendilik ve öznel(1)ik odaklı soruşturma için hem fenomenolojik bir gerekçe hem de ontolojik bir öncelik olarak dünya-içinde-olma (*In-der-Welt-sein*) nosyonu, Merleau-Ponty'nin *algısal varoluş* mefhumu ile birlikte okunacaktır. Bu güzergah, ben'in başkası ile bedenler-arası karşılaşmasında mevcudiyeti ve varoluşu imlemesi bakımında yeni bir eleştirel tavrı ortaya çıkarmakta olup, başkasının başkalığı'nı etik ve fenomenolojik olarak iki ayrı perspektiften tartışmaya açık hale getirmektedir. Odağa alınan meselenin hareket noktası olan felsefi varsayımların irdelenmesiyle beraber, söz konusu düşünürlerin "başka"lığa dair özgün yorumları eşliğinde etik yaralanabilirliğe dair bir değerlendirme imkanı yakalanmış olmaktadır. Çalışma, bu açıdan başkalık problemini temelde bir kendilik krizi olarak belirlemenin yanı sıra, söz konusu krizin fenomenolojik, ontolojik, etik açıdan yeniden irdelenmesini amaçlamaktadır. İnsan- öznesini, salt "düşünen canlı" olarak rasyonal epistemolojik bir düzlemde bilinç, düşünce yahut akıl mefhumları ile ifadelendirmek yetersizdir. Bir kriz olarak ortaya konulan kendilik krizinin özne ve öznellik mefhumlarını ne bakımdan dönüştürdüğü ve çözülmeye uğrattığı da bu çalışma kapsamında yer almaktadır. Özneye dair kavrayışın ancak özneler-arası ve bedenler-arası bir sferde ele alınmasıyla, insan-öznesi ben-merkezli konumundan sıyrılma imkanını yakalamaktadır. Bu noktada Merleau-Ponty'nin *tenin* anonimliğinde tersine-çevrilebilir ve karşılıklılık esaslı simetrik bedenler-arasılığı, Levinas'ın aksine bir konumlanış olarak, *alter-ego*'nun sorunsallaştırılması için önemli bir alan açar. Bu, ben-olmayan'a yönelik indigenemez farkın nerede yakalanacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soru, aynı zamanda başkası-içinlikte ve başkasına karşı sonsuz etik sorumlulukta *ben*'in yaralanabilirliğine ve başkasının yüzünün davetine içkin şiddet ihtimalini de değerlendirmeye açar. Son olarak başkası ile etik ilişkinin parakdoksal yapısı, Judith Butler'ın kırılğanlık mefhumu üzerinden değerlendirilmeye açılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Algı, Beden, Fenomenoloji, Kendilik, Öznellik, Özneler-arasılık, Başka, Etik, Kırılğanlık.

FROM THE PHENOMENOLOGY OF BODY TO THE ETHICS OF ALTERITY

ABSTRACT

This study aims to examine Edmund Husserl's "*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*" and its reflection in the question of alterity, which has been conducted on the ground of phenomenological, ontological and ethical approach. In this context, the works and understanding of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty whose names have been regarded as identical with phenomenological method and tradition. Martin Heidegger and Emmanuel Levinas are also included in the study, respectively.

First section of the thesis has the characteristics of a generic guide in the way of understanding the referred philosophers' concepts and notions. Following this, second section explores Heidegger's notion of *In-der-Welt-Sein* and Merleau-Ponty's the primacy of perception in order to provide a basis for the investigation of subjectivity/selfhood. The referred aim of the study is implemented with the help of phenomenological and ethical perspectives as bidirectional line. In this way, an encounter with the Other on inter-bodiness word implies sort of presence and existence that reveals a critical position based on Levinas's notion of alterity. While this thesis determines the problems of alterity at the heart of selfhood-crisis, simultaneously, focused matter and its own arguments will also be questioned. However, essence of the matter changes the direction from selfhood/subjectivity to the ethics of alterity that is also addressed by the mentioned philosophers' different, authentic approaches to the question of alterity. Human-subject cannot be identified as "rational man" on the ground of epistemological dealing. Therefore, we need to address this crisis within the context of disintegration of subject and subjectivity that will provide us a new comprehension in conjunction with inter-subjectivity and inter-bodiness.

Lastly, Merleau-Ponty's notion of Inter-subjectivity will clearly distinguished from Levinas's, which will help to re-examine alter-ego via concept of alterity or otherness. Within this context, this issue which will revive the question of the irreducible difference of otherness of the Other will allow to investigate about an ethical relationship with the Other and the potential vulnerabilities in this encounter with the self and the Other.

Key Words: Perception, Body, Phenomenology, Selfhood, Subjectivity, Inter-subjectivity, The Other, Ethics, Vulnerability

TEŞEKKÜR

Öncelikle, alıőmamın başından itibaren desteğini, değerli vaktini ve akademik birikimini benimle paylaştığı için ve salgın koşullarına rağmen uzaktan çalıőabilme imkanı yaratıp, bu süreci benimle birlikte üstlendiği için çok değerli danıőman hocam Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON'a en içten teőekkürlerimi sunmak isterim. Ve diğer komite üyelerim Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN ve Doç. Dr. Çiğdem YAZICI'ya da değerli vakitlerini ayırıp tez komitemde yer aldıkları için ayrıca teşekkür ederim.

Bana inançları ve beni yüreklendirmeleri sayesinde adım attığım bu yolda her daim desteklerini hissettiğim, Hacettepe Üniversitesi/Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden değerli hocam Doç. Dr. Kadir DEDE'ye ve kıymetli dostum Meltem DEğERLİ'ye en içten teőekkürlerimi sunarım.

Dahası hayatım boyunca her anımda bana sonsuz desteğini ve sevgisini hissettiren annem Hülya AKGÜL'e, kardeőim İdil'e ve her zaman olduğu gibi bu süreçte de sevgisiyle, dostluğuyla yanımda olan sevgili Serdar TEPEYURT'a teőekkürlerimi özellikle iletmek isterim.

MÜGE TEPEYURT

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
TEŞEKKÜR	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
1. GİRİŞ	1
2. FENOMENOLOJİK GELENEK ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE	7
2.1 Husserl ve Transandantal Fenomenoloji	7
2.1.1 Doğa Bilimlerinin ve Doğalcılığın Eleştirisi	9
2.1.2 Psikolojizm ya da Bilincin Doğallaştırılması	11
2.1.3 Transandantal Fenomenoloji ve <i>Yaşam Dünyası</i>	13
2.2 Heidegger ve Varlığın Fenomenolojisi	17
2.2.1 Kartezyen Dünya Ontolojisi	19
2.2.2 Heidegger ve Varlığın Fenomenolojisi	22
2.3 Merleau-Ponty ve Fenomenoloji	26
2.3.1 Algının Önceliği Meselesi	27
2.3.1.1 Gestalt Psikolojisi	27
2.3.1.2 Duyum/Algı Analizi	29
2.3.1.3 Empirizm ve Entelektüalizm'de Algı	29
2.3.2 Beden Fenomenolojisi/ Algısal Varoluş	31
2.3.2.1 Beden ve Algılanan Dünya	31
2.3.2.2 Öznellik ve Başka	34
2.3.3 Ten Ontolojisi	35
2.4 Levinas ve Başkalık Etiği	37
2.4.1 Varolansız Varoluş	37
2.4.2 Başkalık Etiği/ Başkalık Fenomenolojisi	40
3. KARTEZYEN ONTOLOJİ'DEN ALGISAL VAROLUŞ'A	41
3.1 Dünya İçinde Olma'nın Ontolojik Önceliği/Fenomenolojik Gerekçesi	41
3.1.1 Dünyanın Pre-reflektif Verililiği ve Figür-Zemin Yapısı	41
3.1.2 Dünya Ufku ve Bedenin Yönelimselliği	43
3.2 Kendilik ve Dünya	45
3.2.1 Algısal Varoluş ve Varoluşun Tezahürü Olarak <i>Beden</i>	48
3.2.2 Öznellik ve Zamansallık	51
3.3 Simetrik Bir İlişki Olarak Bedenler-arasılık ve <i>Başka</i>	56
4. MEVCUDİYET ONTOLOJİSİNİN BİR ELEŞTİRİSİ OLARAK BAŞKA'LIK ETİĞİ VE YARALANABİLİRLİK	59
4.1 Merleau-Ponty ve Ten Ontolojisi	60
4.1.1 Beden Fenomenolojisinden Ten Ontolojisine	60

4.1.2 <i>Ten, Kesişme, Mevcudiyet</i>	62
4.2 Varlığın Ötesinde <i>Kendilik</i> İmkânı	64
4.2.1 Işık, Mevcudiyet ve Öznellik	64
4.2.2 Öznellik: Varlığa Katılmamı mı? Varlığı Aşma mı?.....	67
4.3 Başka'lık Etiği	69
4.3.1 Başkasının Başkalığı ve <i>Alter-Ego</i>	69
4.3.2 Başkasının Yüzü ve Etik Sorumluluk	71
4.3.3 Özneler-arasılığın Asimetrisi	73
4.4 Etik Yaralanabilirlik ve Bedenin Politik İmkanları	76
5. SONUÇ	81
6. KAYNAKÇA	89
7. ÖZGEÇMİŞ	97

1.GİRİŞ

Bu çalışma, Edmund Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adlı eserindeki kültür krizine -bu tezde ele alındığı şekliyle kendilik krizi- ve bu krizin başkası sorunu zemininde fenomenolojik, ontolojik ve etik bir mesele olarak irdelenmesini ön plana almaktadır. Bu kapsamda ismi fenomenolojik yöntem ve gelenekle özdeşleşen Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, fenomenolojiyi ontoloji için bir yöntem olarak belirleyen Martin Heidegger ve son olarak da etik bakış açısına belli ölçüde fenomenolojiyi dahil eden Emmanuel Levinas'ın felsefi görüş ve düşüncelerine yer verilecektir. Fenomenolojik yöntem ve gelenek, bu çalışmada önemli bir yere sahip olmakla birlikte dört düşünür tarafından da farklı bağlamlarda ve farklı kavramlarla ilintili olarak ele alınır. Bu nedenle söz konusu düşünürlerin fenomenolojik yöntem ve geleneği hangi bakımlardan düşünce sistemlerine dahil ettiğinin açıklığa kavuşturulması gereklidir. Bu doğrultuda çalışmanın "Fenomenolojik Gelenek ve Kavramsal Çerçeve" adlı ilk bölümü bahsi geçen dört düşünürü kavramsal olarak takip edebilmek adına önemli bir yol gösterici olacaktır. Bunun akabinde ikinci bölümde *kendilik* ve *özel(l)ik* odaklı soruşturma için hem fenomenolojik bir gerekçe hem de ontolojik bir öncelik olarak *dünya-içinde-olma* (*In-der-Welt-sein*) nosyonu Merleau-Ponty'nin *algısal varoluş* mefumu ile birlikte okunacaktır. Bu güzergah doğrultusunda ben'in başkası ile bedenler-arası karşılaşmasında mevcudiyeti ve varoluşu imlemesi yeni bir eleştirel tavrı ortaya çıkarmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde Levinas'ın bu mevcudiyet ontolojisi eleştirisi, başkasının başkalığı'nı etik ve fenomenolojik olarak iki ayrı perspektiften tartışmaya açık hale getirmektedir. Bu tezin odağındaki meselenin hangi felsefi varsayımlardan hareket ettiği anlaşılmış olacak olup, söz konusu düşünürlerin "başka"lığa dair özgün yorumları eşliğinde etik yaralanabilirliğe dair bir değerlendirme imkanı yakalanmış olmaktadır. Çalışma, bu açıdan başkalık problemini temelde bir kendilik krizi olarak belirleyerek, söz konusu krizin fenomenolojik, ontolojik, etik açıdan yeniden irdelenmesine yönelik bir davet niteliği taşımaktadır. Metafizik düşünce geleneğinin varlık ve hakikat ilişkisinin bağrında ortaya çıkan

“özne” figürü daima logos-merkezli, ilişkiselliğinden, zamansallığından kopmuş bir özne tahayyülüdür. Batı metafizik geleneğinin en belirgin özelliği olan özne-nesne, ruh-beden, form-madde gibi iki kutuplu ayrımlar da bu süreçte epistemoloji vasıtasıyla varlık-düşünce özdeşliğini tesis etmektedir. İnsan salt “düşünen canlı” olarak rasyonal epistemolojik bir düzlemde bilinç, düşünce yahut akıl mefhumları ile ifadelendirilmekte yetersiz kalır. Öznelliğin bu Kartezyen düşünceye sıkışmışlığı ile başlayan süreç sonrasında öznellik, Modern düşüncenin idealist ve romantik felsefelerince üstlenilmesiyle devam etmiştir. Bu doğrultuda kartezyen düşünce sisteminde özne-merkezci tınıyla ben’e, dünyaya dair her türlü bilginin kaynağının düşünen öznede oluşu ile tanımlanırken; Modern düşüncede bu kabul, önemli bir açılımla öznelliği, özellikle Kant ve Hume’un felsefelerinde önemli derecede çözüme uğratmıştır. Felsefe tarihinde kendilik krizinin nihai ve mutlak kaynağının belirlenemeyişinin sebebi, özne ve öznellik mefhumlarının tarihsel, kültürel değişkenlere açık oluşundan ve bu çözüme sürecine aracı olan ya da kaynaklık eden tek bir failin olmayışından kaynaklanır. Ancak özne-merkezlilik olarak ifade edilen subjektivist yaklaşımın felsefe geleneği içerisinde tartışmaya başlanmasıyla öznenin konumunun merkezsizleştirilmesine yönelik yeni düşünce sistemleri de ortaya çıkmaya başlar. Husserl’in fenomenolojisi de böyle bir atmosferde modern düşünce sistemlerinde hakim olan natüralizm ve psikolojinin eleştirisini vererek, yeni bir düşünce sistemi olarak ortaya çıkmıştır. “Fenomenoloji” terimi, bu hususta ilkin Brentano’nun psikolojisinden temellenen betimleyici bir yöntem; ikincil olarak ise bu yöntemden hareketle gelişen bilgi eleştirisini ve a priori bilimlere yönelik yeni bir bakış açısını ve reformu ifade etmektedir. Bununla birlikte insan-öznesine ve öznelliğine yönelik yeni bir bakış açıdır da aynı zamanda. Fenomenlere yönelik bir araştırma ile insan-bilincine dışsal olan dünyanın insanın bilinç edimlerinde algılanışına dair yeni bir düşünce biçimi ortaya çıkmış olur. Doğa ve insan bilimlerine yönelik bu eleştiri, öznellik nosyonuna dair de yeni bir kavrayışı ortaya çıkarır. Husserl fenomenolojisi, çağdaşları ve kendisinden sonra süren fenomenolojik kavrayışın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu doğrultuda özellikle bilinç-nesne ilişkisine yeni bir bakışla *yönelimsellik (Intentionalität)* teorisini ele aldığı *Kartezyen Meditasyonlar* ile geç dönemine ait sonlanmamış çalışmasındaki insan-öznelliğine ve *yaşam-dünyası’na (Lebenswelt)* yönelik epistemolojik karakterinden uzak fenomenolojik ontolojik yaklaşımını içeren *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* yol gösterici metinler olarak bu çalışma kapsamına dahil

edilmiştir. *Yaşam-dünyası* nosyonundaki transandantal *özneler-arasılık* vurgusu ve *yönelimsellik* teorisi, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'de yankı bulmuş olup, *algı* ve *algısal varoluş*'u temellendirilişinde Husserl fenomenolojisinin eleştirisini de vererek farklı kavramlar yoluyla *özneler-arasılık* mefhumunu *bedenler-arasılığa* taşımıştır. Söz konusu eseri dahilinde insanın *dünya ufkuna* ve *bedenin yönelimselliğine* dair önemli tespitlere yer veren Merleau-Ponty, *dünya-içinde-varolma*'yı ve mevcudiyeti ön plana çıkaran bir okuma imkanı sağlamaktadır. Çalışmanın devamında merkezi bir yere sahip olan *dünya-içinde-varolma* nosyonu, insanın yaşam ve etkinlik alanı olarak belirlediği uzam ve zaman olarak onun çevresinde yayılan, kendisini sorumlu tuttuğu Husserl'in (1935/1994) *yaşam-dünyası* kavramından hareketle düşünülebilir olmuştur. Bununla birlikte özneler-arası karakteri ile Heidegger'in (1927/2018) *Varlık ve Zaman* metninde *Dasein*'in eksistansiyal bir belirlenimi olan *dünya-içinde-varolma* ve *birlikte-varolma*'ya dair de bir esin kaynağı olmuştur. Esasında Batı metafiziğinin varlık-düşünce özdeşliğine dair önemli eleştiriler getiren Heidegger'in varlık-varolan ayrımına dair düşüncesi de ikinci bölümün "Kendilik ve Dünya" adlı bölümünde tartışmaya derinlik katması bakımından elzemdir. Çünkü bu irdeleme, varlık belirlenimini zaman üzerinden yeniden değerlendirmeye açarak aslında özne ve öznelliğin zaman ile ilişkisini yeniden yorumlamaya olanak tanır. Bu hususta bedene, özneler-arasılığa ve öznelliğe dair karşılaştırmalı bir okuma amaçlanarak Husserl fenomenolojisinden hareketle iki farklı hatta yürütülen tartışma ile konuya hem fenomenolojik hem de ontolojik bir bakış açısı sağlanmaya çalışılmıştır. Elbette üç düşünürün de tarihsel süreçteki fikirlerinin seyirlerinin değişimi de göz önünde bulundurularak düşünce sistemlerinin kronolojik açıdan takip edilmesine özen gösterilmiştir. Bölüm boyunca sürdürülen bu karşılaştırmalı okuma, bizi nihayetinde *bedenler-arasılık* ve mevcudiyet üzerinden *başka* ve *başkalık* mefhumlarına dair bir tartışmanın zeminine taşır. Üçüncü ana bölüm, Merleau-Ponty'nin düşünce yapısındaki değişimle fenomenolojiden ontolojiye bir geçişe işaret eden *-ten* ontolojisi olarak da nitelendirilen- *Görünür ve Görünmez*'deki *mevcudiyet*, *ten*, *kesişme* kavramlarının *öznellik* merkezli bir okumasıyla başlamaktadır. Bu mevcudiyet temelli ontolojiden hareketle tanımlanan öznellik-varlık ilişkisi, Levinas'ın mevcudiyet eleştirisi ve *Il y a*'nın anonimliğindeki varolansız varoluşu ile öznellik-varlık ilişkisini farklı bir boyuta taşır. Levinas'ın düşünce seyirinde *Varoluştan Varolana*'da öncelikle kendiliğin mevcudiyetten hareket edilmeksizin *Var*'ın anonimliğinde nasıl keşfedildiğinin ontolojik olarak bir

değerlendirmesini takip etmemizi sağlar. *Zaman ve Başka*, zaman ufku olarak *başkalığın* ölüm deneyimi üzerinden anlaşılmasını sağlarken, *öznellik* ile *başkalık* arasındaki o uçurum, *zaman* kavramında bir nebze olsun kapanır. *Bütünlük ve Sonsuz*, temelde varolansız bir varoluşun gölgesinde gelişen *başkalığın* başkasının yüzünün etik sorumluluğunda ve indirgenemez farkında ele alınmasıdır. Levinas'ın *başkalık* etiği, başkası ile asimetric ilişkilene olarak belirir. Bu noktada Merleau-Ponty'nin *tenin* anonimliğinde *tersine-çevrilebilir* ve *karşılıklılık* esaslı simetric *bedenler-arasılık* kavramı, Levinas'ın aksine bir konumlanış olarak, *alter-ego*'nun sorunsallaştırılması için önemli bir alan açar. Bu tez, *ben-olmayan*'a yönelik indirgenemez farkın nerede yakalanacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soru, aynı zamanda başkası-içinlikte ve başkasına karşı sonsuz etik sorumlulukta *ben*'in yaralanabilirliğine ve başkasının yüzünün davetine içkin şiddet ihtimalini de değerlendirmeye açmaktadır. Ancak *başkalık* kendiliğime dışsal olan her şey olarak kavranacak olursa, başkasının başkalığında kendiliğimden çıkmama müsaade eden ve öznel(l)iğimi bu bakımdan belirleyen bir ben-merkezci konumun da terk edilmiştir. Başkası ile etik ilişkinin bu paradoksal yapısı, Butler'ın *kırılganlık* mefhumu üzerinden okumaya açıldığında etik sorumlulukta başkasının başkalığı ve indirgenemez farkı bedenin yaralanabilirliği ile çözülmeye uğrar. Bu göz ardı edilemez, özneliği sıkı sıkıya varoluşuna kenetleyen, her türlü eylemselliğin taşıyıcısı olarak *beden*, başkasına açılmanın ve onunla ilişkilenemenin hakiki yolunu yeniden hatırlatır. *Beden* bu imkanıyla olumsuzdur ve özneliğimiz bedenimizin açtığı ufuk ve olanaklar dünyasında, öznel-arası alanda tesis edilir. Bu bakımdan bedeni öznel(l)iklerin yaralanabilirliklerinin tersine-çevrilebilir oluşu, öznel(l)iğin yerinden edilebilirliği bakımından *görünür*'ün, konuşulabilir olanın yeniden dağıtım imkanı, bedeni politik bir mecra kılar. Sonuç olarak bu çalışma, fenomenolojik olarak tanımlanmış *kendilik* krizinden yola çıkarsa da bu krizin aslen *hergünkülükte*, toplumsal olanda başkası ile karşılaşmada, kültürel-sosyal dünyamızda açığa çıktığını göstermek niyetindedir. Öznel(l)ik, başkalarıyla birlikte var olduğumuz bu dünyadaki karşılaşmalarda temellenirken, başkası ile etik ilişkide dünyasız olan bir *başka*'nın çağrısına kulak vermeksizin oluşturulamaz. *Öznel(l)ik*, tüm teori öncesi, toplumsal-kültürel ve hatta politik dinamiklerle çevrili bedenin özneliğini de imler. Bu konuyu tartışmaya değer kılan da tek başına fenomenolojik, ontolojik ya da etik bir yaklaşımın bu krizi aşma yeterliliğine sahip olmamasıdır. Bu çalışma, seyri boyunca ben-merkezli konumu irdelemeyi yer yer terkedip, yer yer ona geri dönmek suretiyle ben ve başkası

arasındaki o hareketlilikte sürdürme imkanını yakalamıştır; özne(l)iğin bu hareketlilikte çok perspektifli okumasına dair bir talebi de yeniden dillendirmeyi amaçlamaktadır.

2. FENOMENOLOJİK GELENEK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Husserl ve Transandantal Fenomenoloji

Edmund Husserl'in, hem bir düşünme biçimi, bir yöntem hem de bir gelenek olarak fenomenoloji için mihenk taşı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Husserl felsefesinde *Mantık Araştırmaları*'ndan geç dönem eseri olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'ye kadar değişkenlik gösteren fikirlerinin takibini yapmak bu metnin amacını açacağı için Husserl fenomenolojisi, yukarıda ismi geçen iki eseri çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu yazının amacı, Husserl felsefesinin gelişim basamaklarını netleştirmek ve transandantal fenomenolojiye doğru giden hattı takip etmektir. Onun fenomenolojiye yaklaşımı genel olarak şu cümleleriyle açıkça ifade edilebilir: "Bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine işaret eder: özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefe yöntemine." (Husserl, 1907/2003, s.51). Fenomenoloji onun ilk eserlerinden biri olan *Mantık Araştırmaları*'nda ilk anlamında "science of science" bir nevi bilimin teorisi olarak tanımlanır (Moran, 2000, s.60). Husserl'in "bilimin bilimi" olarak ifade ettiği şey, bilimin asıl nesnel zemininin ve öznellik içerisindeki unutulmuş kaynaklarının ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla fenomenoloji ilk anlamıyla bilime ve bilmeye yönelik fenomenolojik bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar.

Dünyanın bir bilgi konusu olmadan önce, nasıl bir deneyim haline geldiği üzerine bir araştırma işi ve bilginin kaynaklarına geri dönüşür. Çünkü ideal olanın matematiki ya da fiziki bir şekilde temellenen dünyası, günlük yaşam dünyasının yerini alır. Husserl'e göre (1935/1970) bu bir anlamda bilimlerin kendi anlam temellerini unutmalarıdır. İlk bakışta bilimlerin içine düştüğü bu durumun kaynağı olarak işaret ettiği doğalcılığı ve bilimsel nesnelciliği aşmaya yönelik bir harekettir fenomenoloji. Husserl'e göre doğa ve insan bilimlerinin öznellik içerisindeki kaynaklarının unutulmuşluğu, bilimin *yaşam-dünyası* ile bağlarının kopukluğu bir bilim ve kültür

krizine yol açar. Bilimlerin krizi ve nesnel bilimsel bilgi ideali hususunda ortaya çıkan bir insanlık krizinin teşhisi ise bilimsel nesnelciliğin radikal bir eleştirisini gerekli kılar. Çünkü doğa bilimlerinin nesnelciliğinin ve psikofiziksel dünyanın tek yanlı karakterini salt kendi içine kapalı *benden* yola çıkılmasında bulur. Descartes'a atıfla *mutlak bene* dair sistematik herhangi bir soruşturmanın yürütülmemiş olmasını da bu krizin sebeplerinden biri olarak ortaya koyar (s.82). Brentano'dan esinlediği yönelimsellik mefhumunu *mutlak ben*'den bir çıkış yolu olarak felsefesine *Kartezyen Meditasyonlar*'da taşıyan Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'de psikolojiyi yönelimsel yaşantılar bilimi olarak öne süren Brentano'dan etkilendiğini açıkça belli eder (Husserl, 1935/1994, s.90). Transandantal fenomenolojinin imkanını yönelimsellikte bulur.

Nispeten erken dönemlerinde ortaya attığı *yönelimsellik* mefhumunun ötesine geç dönemlerinde özellikle son eseri olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'de *yaşam-dünyası* kavramıyla geçer. Avrupa Bilimlerinin düşmüş olduğu krizin kaynağını, bu bilimlerin zeminini oluşturan *Doğalcılıkta* olduğunun yeniden altını çizirken, transandantal felsefenin amacının bu krize *yaşam dünyası* kavramıyla çözüm sunmak olduğu açıklığa kavuşur. *Yaşam-dünyasının* teori öncesi karakteri ve nosyonu üzerinde duran Husserl, bu kavramı bilimlerin krizi ile insanlığın krizi arasındaki ilişkiyi değerlendirmek için kullanır. Geç dönem eserlerinde yer alan söz konusu kavram, bu tez bağlamında kritik bir öneme sahiptir ve Husserl felsefesinin hem başlangıç hem sonu olarak okunabilir. Son, burada bir bitişe işaret etmez, *yaşam dünyası* Husserl'in transandantal fenomenolojiyle varmayı istediği başlangıç noktasıdır. Nesnelğin imkan zemini olan bu bakımdan herkes için önceden-verili bir dünyaya işaret eder. Bu kavrayış, zeminin *özneler-arası* karakteri ve başka bir *benin* varlığının bilimlerin nesnel zemininin öznel yanını tesis etmesi bakımından gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Husserl, nihayetinde transandantal fenomenolojiyle söz konusu krizin öncelikle kaynağına gitmek suretiyle *yaşam-dünyası* nosyonunu felsefesinin temeline yerleştirir. Husserl, felsefesini henüz transandantal fenomenoloji olarak belirlemediği erken dönem eserlerinde bile bahsi geçen krizin kökenine yönelik bir araştırma ve betimleme işi yapar. Bu doğrultuda transandantal fenomenolojisine giden hattı belirginleştirmek ve serimlenen krizin kökenine dönmek amacıyla Husserl'in fenomenolojik yöntemi işletişine sadık kalarak hem bir düşünme biçimi olarak hem de bir yöntem olarak Husserl fenomenolojisinin kavramsal kökensel

zemini ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bunun akabinde Husserl açısından “başka” bir *benin*, bu kriz çerçevesindeki yeri, yaşam-dünyasının özneler-arasılığında değerlendirmeye açılmış olacaktır.

2.1.1. Doğa Bilimlerinin ve Doğalcılığın Eleştirisi

Modern düşünce ve onun tesis ettiği doğalcı bilgi anlayışının da insanlığı bir kültür krizine sürüklediğini ve insanın kendine yabancılaşmasının kaynağı olduğunu düşünen Husserl, 19.Yy’da pozitif bilimlerin de etkisiyle metafiziğin imkanının elinden alındığı ve felsefeden kopmuş bir insanlık tasavvur eder (Husserl, 1935/1970, s.9). Metafizik imkanlardan kasıt; hakikat, bilgi ve gerçek olanın neliğinin soru konusu edilmesi gereken ve aslına bakılırsa da bilimlere ve olgusal olan dünyaya kaynaklık edecek metafizik çerçevedir. Bu zeminden yoksun yalnızca olgusal gerçekliği merkezine alan yaklaşım, bu bakımdan empirist bakış açısıyla tüm bilimlerde hakimiyet gösterir. Husserl, bu hususta saf bir felsefenin yalnızca doğal düşünme tarzı ile onun yarattığı kuşkucu ortamın ve doğa bilimlerinin bilgilerinin tümünün terkedilmesiyle mümkün olacağına işaret eder (Husserl, 1907/2003, s. 52-53).

Doğalcılığın ve doğa bilimlerinin eleştirisi, çift yönlü bir karaktere sahiptir. Doğa dediğimiz şey, varlık minvaline sahip olması bakımından doğa bilimlerinin nesnesi olarak fenomenolojik analizinin ontolojik bir karakter taşıdığını da unutmamak gerekir. Doğalcı yaklaşımda fizik dünyasının varoluşu, fenomenolojik araştırmanın konusu haline alacaktır. Böylece fenomenolojik analiz, nihayetinde doğa ve doğayı bir nesne olarak tanımlayan doğa bilimlerinin doğayı hangi varoluş-varlık düzleminde belirlediğini de ortaya koyacaktır. Doğa kendini, bir belirleşler içinde ve öznel fenomenler içinde gösterir. Bir yöneliş ve bu yönelişin imkanları sayesinde algının nesnesi haline alır (Levinas, 1930/2014, s. 27). Öznel fenomenlerin kendileri de nesneden ayrı düşünülemezler dolayısıyla ya şeyi temsil ederler ya da ona anlam verirler. Şeye yönelen bir algı akışı olmaksızın şeyin kavranması mümkün değildir. Beliren şey ile görünüş birbirinden bağımsız değildir ve algılanan, şeyin algısıdır. Öznel fenomenler, algının tek yönlü bir perspektifi olarak yani o şeyin öznel görünüş imkanlarından yalnızca biridir. Şeyler, bu imkanların her birinde kendini farklı bir mekan ve zamanla bağlantı içinde sunar ve görelidirler (s.29). Bu hususta maddi şeyin deneyiminde kendisini algıda ilan eden şey, ilan edildiği gibidir. Dolayısıyla bu

varoluş, değişken algılardaki belli bir idealdir. Bir diğer ifadeyle belli bir zamanda ve belli bir mekanda nesnenin görüsel birliği ve bütünlüğüdür. Algının bu tek yönlü perspektifi olarak öznel fenomenlere bir idealite yüklendiğinde bu mutlak ideal, bir şey halini alır. Algıda beliren ile şeyin görünüşü yani şeyin algısı ile algının nesnesi bağımsız düşünülemez ve bir özdeşliğe sahiptir. Ancak bu dünya deneyiminin anlamıyla birebir örtüşmez. Doğa bilimleri, şeyleri sonsuz uzamda ve sonsuz zamansal olarak betimler ve nesnel geçerli, kesin bilimsel bir tarzda bilmeyi hedeflerler (Husserl, 1911/2007, s.18). Deneyde çeşitli bakımlardan değişen ve kendini “öznel görünüşler” ya da “öznel fenomenler” olarak sunan şeyler, tek bir mekan ve tek bir zamansal bağlantı içinde orada dururlar (s. 34). Bu doğrultuda görelî karakterine rağmen öznel görünüşlerden yola çıkarak nesnel fiziğin dünyası, o dünyaya ait nesnel yasalarla belirlenir. Öznel fenomenlerin görelî karakteri, nesnel bilgi ideali doğrultusunda aşılmaya çalışılır ve kendi yasaları doğrultusunda öznel karakterinden sıyrıldığı düşünülür. Ancak insanın empirik doğası, saf görünüş ve gerçek öznel bir karakter taşır. Dolayısıyla bilgi teorisi anlamında empirik dünyanın öznel bilgisi nesnel bilimsel bilgiyle tam bir örtüşme halinde olamaz. Bununla beraber öznel fenomenler ve dünyanın öznel deneyimi bilimlere bir temel oluştururlar.

Doğa bilimleri, fizik dünyasını ya da doğayı nesnelleştirerek ona varoluş ve varoluş koşulları atfeder (Levinas, 1930/2014, s.32). Husserl’e göre “doğalcılık yalnızca zamansal-uzamsal cisimler dünyasını tam anlamıyla doğa olarak belirler”. Var olan bir şeyi düşünmek fizik doğadaki bir şeyi düşünmek anlamına gelir (s.33-34). Dünyada varoluş, doğanın kategorileri içinde (zaman, mekan, nedensellik) doğada varoluş olarak belirlenir. Doğanın varoluşunun anlamını bu yolda belirleyen doğalcı yaklaşım, varlığın varoluşunu maddesel olarak düşünür. Varlığın varoluşunun anlamı maddi bir temele oturtulduğunda bilinç madde olarak varlık ile ontolojik olarak bir ve özdeş düşünülmüş olur. Bilinç ve fizik dünya doğada var olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Bilincin doğallaştırılması bir diğer anlamıyla psikolojizm de varoluş kavramının bu kısıtlı belirlenişi sebebiyle ortaya çıkar. Doğalcı yaklaşımın peşinde olduğu deneyimlenebilir gerçeklik fikri, bilinç fenomenlerini tıpkı fizik, kimya gibi empirik bilimlerin nesnel olgularıyla aynı doğaya sahip fenomenler gibi yönelimsel deneyimler olduğunu göz ardı ederek ele alır. Husserl, bir yandan varoluşun fenomenolojik bir analizi yoluyla doğa bilimlerinin nesnel zeminin unutulmuş kaynaklarını araştırmaya

yönelirken; diğer yandan doğalcılığın sebep olduğu bilincin ontolojik olarak hatalı konumlanışına karşı yeni bir bilinç fenomenolojisi peşine düşer.

2.1.2. Psikolojizm Eleştirisi ya da Bilincin Doğallaştırılması

Husserl, *Mantık Araştırmaları*'nda bilincin doğallaştırılmasını yani psikolojizmi eleştirerek bir bilinç fenomenolojisinin tohumlarını atar. Doğalcı varlık teorisinin bilinci ontolojik olarak hatalı konumlandırışı ve psikolojinin de doğa bilimlerinin doğalcı yaklaşımını yöntemsel olarak benimsemesi, Husserl için empirik bir bilim olarak psikolojiyi hedef haline getirir. Husserl için mesele, başından sonuna kadar bilginin nasıl olanaklı olduğu meselesidir. Fenomenolojik yöntemin iş başında olduğu epistemolojiyi amaçlayan ontolojik analizlerinin de eşlik ettiği saf bilinç fenomenolojisi üzerine çalışır.

Psikolojizme göre epistemoloji algılama, inanma, yargıda bulunma ve bilmenin bilişsel doğasıyla ilgilidir. Tüm bu fenomenler de fiziksel fenomenlerdir ve doğası, geçerliliği empirik araştırmaya dayanan psikolojiye bağlıdır. Dolayısıyla psikoloji mantığın teorik temelini sağlar (Zahavi, 2003/2018, s.23). Bu açıdan bakıldığında psikolojinin olgusal gerçekliklerden hareket eden empirik bir bilim olması ve psikolojinin bu karakteriyle matematik ve mantık gibi olgusallıkla ilgisi olmayan bilimlere temel oluşturması, Husserl için kabul edilemez. Psikolojinin nesnesi, doğa deneyimindeki öznel fenomenlerden oluşur ve bunlar da ancak bilinç içerikleri olarak görünüşe gelirler. Ancak doğalcı bakış açısı, daha önce de ifade edildiği üzere bu içerikleri belli doğalcı kategorileri (nedensellik vs.) işleterek bu öznel karakterli deneyim içeriğini nesnel bir zemine oturtmaya çalışır. Psikolojiyi mantığa indirgemek mantık yasalarının idealliğini ve şüphe götürmez kesinliğini bozar. Çünkü doğanın gerçekliği, öznel yanıyla ancak kendini, deneyim sayesinde erişilir kılar. Dolayısıyla ideal nesne doğayı, gerçekliği deneyimleme imkanına sahip olan bilinçte bulunur ve bilinçte beliren bir ideal nesnenin idealliği psikolojik öğeler içerir. Doğalcılık, öznel fenomenleri hiçbir refleksiyona tabi tutmadan ideal bir nesneymişçesine psikolojik duruma indirgenmiş olarak sunar. Oysa psikolojinin zihinsel fenomenlerinin doğadaki fiziksel varlıklarla alakası yoktur, “düşüncede görülen bir yaşantı” der, Husserl onun için (Husserl, 1911/2007, s.36). Bilince algının dünyasında verili olan şeyin göreliliği ile algısal dünya ve bu dünyanın deneyimlenmesiyle biline gelen öznel fenomenleri nesnel düşünce ve akıl yürütme için başlangıç noktası kabul eder.

Husserl'in (1901/2001) *Mantık Araştırmalar*'ının ilkinde fenomenolojiyi "betimleyici psikoloji" olarak tanımlaması fenomenolojisi için önemli bir adımdır, bir kırılmadır. Husserl'in o yıllarda hocası olan ve psikoloji alanında çalışan Brentano'nun etkisi oldukça fazladır. Brentano, psikolojide empirist-doğalcı yaklaşımı sürdürmesine rağmen Husserl, onun çalışmalarından transandantal fenomenolojisini geliştirmek amacıyla faydalanır. *Mantık Araştırmaları*'nın ikincisinde Husserl, özel olarak Brentano'nun zihin fenomenleri ile fizik fenomenleri arasında yaptığı ayrım üzerinde durur (Husserl, 1901/2001, s.95). Husserl, zihin fenomenleri ile fiziksel fenomenler ayrımını ve bu karşılıklı konumlandırmanın dualist geleneği sürdürüyor olması bakımından Brentano'yu ve psikolojiyi sıkı bir eleştiriye tabi tutar. İlk olarak Brentano'ya göre zihin dışındaki fiziksel nesnelere, yönelimsel bir varoluş ve muhtemel algının nesnelere olarak orada bulunurlar. Algılanan şey ve algı edimi arasındaki belirgin ayrımı sürdürmesine rağmen algılanmamış ya da algılanabilir olmayan fiziksel nesnelere (zihin dışı) kavramsal boyutu, onun için düşünülemezdir. Bir başka ifadeyle şayet zihin dışındaki şey, benim zihnimde bir im ya da temsil oluşturamıyorsa algılanamaz, kavramsal olarak zihin ediminin içeriği haline gelemez (Morrison, 1970, s.31). Bu durumda her zihinsel edimimiz kesin olarak bir nesneye sahiptir ya da bir nesneye referans verir ancak Brentano, zihin fenomenlerini yalnızca içsel bir bakış, içe dönük bir refleksiyon yoluyla algılanabilir bulur; bir diğer ifadeyle zihin, fiziksel nesnelere ile dolaylı bir şekilde ilişkilendirmez yalnızca onların imgeleriyle ilişkilendirir (s.31). Dolayısıyla *yönelimsellik*, bilincin içkin bir fenomeni olarak, yalnızca gerçek fiziksel bir nesnenin varlığında mümkündür çünkü ancak ve ancak fiziksel nesnenin zihnimdeki temsili ile zihin yönelimsel bir ilişki kurabilir. Dışsal algı böyle bir akışta kanıtlanamaz ve güvenilir olmayan iken, içsel algı güvenilir ve bize kanıtlanabilirliği ile güvence verir. Husserl'e göre bilinç deneyimi ya da algı söz konusu olduğunda bu iki algı türü de birbirinden ayrılmaksızın bilinç edimlerinde rol oynar. Brentano, psikoloji biliminin nesnesi olarak gördüğü zihin fenomenleri ile bizzat bizim bilinçli deneyimimizin nesnesi olan fiziksel fenomenleri, fiziksel fenomenlerin aslına uygun olarak temsil edilemediği ve şeylerin duyuusal deneyiminin yanıltıcı olduğunu öne sürerek onları ayırır. Zihin fenomenleri, bilincin içkin alanında ve bu alanda zihinsel nesneye kurduğumuz ilişki doğrultusunda belirlenir. Hem her bilinç ediminin bir nesnesi olduğu düşüncesi hem de zihnin dışındaki maddi şey ile o şeyin algısal deneyimi arasındaki ilişkinin göz ardı edilmesi hususunda Husserl, Brentano'dan ayrılır. Çünkü Husserl için bilinç ediminin yönelimselliği, yalnızca fiilen var olan nesnelere

yönelik de değildir, bunun yanında anımsadıklarımıza, tahminlerimize de karakterini verir (Zahavi, 2003/2018 s.39). Brentano'nun radikal dualist yaklaşımından hareket edildiğinde dünyaya dair herhangi bir bilginin mümkün olmadığını da altını çizer. Husserl'e göre algılanan, duyumsanan şey bir şekilde bana bilinç edimlerinde verili olmalıdır. Deneyim nesnesinin duyusal algısında bizzat o nesnenin algısının bilincindeyizdir. Brentano, bilinç edimleri ile bilincin nesnesi arasındaki bağlantıyı kuramadığı için dışsal algıya güvenilmezlik atfeder. Oysa her bilinç edimi, bilince aşkın bir nesneye yönelir ya da ona işaret eder gerçekte fiziksel olarak var olan bir nesneye sahip olmasa bile. Bilinç edimiyle nesnesi arasında yönelimsel bir ilişki mevcuttur (Husserl, 1907/2003, s.14). *Yönelimsellik* mefhumunun Husserl felsefesinde açık ettiği şey nesnenin mevcut oluşunun olgusal zorunluluğudur. *Ben* bu yolla kendi edimleriyle ilişki kurar ve bilinç kendini aşma imkanını yönelimsellikte bulur. Bilincin doğallaştırılmasına karşı *yönelimsellik* teorisi ve bilinç durumlarının *yaşantı (Erlebnis)* olarak ifadesi, bilinci yaşama yaklaştırır. Böylece *yönelimsellik* Husserl için ilk hakiki fenomen olarak *benin, cogitationun* gerçekliğinin kurucusu olmadığını kanıtlar. Brentano'nun "yönelimsellik" kavramından da esinlenerek ve bu kavramı daha da ileri taşıyarak bilinç edimleri ve onun nesnesi arasındaki yönelimsel ilişkiyi odağına alır.

2.1.3. Transandantal Fenomenoloji ve Yaşam Dünyası

Husserl, Brentano'nun algı teorisi ve fiziksel fenomenlerin temsili hakkındaki düşünceleri ve yazdıkları üzerine *yönelimsellik* mefhumunu geliştirmeye girişmiştir. Husserl için *Mantık Araştırmaları*'nda daha önemli bir yere sahip olan *temsil* kavramı ve onun edim ile olan ilişkisi nihayetinde *Ideen*'de dönüşerek son halini alır. Bunun yanında *Ideen* Husserl'in fenomenolojik araştırmasından *transandantal fenomenolojisine* doğru olgunlaşmış düşünceleri ile bilinç ve bilince aşkın dünyanın deneyimine açıklık kazandırmaya olanak sağlar. *Ideen*'de tüm deneyim akışı, bilincin birliği anlamında bir bilinç akışı olarak tanımlanır (Husserl, 1913/2014, s.160). Deneyim nesnelere, şeylerin dünyası olarak bilince aşkındır. Brentano da dahil olmak üzere Husserl öncesi Duyumcu, Empirist gelenekler, bilinç dışındaki dünyayı bilincin içkin alanında ele alır ve bu da belirgin olarak Husserl'in fenomenolojisiyle aşmaya çabaladığı bir karşıtlığı olumlar. Bu bilince dışsal şeylerin varoluşuyla dışsal şeylerin bilinç için varoluşu arasındaki karşıtlıktır. Bu hususta bilinç akışı olarak bilince dışsal

-aşkın- şeyin deneyimi ile bilinç edimlerinin *yönelimselliği* arasındaki ilişkiyi açık etmek önem kazanır.

Bilinç edimimin görüsel içeriği/ yönelimsel içeriği, fiziksel nesneyi nasıl gördüğümün düşündüğümün betimlenmesidir. Bu deneyimin içeriği, bir kavram ya da algıdır. Deneyimimdeki bu içerik, algımın nesnesini belirtir, sunar ya da temsil eder (Smith, 2013/2017, s.264). Deneyimimin bu içeriği yoluyla algı varlığın kendisiyle doğrudan bir temas kurar, bizzat varlığa erişir ve bu da algının (görü karakterindeki) kendi özel karakteri sayesinde (Husserl, 1913/2014. s. 79-80). Algıda deneyim nesnesine bir aşinalık söz konusu olur; bu doğrudan, dolaysız aşinalık deneyim nesnesinin yönelimsel nesnem olmasından kaynaklanır. Temsili algı teorileri, fiziksel nesnenin duysal olarak beni etkilediği sonrasında da bu fiziksel nesnenin bende zihinsel bir temsilinin oluştuğunu ifade eder (Zahavi, 2003/2018, s.38). Bu teoriye göre her algı, iki farklı varlığa zihin dışı bir nesne ve zihin içi bir temsile referans verir. Brentano ise bu fiziksel fenomenlerin (benim etkilenmemde ortaya çıkan) temsilinin, gerçekliği hiçbir zaman tam olarak temsil etmediğini düşünerek duysal deneyimi, yanıltıcı ve güvenilmez bulur. Oysa Husserl, bir temsil olarak belirlenen nesnenin bundan önce algılandığını ifade eder. Dahası algımın kendisinin temsille olanaklı olduğu yönündeki temsili algı teorisine yönelmişliğin doğrudanlığıyla cevap verir. Dünyadaki fiziki gerçek nesneye yöneliriz ve onu sunulmuşluğu içinde deneyimleriz (s.38-39). Bilinç edimleri yönelimseldir ve temsille dolaylanmaz. Dolayısıyla Husserl'in *temsil* kavramı, Brentano'nunkinden oldukça farklıdır ve yönelimsellik kavramını daha ileri götürmesine sebep olan da bu farktır.

Bilinç edimleri (kategorik algı, yargı), algımın nesnesi haline gelmiş görüsel içeriğe görüsel olmayan bir *yönelimsellik*le (maddi şeyle ilgisi olmaması anlamında) yönelir. Sadece nesneyi düşünmesi anlamına gelir, nesneyi görmez, hedeflemez ve ona erişmez. Anlam verici edimler (bilinç edimleri), temsili bilinç yaşamını kuşatır, temsili bilinç yaşamı bize deneyimin içeriğini, algımın nesnesini, o nesnenin ufkunu verir Husserl (1913/2014). Algısal varoluşun nesne ile dünya ile bir temas olduğunu ve bilinç edimlerinin görüsel içeriğini tayin ettiğini ifade eder. Bir diğer ifadeyle duyulur içerik ile mantıksal düşünce arasında bir tekabüliyet ilişkisi yoktur, bilinç edimim algısal varoluş sayesinde ki duyulur içeriğine, deneyim nesnemin algısına yabancı değildir. Onlar bilinç yaşantısını oluşturur.

Yönelimsel bir deneyimin somut birliği ya da bir şeyin bilinci, doğrudan nesne ile deneyim arasındaki yönelimsel ilişkiye referans verir. Yönelimsel deneyim şeye yönelik tüm eylemlere işaret etmesi bakımından *transandantal*dir. Yönelimsellik, bilincin bir özelliği, bilincin varoluş kipine kayıtsız bir karakteristik değil bilincin varoluş kipinin kendisidir ve bu, ontolojik bir anlam taşır. Çünkü bilinç ile dünya arasındaki ilişki, psikolojik bir ilişki olarak kavranamaz aksine bir bilincin ya da öznenin bilince aşkın olan nesneye erişimi yönelimsellikle mümkündür. Husserl'in bu bilinç çözümlemesi, aynı zamanda bir hakikat (ilk hakiki fenomen) arayışıdır. Hakikat, onun için bizzat varlığın önünde olmak, bilincin nesnel karşıdaki mevcudiyetindedir (Levinas, 1930/2014, s.123). Aşkın nesne, *bilinç yaşantısında* (*Erlebnis*) bilincin anlam verici edimleri yoluyla düşünülmüş olan yaşantılanmış nesnedir.

Bilinç yaşantısı, bilinç nesnelere kurulması anlamında Husserl için tek tek yaşantıların toplamı değildir, aksine tüm yaşantılar bilinç akışında varlığını sürdürür. Var olan olarak ortaya çıkabilecek her şey, varlıksal anlamını, geçerliliğini yönelimsel olarak varsayılan bilinç yaşantısından alır (Husserl, 1907/2003, s.20). Bilinç yaşantısının öznel karakteri, Husserl'in henüz fenomenolojinin esas konusu olan ve nesnel bilgiye kaynaklık edecek esas fenomene ulaşılmadığına işaret eder. Husserl, doğa bilimlerinin “nesnel bilgi zeminin” algının öznel içeriklerine dayandığını ve doğa bilimlerinin nesnel bilgi zeminin kusurlu olduğunu düşünür. Bilinç yaşantısında ortaya çıkan yaşantılanmış nesne, algıda sunulan bir objenin algısı zemininde şeylere yönelik tüm eylem, değer, doğal tavrı içerir. Bu karakteriyle zaten öznel. Ancak bunu daha ileri taşıyarak doğal tavrı askıya alma (*Epoché*) yoluyla *saf bilinç* ya da *saf bene* fenomenolojinin esas araştırma konusu olana ve bilimlerin nesnel zemini sunacak Varlık alanına ulaşır. Husserl'in bu bilinç çözümlemesiyle ulaştığı *saf bilinç/saf bene* ile Kartezyen *Cogito* arasındaki fark nedir? Husserl (1911/2007), bilinç fenomenolojisindeki Descartes'in etkisini şöyle ifade eder:

Bu noktada Descartesçi şüphe yöntemi bize bir başlangıç sunmaktadır: cogitationun varlığından, zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe edilemez. Cogitationun görülerek dolaysız kavranması ve cogitatioya sahip olma da bir bilmedir; cogitationes ilk mutlak verilmişliklerdir. (s.34)

Serimlenilen şey doğrultusunda Husserl, edimler ile *cogitatio*yu ayırır. *Saf Ben*, bilinç yaşantısıyla ilgili değildir ve bilinç yaşantısını kurmakta etkin bir rolü de yoktur. *Ben*, özel olarak yönelimselliği önvarsaydığından hem kendi edimlerinin kurucusu hem de öznelliğe aittir. Ben, burada yaşamdan kopuk değildir, bilincin içkinliği içinde *aşkın* bir yeri vardır. *İçkinlik*, fenomenolojik anlamda tam da bu minvalde yaşantının bilince tam aidiyetini ifade ederken; Descartes, şüphe uyandıran aşkınlığı zihinsel bir töze doğru yönlendirir ve bu şüpheyi içkinlik alanında düşünen *ben*'de (*Cogito*) çözümlenmeye çalışır. Ancak Husserl için *cogitonun* içkin bilgisinin *reel içkin*² bilgiye dönüştürülmek suretiyle fenomenolojik yöntemle ele alınması gerekliliği açıktır. Çünkü fenomenoloji, şeylerin (nesnenin) kendisine bir diğer ifadeyle özlerine (neliklerine) dönmek amacıyla aşkın olandan (reel içkin olmayan) sıyrılmayı ifade eder.

Algı, bilinç yaşantısı için merkezi bir öneme sahiptir ve özneler-arası bir dünyaya götürür; başka bir öznelğin anlamına yani *transandantal özneler-arasılığa*. Husserl, algısal varoluşu ve nesnelere karşımızda mevcut oluşunu, hakikatin kendisi olarak işaret ederken aslında *özneler-arası transandantal* zemini bir hakikat olarak ortaya koyar (Zahavi, 2003/2018, s.175). Başkası tıpkı nesne gibi *ben*'e aşkındır ancak aşkın nesnenin deneyimindeki gibi başkasının verililiğine erişilemez. Başkayı deneyimleyebileceğim bir sınırı ifade eder bu. Ben ile başkası arasındaki bu ilişki, aynı zamanda bir nesnenin deneyimlenmesi zemininde düşünüldüğünde algının özneler-arası karakteri dolayısıyla bize, dünyanın nesneliliğinin ve aşkınlığının özneler-arası kurulduğunun yegane kanıtını verir. *Ideen*'de de ifade ettiği gibi; nesnenin başka bir *ben* tarafından algılanması ve deneyimlenmesi içeriğin geçerliliği açısından kriter sağlar (Husserl, 1913/2014, s.95). Bu durumda nesnenin aşkınlığı, nesnenin özneler-arası deneyimlenebilirliği ile güvence altına alınır çünkü algının nesnesi herkes için oradadır. Sonuç olarak Husserl, nesnellik ile özneler-arasılığa nesnel bilgiye ulaşma yolunda *a priori* bir ilişki atfeder. Dünyanın kuruluşu, *benin* ortaya çıkışı ve özneler-arasılığın tesis edilişi her şeyi eş zamanlı olarak kapsayan, birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş bir süreç içindeki tüm parçalardır (Zahavi, 2003/2018, s.125).

² “*Reel içkin* ile *apaçıklıkta kendini kuran kendiliğinden verilmişlik anlamındaki içkin* birbirinden ayrılır. Reel içkin, kendinden başka hiçbir şeyi göstermediği, kendi "dışında" hiçbir şeyi "kastedmediği" ve burada kastedilen şey de tam olarak kendi kendine verilmiş olduğu için kuşku dışı sayılır.” (Husserl, 1907/2003, s. 35)

Husserl, söz konusu Avrupa Bilimlerinin krizini bu *transandantal özneler-arası*ğın dünyaya dair nesnel bilginin zemini olan, bu algısal varoluşa has özneliğın atlanmasından kaynakladığına yönelik önemli bir tespit yapar. Dünya, *özneler-arası*lık zemininde ele alınmadığında özneliğın ve dünyanın transandantal olarak aydınlatılma olanağının yittiğini ifade eder. Bu krize dair bir çözüm niteliğı taşıyan ve transandantal felsefesinin son eseri olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Felsefe*'de bu problemi çözmeye yönelik ontolojik karakterli bir *yaşam dünyası* kavramı geliştirir. Moran'ın işaret ettiğı üzere Husserl'in *yaşam dünyası* nosyonuna dair ilk tanımlamalar *Ideen I* de *deneyim dünyası* kavramıyla verilmiştir (Moran, 2000, s.181). Husserl, bu kavramı özel olarak önceden verili ve herkes için geçerli bir varlığa sahip olan dünya olarak tasvir eder (Husserl, 1935/1970, s.173). Bir ufuk olarak yaşam dünyasının bilincindeyizdir. Ancak bu ufkun bilincine ancak var olan nesnelere ufkuyla varılabilir.

Husserl, bilinci bir *yaşantı* olarak paranteze aldığında ortaya çıkan *saf ben/saf bilinç* bizzat yaşam dünyasının öznesidir ve her şeyin temelinde bulunur. Yaşam dünyasının nesneliğı ile *benin* özneliğı aynı karakteri paylaşır. Temelde yaşam dünyasına dönüş *transandantal ego*ya geri dönmektir. Bunun ötesinde bilimlerin yaşam dünyasından kopuşunun insanlığın bir kendilik/ego krizi olarak okunmasının imkanı da burada yatar. Husserl, açıkça *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'de aklın doğalcılığa ve nesnelciliğe bulaşmış yanını, *transandantal fenomenolojinin* ve yönelimsel fenomenolojinin kurtaracağını ifade eder (Husserl, 1935/1994, s. 94).

2.2. Heidegger ve Varlığın Fenomenolojisi

Heidegger'e göre *fenomen*, 'kendini kendinde gösteren' şeydir ve var olanın tezahürünün şartı var olanın varlığıdır. Ontik-ontolojik düzlemde fenomenolojik *fenomen* kavramının yerleşimi, *Varlık ve Zaman* çerçevesinde Heidegger'in fenomenolojik yöntemini anlamak bakımından önem teşkil eder. Bununla birlikte Heidegger'in Varlık mehumunun ve unutulmuşluğının kaynağı olarak belirlediğı Kartezyen ontolojinin Varlık belirlenimi de bu hususta açığa kavuşturmalıdır.

Fenomen kavramının dayandığı Yunanca'daki *phainomenon* (*φαινόμενον*) ifadesi, “kendini gösterme” anlamına gelen *phainesthai* (*φαίνεσθαι*) fiilinden türemiştir. İfadenin başlıca iki anlamı, kendini *gösteren* olarak *fenomen* ile *görünüş* olarak *fenomen* temelde birbirleriyle ilişkilidir. Apaçık kendini olduğu gibi gösterebilme imkanın yanında kendini olmadığı gibi gösterebilme imkanına da sahiptir. *Fenomen* kavramının kendini “başka bir şey gibi” gösteren *görünüş* anlamı, ilk anlamının yani kendisini gösteren olarak fenomen üzerinden mümkündür çünkü bir şey ancak kendini gösterme imkanına sahipse kendini olmadığı gibi gösterebilir. Dolayısıyla görünüş anlamında dahi ilk anlamın korunduğuna ve baştan beri onda bulunmakta olduğuna işaret eder (Heidegger, 1927/2018, s.57). Heidegger, fenomen kavramının tezahür kavramına başvurularak tanımlanmasının yarattığı karışıklığa da değinir. Tezahür etmenin açıkça “kendini göstermek” anlamına gelmediğini ifade ederken tezahürün bir *fenomen* anlamında kendini göstermek olmadığını ancak tezahürün, bir şeyin kendini gösterebilme zemininde mümkün olduğunu ifade eder. Bir şeyin tezahür etmesinin imkanı, bir şeyin kendini gösteren aracılığıyla göstermesindedir. Buna göre Heidegger her tezahürün bir fenomene yani kendini gösterene muhtaç olduğunu ifade eder (s.59). Bu halde bildiren, ancak fenomen olduğunda kendini kendinde gösterebilir. Fenomen (kendini-kendinde-gösteren), bir şeyin müstesna bir rast gelme minvalidir. Hem tezahür hem görünüşler çeşitli tarzlarda bizzat fenomen üzerine temellendiği için Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın *fenomen* kavramını ele aldığı kısmında fenomen kavramının *tezahür*, *görünüş* gibi kavramlara referans ile açıklanmasının kafa karıştırıcı ve yanıltıcı olduğunu vurgular (s.60). Bu tanımlamanın fenomenolojinin *fenomen* kavramına denk düşmediğini de ifade eder. Fenomen kavramı, bu hususta şöyle ifade edilir: “.. öncelikle ve çoğunlukla kendini göstermeyendir; ve öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene kıyasla örtülü olandır; ama aynı zamanda özsel olarak öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene ait olandır, öyle ki onun anlamını ve zeminini oluşturur.” (s.66).

Heidegger'in *fenomenin* fenomenolojik tanımı, varolanın varlığı anlamını karşılar. Fenomen, gömülü, keşfedilmemiş olmak anlamında örtük kimi zaman da kendini olduğundan farklı gösterendir (s.67). Fenomenolojiye ihtiyaç tam da fenomenlerin genellikle verili olmayan karakteri sebebiyle doğar. Çünkü Heidegger fenomeni “kendisini gösteren şey” olarak tanımlanmakla beraber onun tezahürünün şartının yani var olanın tezahürünün şartının onun varlığı olduğu kanısındadır. Fenomenoloji, bu

doğrultuda var olanın varlığının hakikatini arayan bir yöntem olarak fundamental ontolojisinin temeline katılır. Karşılaşılan örtülü halinden kurtulmamış varlığa dair bir soruşturmaysa, varlık da hep var olanlar üzerinden düşünülebiliyorsa Heidegger'e göre (1927/2018) işte bu fenomenoloji ile ontolojinin kesiştiği yöntemsel birliktelik var olan olarak *Dasein*'in fenomenolojisi sayesinde mümkündür. Böylelikle üzeri örtülü, kendini saklayan varlığa dair bir soruşturma, varolan'dan başlar. *Dasein*'in fenomenolojik ontolojik ele alınışının gerekliliği, geleneksel metafizik anlayıştaki varlığın anlamının unutulmuşluğundan kaynaklı varlık ve varolan arasındaki anlam karmaşası ve varlığın anlamının yeniden düşünülmesi üzerinden gerekçelendirilir. Heidegger (1929/2003) Avrupa'nın kültür krizinin sebebini, Husserl'den farklı olarak, insanın mevcudiyetinin hayatla olan birliğinin bütünlüğünün koparılması olarak ifade eder. Husserl'in *transandantal egosunu* yalıtılmış bir bilinçlilik formu olarak gören Heidegger, bu sorunu insan varoluşundan yalıtılmış bir pozisyondan hareket edildiği için asılsız bulur. Husserl'in aksine *Dasein*'i temel varlık yapısı olan *birlikte-varolma* belirlenimi ile yaşamın kamusalığında (öznel-arasılık) doğrudan birlikteliğin bir formunda başkalarıyla başından beri birlikteliğinde ele alır.

2.2.1. Kartezyen “Dünya” Ontolojisi

Heidegger, Yunan Ontolojisinin -varlığa ilişkin temel anlayışının- skolastik forma sokulmasıyla beraber orta çağdaki ontoloji sistematığının dogmatik bir hale dönüştüğünü yazar (Heidegger, 1927/2018, s.48). Bu ontoloji, tarihsel gelişmeler içinde varlığın belirli tarzlarının alanlarına (ego cogito, özne, ben vs.) dair soruşturmaları mümkün kılsa da Varlık sorusunun ihmal edilmişliği ve Varlık yapılarına dair soruşturmanın eksikliği ortadadır. Heidegger, Antik Yunan düşüncesinden bugüne kadar olan varlığa dair soruşturmada varlığın kendisinin varolana denk kılınmasını esaslı bir sorun olarak belirleyip bu sorunu kendi ontolojisinin temeline yerleştirir. Onun nazarında Antik Yunan düşüncesi, özellikle Aristoteles'in varlığa ilişkin kavrayışı, Descartes'ın Kartezyen ontolojisinde çok doğru bir şekilde anlaşılmamış olup varlık *daimi-mevcut-oluş* olarak ele alınır (Heidegger, 1994/2005, s.191). Açıkça varoluşun anlamında her bir Varlık, *ego sumun* (Ben varım) sahip olduğu bir varlık tarzıyla karakterize edilir. *Res cogitans* ve *res corporeada* “res”in (şey) hakiki bir mevcut oluşun varlık anlamını taşıması bakımından fenomenal bir referansı vardır ancak “sum”un (var) anlamı bir şeyin varlığının anlamı olarak

kavranmakla kalır. Bu doğrultuda Heidegger, Descartes'ın formülasyonunun bu hususta *sum res cogitans* (I am thinking thing) olması gerektiğini savunur (s.193-194). En başından beri varlığa dair soru, *res cogitans*'ın varlığına ilişkin olduğundan *ego* ve *sum* soru konusu edilmez.

Heidegger'e göre Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant, esasında zaman öğretisini ele alarak Varlık mefhumunu temporal-ontolojik düzlemde ele almaya en yakın kişidir. Ancak Heidegger, Kant'ın Varlık sorusunu ihmal etmesine ek olarak *Dasein*'in ontolojisini, Kantçı terminolojiyle öznenin öznelliğinin ontolojisini, yapmadığını ve dolayısıyla Kant'ın da Descartes'ın dogmatik pozisyonunda kaldığını ifade eder (Heidegger, 1927/2018, s.49-50). Şu halde Descartes'ın ontolojisine geri dönmek ve bu hususta kartezyen dünya ontolojisinin değerlendirilmesi Varlığın fenomenolojisini ve *Dasein*'in analitiğini bir nebze olsun aydınlatacaktır.

Varolanın varlığına ilişkin antik çağdaki önemli yorum varlığın anlamının *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. *Ousia* ontolojik ve temporal bakımdan *mevcut bulunma* anlamı taşır (Heidegger, 1927/2018, s.52). Varlık anlayışı temporaliteden yani zamandan hareketle kavranır. Yunan ontolojisinin bu temporal varlık yorumu, şimdileşen bu temporal yapıda varolanı, asıl varolan olarak anlaşılan, *mevcut bulunma* olarak kavrar. Bu kavrayış, zaman ile varolan arasındaki asli ilişkiyi gözetmekle ve kendinden sonraki zaman anlayışlarının hepsini özsel olarak belirlemekle beraber zaman, herhangi bir varolan gibi ele alınıp onun varlık yapısı ihmal edilmiştir. Heidegger, bu kavrayışı *Varlık ve Zaman*'da zaman (*Temporalite*) mefhumu ile varlık ilişkisi temelinde yeniden yapılandırır.

Descartes, *res cogitans* (düşünülür şeyler) olarak *ego cogitoyu* (ben düşünüyorum) *res corporeadan* (cisimsel şeyler) ayırır. Bu karşıtlık, iki ayrı sonlu tözün, *ben* ve *dünya*, belirlenişidir (s.146). Heidegger'in varolanların varlığını ifade eden *substantia* kavramı anlam olarak -Antik Çağdaki *ousia* kavramı benzer şekilde- hem varolanın kendisini (töz) ifade ederken hem de varolanların varlığını (tözselliği) karşılar. Dolayısıyla söz konusu *ego* ve dünyanın varlık minvallerinin yalnızca töz olarak kavranılması yeterli değildir, tözün tözselliğinin yani bir varolan olarak *res corporeanın* varlık minvalinin de açığa çıkarılması gerekir. *Res corporeanın* yani dünyanın varlığı *extensio* olarak belirlenir. *Extensio*ya bizatihi cisimsel nesnenin

mevcut oluşu, uzamı, uzunluğu, genişliği gibi varolana yüklenebilecek özellikler tayin edilir. Dünyanın varolan niteliğinin kendi varlığı içinde deneyimlenebilir olması için söz konusu varolanın -burada *res corporea*- varlığından *extensio*dan hareket edilmesi gerekir. Varlık'a bir varolan gibi erişmenin mümkün olmaması, varlığın varolanların belirlenimleri ile ifade edilmesine sebep olur (s.152).

Descartes, sertlik deneyimi üzerinden dokunma duyusunun sertlik hakkında ne söylediğini sorar. Verdiği yanıt, sert şeyin parçalarının elimizin hareketine direndiği için sertlik hakkında bir deneyime sahip olduğumuzdur. Ancak şu var ki; sertlik, şayet varolanların varlığına ait değilse hız, yer değiştirme gibi değişkenlerle sertliğin deneyimlenmesi mümkün olamaz. Bu açıdan Heidegger, tözün tözselliğinin de onunla karakterize olduğuna işaret eder (s.148-149). Descartes'a göre sertlik direnç olarak kavranır ve direnç de yerinden oynamama, yer değiştirmeme anlamına gelir. Tamamen uzamsal bir mevcut oluştan bahsedilmektedir. Böyle bir deneyimde karşılaşılan varolanın kendi varlığını kavrama olanağı ile duyusal duyumun varlık tarzı tamamen düşünülemez olur (s.156). Zaten Descartes da bu düşüncesinin seyrine uygun olarak duyularımızın varolanların kendi varlıklarını veremeyeceğine inanır. Sundukları şey, yalnızca dışsal dünya-içindeki nesnelere insana yararı ya da zararlıdır (s.155). Bir şeyi duyumsamak, mevcut olan iki şeyin yanyana mevcut oluşundan çok daha fazlasını ifade eder. Dünyanın varlığının *extensio* temelinde ele alınışı, *dünya-içinde-var olmanın* ve tüm fenomenal deneyim olanağının yitişi anlamına gelir. Dünyanın kartezyen ontolojik belirlenimini aşmanın imkanı ise Varlık mefhumunun örtülülüğünün ortadan kalkmasındadır. Dünya, *Dasein* ve dünya içinde varolanların fenomenal anlamda karşılaşmasının ve ilişkilenebilmesinin imkanı da *Dasein* gibi belli bir varlık türü olan varolandan hareketle varlığa dair soruşturmanın yürütülmesindedir. Böylelikle Heidegger'in *Dasein* analitiğinin ve Varlık fenomenolojisinin açılmasıyla duyulan ihtiyaç da ortaya çıkmış olur.

2.2.2. Heidegger ve Varlığın Fenomenolojisi

Heidegger'in Marburg Üniversitesi'nde (1923/1924) verdiği derslerin derlenmesiyle ortaya çıkan *Introduction to Phenomenological Problems* takip edildiğinde fenomenolojiyi temellendirme ve onu yaşama ilişkin kökensel bir bilim haline getirmek için fundamental ontolojinin ve fenomenolojik analitiğin önemi daha da anlaşılır olur. Bununla beraber Heidegger'in Aristoteles'in varlık anlayışına geniş yer

verdiği, Aristoteles'in felsefi görüşünün dünyanın varlığı ve dünyada varolan olarak yaşama çevresine odaklandığı da dikkat çeker. Burada odağı *Dasein* analitiğine taşıması bakımından *hakikat* (*Wahrheit*) fenomenine çevirmek gerekir. Heidegger, Varlık ve Zaman'da *hakikat* fenomenini *Dasein* çözümlemesinden sonraki bir bölümde ele almış olmasına rağmen *Dasein*'in varlığı ile ilişkili ve varlığın örtülülüğünün açıklanması anlamında Heideggerci *hakikat* fenomenine *Dasein*'in varlık konstitüsyonlarından biri olarak öncelik verilmelidir. Bu sayede *hakikat* ve *varlık* ilişkisi daha da açık hale gelecek olup varlığın fenomenolojisine adım atmak kolaylaşacaktır.

Aristoteles, felsefeyi hakikat üzerine bir bilim olarak belirlerken aynı zamanda onu episteme yani varolanı varolan olarak, onu varlığı bakımından ele alan bir bilim olarak karakterize eder (Heidegger, 1927/2018, s.322). *Hakikat*, Aristoteles'in felsefesinde logostan öteye genişletilmediği için hakikatin yerinin yargıda olduğu kabulü kendinden sonraki düşüncelere de kaynaklık ederek sürmüştür (s.339). Heidegger, Aristoteles'in hakikatin yerinin yargı olduğu tezini hiç savunmadığını ancak hakikatin özünün yargı ile nesnenin uyuşumunda (*Adaequatio*) yattığını ifade ederek hakikatin asli yerini yargıda tayin ettiğini ifade eder. (s.324). Bu şu anlama gelir; *hakikat*, ideal bir yargı içeriği ile reel mevcut olan şey (yargıda bulunulan) arasındaki uyuşum ilişkisidir. Hakiki olan, bilgi ve yargıda bulunmadır ve yargıda bulunma- ideal içerik olan yargıda bulunulan ayrımını varsayar. Oysa burada Heidegger'e göre hakikati karakterize eden bilme, fenomenal anlamı içinde ele alınıyor değildir. Bilgi ile bilinen şey arasındaki ilişkinin temsil ya da uyuşma ilişkisi üzerinden kurulması, fenomenal anlamda algılamadan yargıda bulunanın kendini ne ile ilişkilendireceği sorusunu yanıtızsız bırakır. Bunun aksine fenomenal bakımdan bilinen şey, hakkında beyanda bulunma (*Aussage-Aussagesatz*) varolan şeyin kendisine yönelik Varlıktır. Heidegger bu fenomenolojik çözümlemeyi şöyle devam ettirir;

Peki algılama sayesinde gösterilen nedir? Beyanda ifade edilmek istenilenin, söz konusu varolanın tam da kendisi olarak var olduğudur, başka bir şey değil. Beyan edilenle ilişkili beyan edici varlığın, söz konusu varolanın gösterimi verilir ki bu sayede keşfettiği şey tam da o varolan olur...bilme, yalnızca varolanın kendisine ilişkin kalır. (Heidegger, 1927/2018, s.328)

Fenomenal anlamda bilme varolanın “kendini kendiliği içinde göstermesi” temelinde beyanda bulunulmanın da reel varolana yönelik *keşfedici-olması* sayesinde mümkündür (s.329). Heidegger, bu ontolojik-fenomenolojik çözümlemeyle hakikatin yapısını ortaya koyarken, hakikatin varlıkla olan ilişkisini de ortaya koyar. Hakikat, bu minvalde *keşfedici- olmaklık*’la (*Entdecktheit*) ifade bulur. Fenomenolojik bir hakikat hakiki aşkın (*Veritas transcendentalis*) olandır (Ökten, 2019, s.217). Bu hakiki aşkın olana *Dasein*’in açılanmışlığı ve ona dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği de dahildir. *Dasein*’in açılanmışlığı, onun bir varlık türüdür. Heidegger (1927/2018), “*Dasein* var ise ancak hakikat vardır.” der (s.340). *Hakikat*, bu anlamda *Dasein*’in eksistansiyal olarak tüm varlık belirlenimlerini, konstitüsyonlarını ifade eder. Dolayısıyla varlığın örtüsünü kaldırma, hakikati ortaya çıkarma onun anlamına ilişkin esas soruyla karşı karşıya gelme fenomenolojinin, varolanın varlığının bilimi, yani ontolojinin işi haline gelir (s.69).

Kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen varolan *Dasein*’in şeylerin ve öteki varlık tarzlarının arasındaki varlık belirlenimleri de onun analitiği hususunda açıklanması gereklidir. *Dasein*’in varlık belirlenimleri *dünya-içinde-varolma* (*In-der-Welt-sein*) konstitüsyonu zemininde a priori olarak görülmeli ve kavranmalıdır (Heidegger, 1927/2018, s.93). *İçinde-olma*, burada *Dasein*’in varlık konstitüsyonu olup, eksistansiyaldır. Bu kategoriyal *mevcut-olma* anlamında ya da içinde-olma gibi bir mekânsal bir iç içelik anlamına da gelmez. Eksistansiyal anlamda bir yerlerde ikamet etmek, bir şeylere aşına olmak anlamlarını taşır (s.96). *Dasein* analitiğinin hareket noktası da burasıdır. Bir diğer varlık belirlenimi dünya-içinde-olmada temellenen *birlikte-varolma* (*Mitsein*) dır. Yine eksistansiyal anlamda bir beraberce-varolmayı ifade eder, beraberce *mevcut-olma* anlamı taşımaz. *Dasein*, özsel olarak *dünya-içinde-varolmaya* ait olduğundan onun dünyaya yönelik varlığı ilgilenmedir (*Besorgen*) ve bu da *Dasein*’in bir diğer ontolojik belirlenimini açık eder: *İhtimam gösterme* (*Sorge*). Bu söz konusu üç varlık belirlenimi, *Dasein*’in eksistansiyal varlığının başkası ile nasıl ilişkilendiğini açıklamak ve detaylandırmak bakımından yol göstericidir.

Dasein’in temel konstitüsyonu olarak *dünya-içinde-varolma*, onun varlığının her bir modusunu birlikte belirler (s.117). *Dasein*’in olgusal olarak mevcut oluşu yine bu zeminden yola çıkarak anlaşılır. Ancak bu kategoriyal *mevcut-olma* ile eksistansiyal olarak *içinde-olma* ontolojik farklılığa sahiptir. Heidegger (1927/2018), bu sınırları

belirlerken *Dasein*'in *mekansallıktan*, *mekan-içinde-oluştan* mahrum olmadığını, yine esasen ontik bir durumun *dünya-içinde-varolma* zemininde mümkün olduğunu da belirtir. Dünya-içinde karşılaşılana, yani en yakın *çevreleyen-dünya (Umwelt) el-altında-olanın (Zuhandenheit)* varlık türü içinde betimlenir. Bu *çevreleyen-dünyanın* malzeme ilişkisi içinde *el-altında-olanlar* (malzeme, mevcut olan doğa gibi) betimlenirken her seferinde bir başkası ile karşılaşılır bir diğer ifadeyle başkasına atıfla *el-altında-olanın* varlığı ifade bulur. Heidegger için şeyler, başkaları için el-altında-oldukları dünyada karşılaşılanalardır. Ancak dünya-içinde karşılaşılana başka *Dasein*'lerin varlık türü *el-altındalık* ya da *mevcut-olmaklıktan* farklıdır (s.187-188). Bu varlık türü mevcut-olmaklıktan farklı olan *başka (Andere)*, kendimden çoğu zaman ayırt edemediğim, aralarında olduğum kişiler anlamına gelir (s.188). Başkaları ile *Dasein*sal bir birliktelik ve *dünya-içinde-varolmanın bir-şey-için-bakışa-sahip (Umsicht)* ilgilenmenin (besorgen) varlıksal bir aynılığı paylaşılır. Dolayısıyla eksistansiyal anlamda *birlikte-varolma (Mitsein)* başkalarıyla paylaştığım *Dasein*'in birlikte-dünyasıdır (*Mitwelt*). Dünya-içinde-olmak demek, başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Ontolojik/eksistansiyal anlamda başkalarının birlikte-*Dasein*'i ile dünya-içinde *el-altında-olandan* hareketle karşılaşılır. *Dasein*'in eksistansiyal bir varlık modusu olan *birlikte-Dasein*, fiili olarak *Dasein*'in çevresinde olsun olmaksızın başkalarıyla karşılaşma anlamı taşır. Bu bakımdan *Dasein*, *birlikte-varolma* tarzında ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan olmadığı ve bizzat kendisi de *Dasein* olduğu için o *itina-gösterme (Fürsorge)* içinde bulunur (s.192). *İtina gösterme* ve onun farklı tezahürleri *Dasein*'in hergünlüğünde başkasıyla sahici-olmayan tarzda bir ilişkilendirilmez. Böyle bir temelden doğan birliktelik çoğu zaman el-altında-olmaklıta olduğu gibi dikkat çekmezlik, kayıtsızlık ve kendiliğinden anlaşılabilirlik karakteri sergiler (s.193). Bununla beraber itina-gösterme, yoksunluk ya da kayıtsızlık modusunda olsa bile bir karşılaşmayı (birlikte-varolma) ön varsayar. İhtimam-gösterme, bu minvalde hep ilgilenme ve itina gösterme olarak *Dasein*'in bir diğer varlık belirlenimini ifade eder. Bu bakımdan iki yapısal momenti içinde-varolma ile beraber-varolmayı birlikte tayin eder ve varlık belirlenimlerinin birliğini kuşatır (Ökten, 2019, s.227). *Dasein*, varlık türü olarak hep-beraber-olmaklığa sahiptir. Heidegger (1927/2018), ister başkaları uğruna ister başkalarına karşı girilen ilgilenmelerde hep-beraber-olurken başkaları ile olan farkın yarattığı *kaygıdan (Angst)* bahseder. Bu huzursuzluk, hep-beraber-olmalarda bir mesafelilik yaratır. Bu mesafelilikte, hergünkü birlikte-olmaklıta *Dasein* başkasının tabiyeti altındadır. Bu

hususta başkaları diye tabir edilen “hazır bulunanlar” yani *herkestir (Man)* (Heidegger, 1927/2018, s.200). Hergünlüğün varlık türü *herkestir*. *Herkes*, kendio olmamaklık ve sahih olmamaklık karakterine sahiptir. Başkaları öncelikle herkes minvali içinde vardır ve *Dasein*, kendini (benlik) bu hergünlükte bulmak durumundadır. *Dasein*’ın varoluşu içinde-olma ve bununla beraber *birlikte-varolma* ile belirlenim kazanır. Nihayetinde *Dasein*’ın varlığı, başkalarına aittir ve öznelliğini başkaları meydana getirir (Kartal, 2017, s.102). Bu, *Dasein*’ın temel varlık yapısının birlikte-olmadan ayrı düşünölemeyeceğini ve başkasıyla ilişkiye, başkasının deneyimine dair sorunun cevabının bizzat içinde-olduğu-dünyada aranması gerektiğı anlamına gelir. Heidegger (1927/2018) *Dasein*’ın varlık imkanlarını ortaya koyduktan sonra *Dasein*’ın sonluluğunu yani insanın ölümlölüğü ile *zaman* kavramını devreye sokar.

Heidegger’e göre *zaman* mefhumu ile ilişkisinde *sonluluk* meselesi düşünölmeden kalmış ve Kantçı anlamda öznenin öznelliğı ile ilişkilendirilmemiştir. Heidegger’in ontolojisinin yeniliğı buradadır. *Dasein*, sonluluğunun farkında *ölöme-doğru-varlıktır (Sein zum Tode)*. Bu yaklaşmakta olan, onu varlık olanaklarını gerçekleştirilmeye iter ve varlığın kapalılığı bu sayede açılır (Cohen, 2006, s.24). Ancak o zaman *Dasein*, kendi gerçöleşmemiş varlık imkanlarını ve sonluluğunu kavrayarak hergünlüğünden sıyrılır, kendiliğini kendi varlık imkanları içinde keşfeder. Başkası ile sahih bir ilişkilenmeyi mümkün kılan da *Dasein*’ın ölüme-yönelik-oluşuyla yüzleşmesidir ve bu sayede *birlikte-varolmanın* sahicı yapısı gün yüzüne çıkar. Heidegger, Avrupa’nın krizinin çözümlünde “*Bilgi nedir?*” sorusunun köklü olarak “*İnsan nedir?*” tarzında sorulması gerektiğini ifade eder ve Avrupa’nın kültür krizini, insanın parçalanması, insan mevcudiyetinin hayatla olan birliğinin bütönlüğünün koparılması olarak ele alır (Heidegger, 1929/2003, s.16). Mevcudiyet, dünya içinde ve insanlar arasındadır. Yaşayan varlık olarak dünya-içinde ve başkalarıyla birlikte bir varoluşu paylaşır. Dolayısıyla Heidegger’in ontolojisinin sunduğu değeri yeni bir metafizik okuması olmanın da ötesinde başkası ile olan organik bir bağa işaret etmesi bakımından önemlidir. Ancak bununla beraber bu kavrayışa, başkası mefhumuna belirli bir varlık anlayışının empoze edilip edilmediğine yönelik irdeleme de eşlik etmelidir.

2.3. Merleau-Ponty ve Fenomenoloji

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözüne “*Fenomenoloji nedir?*” sorusuyla başlar ve devamında fenomenolojik yöntemi işletmek istediği yere işaret edencesine de dünya analiziyle devam eder. Merleau-Ponty'ye göre fenomenolojinin ne olduğunu tanımlamaya çalışmak, onu felsefi bilincin bir mülkü haline getirmek yerine, fenomenolojik pratiğe girerek fenomenolojinin uğraştığı sorunların hayatın içinde nasıl açıldıklarını ve birbirlerine nasıl bağlandıklarını görmeye çalışmak gerekir. Fenomenolojinin ne olduğu soyut tanımlarla değil, fenomenolojik yöntemin hayata geçerek bakışı *şeylerin kendisine doğru* yöneltmesiyle anlaşılabilir (Merleau-Ponty'den aktaran Direk, 2003, s.17). Fenomenolojik yöntemle dair çözümlenelere metnin ilerleyen kısımlarında rastlanmaz, özellikle Husserl'in *yönelimsellik* mefumu ile onun fenomenolojisini çözümlenerek sonlandırır. *Algının Fenomenolojisi*'sinin ilerleyen bölümlerinde ise algının kökensel olarak belirleyici olduğu bir çerçevede *beden, algılanan dünyaya* dair analizlerine yer verir. *Dünya-içinde olma* ve dünyayla kurulan ilksel temas bakımından çağdaşı Heidegger'den etkilenip ancak onun gibi insana ve onun özüne yönelik fenomenolojik ontolojik bir yaklaşımı değil, şeylerin kendisine dönen fenomenolojik bir yaklaşımı benimser. Merleau-Ponty'nin terminolojisi gerek Husserl'den gerek Heidegger'den izler taşısa da kendine has *algi* mefhumunu düşüncesinin merkezine aldığı fenomenolojik bir yaklaşımla iş görür.

Merleau-Ponty'nin (1945/2016) ifadesiyle belirtmek gerekirse; “Fenomenoloji, özleri varoluş zeminine yerleştiren bir felsefedir, öyle ki insanı ve dünyayı olgusallıklarından itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur” (s.9). İnsanın ve dünyanın bugün konumlandırıldıkları nesnellik zemininin altını kazıyan ve ortaya çıkan olgusallıkların olumlandığı bir harekettir. Tüm nesnel/bilimsel bilgi, *yaşam-dünyası* üzerinde temellenir (s.11). Dünya deneyiminin ikincil bir ifadesi olan bilimin (dünyaya dair nesnel bilgi) varlığının anlamı *algılanan dünya* ile aynı değildir. Çünkü *dünya, refleksiyon* öncesi vazgeçilemez bir *mevcudiyet* olarak zaten oradadır ve mesele dünyayla bu hakiki temasın ortaya çıkartılmasıdır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty'ye göre nesnel bilginin kesinliğinin, nesnellüğünün araştırılmasının imkanı da bilimsel bilginin üzerinde yükseldiği zemine *algılanan dünyaya* geri dönmekle mümkündür. Pozitif bilimlerin insanı ve dünyayı nesneleştiren tutumunun yanı sıra, *özneyi mutlak* ve *zamansız* olarak tanımlayan *refleksif* felsefeleri de odağına alır. Bu iki meseleyi de

ortak olarak ilgilendiren *algı* mefhumu, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin merkezine oturur. Onun felsefesinde *algıya* tanıdığı öncelik sonrasında geliştirdiği *Beden Fenomenolojisi*'nde ve sonrasında *Ten Ontolojisi*'nde de kendisini apaçık gösterir. Bu sebeple ilk olarak Merleau-Ponty'nin *Algının Önceliği* eseri odağa alınarak öncelikle geliştirdiği *algı* analizi ve ona büyük ölçüde esin kaynağı olan *Gestalt Psikolojisi* incelenmelidir. Sonrasında Husserl'in fenomenolojisinin de etkisiyle kaleme aldığı *Algının Fenomenolojisi* takip edilerek *algı* teması çerçevesinde *empirizm*, *entelektüalizme* alternatif ve onların ötesinde bir fenomenolojinin imkanı irdelenebilir olabilir. Filozofun düşünce seyrinde *algının* merkezi rolü ele alındıktan sonra oldukça önemli yere sahip olan *bedenli-algılayan-özne* ile *algılanan dünya* mefhumları da açıklığa kavuşmuş olacaktır. Son olarak da ontolojik bir temele sahip *algısal varoluşun* özneler-arası karakteri ile onun güvencesi olan *başkası* mefhumu ele alınacaktır.

2.3.1. Algının Önceliği Meselesi

2.3.1.1. Gestalt Psikolojisi

Merleau-Ponty felsefesinde *empirizme* ve *refleksif* felsefelerinkine alternatif *algı* analizinin doğuşuna sebep olan ve sonrasında onu Husserl'in fenomenolojisine yaklaştıran *Gestalt Teorisi/Gestalt Psikolojisi Davranışın Yapısı*'nda (1942) ve *Algının Fenomenolojisi*'nde (1945) önemli bir yere sahiptir. Merleau-Ponty (1945/1967) *Gestalt* teorisinin duyumsanır verisini *Davranışın Yapısı*'nda *algısal fenomen* olarak *davranış* kavramıyla birlikte ele alırken bu yaklaşımı onu *Algının Fenomenolojisi*'nde vücuda nesnel bir bakıştan kurtarıp, *refleksif* bakış açısının ötesinde bir *algı* çözümlemesine götürür. *Algının Fenomenolojisi*'nin "Klasik Önyargılar ve Fenomenlere Dönüş" adlı ilk bölümünde *Gestalt* teorisinin *figür-zemin* ilişkisine vurguyla *duyum/algı* analizine başlar ve bu doğrultuda *duyumcu empirizmi*, *entelektüalizmi* irdeleyerek devam eder. *Algı* ile kazanılan anlamının *vücutla* ve *dünyayla* ilişkisini betimleyecek yeni bir *bilinç* ve *refleksiyon* teorisi de bu *duyum/algı* analizinden yola çıkarak berraklaşır.

İlk olarak geleneksel *psikoloji* diye adlandırdığı klasik empirik psikolojiyle *Gestalt* arasındaki ayrımı ortaya koyarak başlar. Psikolojiye göre *bilinç*, dünyanın ortasında bir bedene yerleştirilmiştir ve ona göre, *stimulus-izlenim-algı* dizisi, *algıyı* başlatan olaylar zinciridir. Her uyarımın her seferinde aynı *duyumu* ürettiğini varsayarak

duyusal aygıtlar yoluyla elde edilen tek tek her bir veriyi bilincin ilk verileri olarak kabul eder ve bu her bir verinin diğerlerinden ayrılmasını sağlayan şey, geçmiş deneyimlerin bilgisidir. *Algının* verileri, bu bakış açısından her zaman için basit ve reddedilebilirdir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.34). Bunun yanında, bütünün *algısı* söz konusu edilmez aksine *stimulusların* benzerliğini, yakınlığını bütünün kuruluşunu belirleyen nesnel koşullar olarak kabul edilir (s.46). Geleneksel psikoloji, *madde* ve *formu* iki ayrı yapı olarak belirlerken, *formu maddenin* üzerine konulan bir şey olarak düşünür. *Duyumlar* -bilincin ilk verileri olarak- *bilgi* ve *yargı* tarafından işlenir ve de bu *maddenin form* tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Oysa *Gestalt* teorisinde *algı* birbirinden ayrı nesnel bütünün algısıdır ve bir nesne algının sahip olduğu *figür-zemin* yapısında belirgin hale gelir (Merleau-Ponty, 1934/2017, s.26). *Gestalt*'ın ortaya koyduğu bu *figür-zemin* yapısı, Merleau-Ponty'ye göre geleneksel psikolojinin varsayımını çürütür. Çünkü *formsuz* bir *madde* yoktur ve geleneksel psikolojinin duyusal verilerinin parçalı yapısının entelektüel bir işleme tabi tutularak bir bütünü oluşturduğu düşüncesi zihinsel bir *algı* deneyiminin aksine yalıtılmış bir algı düşüncesini ya da salt bir izlenimi varsayar (Şan, 2017, s.67). Nitekim algısal şey, her zaman başka diğer şeylerin arasında ve her zaman bir alana dahildir (Merleau-Ponty, 1945/2016, S.30). Algısal şeye dair salt bir izlenim söz konusu olmadığı gibi ona yüklenen nitelikler de belli bir nesnenin bir niteliği olarak değil, bir anlam kalınlığı olarak algılanır (Şan, 2017, s.68). Dolayısıyla *madde-form*, böyle ayırt edilebilen şeyler değildir *form*, zaten duyusal bilgide ya da *algıda* içerilir.

Sonuç olarak *Gestalt* Psikolojisi, Merleau-Ponty'ye algının entelektüel bir işlem olmadığını ve madde ile entelektüel bir formu *algı* içinde birbirinden ayırt etmenin imkansızlığını gösterir (Şan, 2015, s.41). *Gestalt* teorisinin nesnel yorumu ve nedenselliği yeniden işleme sokması, onu bu çevreden uzaklaştırmış olsa dahi kavramsal çerçevesinin -özel olarak *figür-zemin* ilişkisinin- filozofun felsefesindeki yansımalarını takip etmek mümkündür. O halde *Algının Fenomenolojisi*'ndeki *duyum/algı* analizine devam ederek Merleau-Ponty'nin düşüncesinin seyrini netleştirmek, düşüncenin seyri açısından önemlidir.

2.3.1.2. Duyum/Algı Analizi

Merleau-Ponty (1945/2016), *Algının Fenomenolojisi*'nde *algı* analizine *duyumu* "saf izlenim" olarak tanımlamayacağını vurgulayarak başlar (s.31). Bu klasik *duyum* yorumunun *algı* fenomenini es geçiyor olmasından kaynaklandığı için böyledir. *Duyum*, yalnızca öznel bir deneyim değildir aynı zamanda dünya ile kurulan bir ortaklığı ifade eder ve böylesi bir anlam ufkunda belirir. Merleau-Ponty'nin sık sık adını duyurduğu deneyci gelenekten beslenen *duyumculukta* ise *duyumun* öznel bir etkileniş hali olduğu varsayılır ve *duyumlar*, *algının* bileşeni halini alır (Şan, 2015, s.74). Algısal bir bütün ise *mevcut* ve *virtüel* olan *duyumların* *duyumlar* bağlantısı ile ortaya çıkar. Ve bu da *zemindeki figürü*, noktasal *duyumlara* indirger. Böylesi bir *duyum* mefhumu, *duyumları* salt *izlenimler* olarak kabul eder ve *izlenimler* birbirlerine basit bir dışsal çağrışımla bağlı kabul edilir ve *izlenimlerin* bir araya gelmesiyle de basitçe bir bütün *görüş* ortaya çıkar (Merleau-Ponty, 1945/ 2016, s.45). Oysa Merleau-Ponty'nin ifadesiyle *duyumlar* "izlenimlerle birlikte-varolduğu bir geçmiş deneyimin perpektifi içinde önceden anlaşılmalı olmak şartıyla" bunu gerçekleştirir (s.48). Bir diğer ifadeyle paylaşmış oldukları bir geçmiş ufku vardır. Metnin devamında çağrışım dışındaki bir diğer *duyuma* dair varsayım ise *duyu* verilerinin *hatırlama* yolu ile bir araya gelip *izlenimlerin* boşluklu yapısını tamamladığı yönündeki kabuldür. Merleau-Ponty, algılanan bir şeyin *duyumlardan* ve *hatıralardan* oluşmadığını aksi halde bunun hep yanılısamaya sebep olacağını ifade eder. Dolayısıyla bir *algısal deneyim*, ne *çağrışım* yoluyla bir araya gelen *duyumların birliği* ne de *hatırlama* yoluyla *izlenimlerin* düzenlenişidir. *Algının Fenomenolojisi*'nde bu "Algılamak, verilenlerin oluşturduğu bir kümelenmeden içkin bir anlamın fişkırdığını görmektir ki bu anlam olmadan hatıralara çağrı yapmak da mümkün olmaz" şeklinde ifade bulur (s.54).

2.3.1.3. Empirizm ve Entelektüalizm'de Algı

Algısal deneyimin hakiki anlamını ortaya çıkarmak yerine yaşam dünyasından uzaklaşmış algıyı bir bilgi sorunu haline getiren *empirizm*, Merleau-Ponty'e göre (1945/2016) *refleksiyonun* tanıklığını reddeder ve bütünden parçalara giderek anladığımızın bilincine vardığımız yapıları, dış *izlenimleri* çağrışımsal olarak birbirine bağlar (s.55). Bu dünyanın *figüründen*, yaşamdan, *algıdan*, *zihinden* elde ettiğimiz deneyimin dışında bir *empirizm* "gerçekliği" ortaya çıkar. Merleau-Ponty'i hakiki olanı aramaya ve yeni bir *refleksiyon* teorisi üretmeye iten nedenlerden birisi de budur.

Figür-zemin fenomeninin nesnenin mevcudiyeti sorununu gündeme getiriyor olması, Merleau-Ponty'nin *empirizm* eleştirisini ve *algı* analizini köklendirir. *Figür*, *zemin* kaplamasına, *zemin* de *figürün* altında devam etmesine rağmen *zeminin* görsel alanımızın içinde kalmayan bir kısmını görölmez kabul eder *empirizm*. Algılanabilir ile algılanamaz arasındaki ayrım aslında *duyum* ve *algı* arasındaki bağlantıyla yakından ilgilidir. Çünkü algılanan şey, içsel bir *imge* olarak, dış nesnenin tasarımı da *duyum* olarak kavrandığında *algı*, *duyuma* indirgenmiş olur. Böyle bir yaklaşımda ise *empirizm*, kolaylıkla *zeminin* *duyum* ile verildiğini varsayar ve onu bir nitelik olarak ifade eder. *Empirizm* için *zemin* görsel alanımız ile sınırlıdır, duyulur olan duyular yoluyla yakalanandır. *Duyumu* tanımlamak için kullanılan nitelik, bilincin bir unsuru değil, bir nesnedir ve hatta bilimsel bir bilincin sonradan kazanılmış bir nesnesidir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.57). Dolayısıyla duyulur olanı nesnel şartlarla sınırlamış olur ve *duyumun* bu nesnel tanımı öznelliğinin üstünü kapatır (s.33-34). Bunun yanı sıra *empirizm* kadar *entelektüalizm* de nesnenin *bilinçte* ortaya çıktığı halini, yaşamın ve bilginin hakiki bir kaynağı olarak kavramaz (s.61).

Entelektüalizm, *algının* yapısını *refleksiyon* ile keşfetmeyi öneriyor olmasına rağmen *algıya* bakışı doğrudan değildir. *Algı*, basitçe bir *görüden* ortaya çıkıp, onun ötesinde bir *kavrama* ulaşırsa *algı* açısından bütün özellikler kaybolduğunda geriye nesne kalmaz ancak bilim nesnenin ötesindeki *kavramla* iş görür. *Entelektüalizmin* *refleksiyonu* böyle bir refleksiyondur; bilinci ve nesneyi temalaştıran ve bilinci *kendi-için-varoluş* olarak belirleyen (s.299). Merleau-Ponty, Descartes'ın balmumu örneğini hatırlatır. Balmumu eridiğinde ve bütün duyulur özellikler kaybolduğunda geriye bir maddenin kaldığını varsaymak, algılanan balmumunun kendisini, kendine has varolma tarzını, ufkunu, nesnenin perspektifli yapısını gözden kaçırılmasına sebep olur. Refleksif analiz için her *algı* bulanık bir idraktır. Oysa *algı*, *algılamanın düşüncesidir*. *Algıya* dair *refleksiyon*, entelektüel bir işlem yapmak değildir.

Refleksiyon, Merleau-Ponty için, *benin* kendi kendinin bilincinde olarak, öznenin, kendisinden çıktığı ama ona bağlı kaldığı opak bir *varlıkla* iletişimidir (s.300). Bir dünyanın deneyimine sahip olmak, mutlak bir öznellik olarak sahip olmak değildir. Çünkü öznenin ve nesnenin birliği *deneyimin ufkundadır*. Algılanan şey, içlerinde bu şeyin profilinin belirlediği *perspektifler* akışı içinde verilir ve söz konusu olan perspektifler, şeye ilişkin yaşanmışlıklardır. Husserl'e göre yalnızca *algıyla* verilmiş olan şeye bu verili olan perspektifler içinden yalnızca biri aracılığıyla erişebilir. Ve

diğer tüm perspektifler belirlenmemiş bir ufuk olarak kalır. Bunu sağlayan ise algının birliğidir (Şan, 2015, s.122). Bu, dünyaya açılımda yani *algısal deneyimde* öznenin şeyin kendisinde *algısal birliği* keşfedişi anlamına gelir. Husserl'in ortaya koyduğu algılanan şeyin beliren şeyin belirişine indirgenemez aşırılığı, Merleau-Ponty'nin *algı* teorisine önemli ölçüde yön verir. Ancak Merleau-Ponty bunun ötesine geçerek *duyumun* yönelimsel olduğunu ifade eder. *Özne, duyulur olanda* bir *varoluş* ritmi önerisi (uzaklaşma ya da yaklaştırma) bulur ve bu öneriye cevap vererek bir dış *varlıkla* ilişki kurar. Bu kendini açmak da kapamak minvalinde bir ilişkilenebilir. Deneyimin getirdiği *duyum, varlıkla* temasın yüzeylelerinden biridir, *bilinç* yapısıdır. *Algı*, duyuusal deneyimlerimizi tek bir dünyada birleştirir, bunu nesnel bir yaklaşımın nesnelere ya da fenomenlere bir araya getirmesi gibi değil *algısal sentezle* yapar. Bu şu anlama gelir; entelektüalizmde sentez nesnel bir bedende gerçekleşirken algısal sentez onu fenomenal bir bedene taşır (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.317). *Duyum* varlıkla bir ilk temas olarak ve *duyulur olanda* işaret edilen bir *varoluş* biçiminin *duyan-özne* tarafından devralınması olarak *duyan* ile *duyulur olanın birlikte-varoluşudur* (s.303). O halde *duyum*, somut bir moment değil, varlıkla temasın yüzeylelerinden biri olarak *algıların* en basiti ve *varoluş* kipliğidir (s.329). *Duyum* da *algı* da dünya olan bir zeminden ayrılamaz. *Algı*, Merleau-Ponty için hakikate giriş yoludur. Onun apaçıklığı, *beni* varoluşundan emin kılar (s.22). Dünya, tüm düşüncelerin ve algıların doğal ortam ve alanıdır ve hakikat idesinin temellendiricisi de dünya algısıdır.

2.3.2. Beden Fenomenolojisi

2.3.2.1. Beden ve Algılanan Dünya

Öncelikle *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty "bedenli empirik bedenden" yola çıkarak onun *nesnelleşme* sürecindeki *a priori* rolüyle ilgilenir. Özel olarak nesnel düşünceye ait bir veriden hareketle yola çıkmasının sebebi kuşkusuz nesnel dünyanın arkasındaki *yaşam-dünyasını fenomenolojik indirgeme* yoluyla ortaya çıkartmak ve onun *algı deneyimi* ile koparılmış olan ilişkisini yeniden kurmak istemesidir. Bu Husserlci anlamda *doğal tavrın* dışına çıkılması ve kendine içkin alanda kendine dönmesi değildir. Husserl *fenomenolojik refleksiyonu fenomenolojik indirgemeyle* doğal tavrın askıya alındığı bir zeminde tanımlar. Merleau-Ponty içinse halihazırda bir zamansal akışın ve dünyanın içinde olmamız böyle bir *fenomenolojik indirgemeyi* imkansız kılar. *Doğal tavrı* askıya almak dünyada olmanın ya da algının belirli bir varlık anlayışıyla belirlenmiş olması anlamına gelir (Direk, 2003, s.18). Oysa

fenomenleri (algı gibi) kuran aşkın bir *benden* söz etmez Merleau-Ponty, aksine *fenomenolojik indirgemeye* *algıyı* belirleyen bir *varlık* anlayışından sıyrılmak ister. *Algı* fenomenini *dünya-içinde-varolma* kavramı üzerinden ele alır. Bu hususta bir *algı deneyimi* söz konusu olduğunda nesneye bakar, ona yerleşirim. Nesnenin iç ufkunun nesne olabilmesi için onu çevreleyen nesnelere bir *ufuk* meydana getirmesi gerekir. Nesne ile *birlikte-oluş* nesnelere ufuklarını kullanıma açar ve ben nesnelere kat eden *keşfedici bakışla* nesneyi bulurum. *Nesne-ufuk* yapısı, yani *perspektif* nesnenin kendi ufuklarını açmasını sağlarken öte yandan onları gizler de. Algı deneyiminde *görmek*, *nesne-ufuk* yapısında “tezahür eden” varlıkların evrenine girmek anlamını taşır. Ben, nesneyi tek bir perspektiften görürken bu nesneye farklı açılardan ve diğer nesnelere buldukları yerden görülebilecek nitelikleri de ona atfederim (Merleau-Ponty’dan aktaran Şan, 2015, s.223). Bu durumda bir nesnenin bir dünyadan itibaren görülebilir olduğu açıklığa kavuşur. Algı deneyimi, nesneyi tamamlanmamış ve açık olarak bırakır. Nesnel düşünce, bu *nesne-ufuk* yapısını bir diğer ifadeyle deneyimin *perspektivizmini*, nesnenin perspektizmi olarak ele alır. Algısal deneyim, nesnel dünyayla kurulan bir ilişkiye indirgenir ve deneyim, bir ide halini alır. Son noktada *algısal deneyim* ile olan bağlantı kopmuş olur. Böyle bir düşüncede *beden*, bu dünyanın nesnelere birisi olarak düşünülür.

Klasik psikolojide ise *bedene*, nesne statüsüyle uyumsuz sürekli algılanır olması bakımından diğer nesnelere farklı bir yer atfedilir. Bu kabul, *bedeni* “şey” olarak yanımızda taşıdığımız bir süreklilik ve perspektifi olgu zorunluluğu olarak belirler. Oysa *beden*, dünya üzerine bir bakış açısı benimsetir ve olgu durumlarının bana dokunabilmesinin olmazsa olmaz koşuludur (s.251). Şu halde *klasik psikolojinin* kabul ettiği dünyanın nesnesi olan *bedenden* değil kendisi de durmadan varolan dünya ile iletişimimizin aracı olan bir *bedenden* bahseder, Merleau-Ponty. *Bedenin* kendi deneyiminde iki nesnenin algısında olduğu gibi iki duyum ortaya çıkmaz, beden sağ-sol el örneğinde olduğu gibi hem *dokunan* hem *dokunulan* olarak ayrı iki duyumu algılamaz. *Beden*, hem dokunulan hem de dokunanı üzerine alır ve bunu da *refleksiyon* sayesinde yapar. Dolayısıyla Merleau-Ponty, bedenin bir çeşit refleksiyon yapması üzerinden bedenin nesneden ayrıldığını netleştirir (s.254). *Algı*, toplam varlığın bir yönelimi anlamında *dünyada-var-olmanın* -ki bu nesnellik-öncesine bir atıf- bir kipiştir. Bu bakımdan algılayan *fenomenal beden*, nesnellik öncesi *dünyada-var-olma* ile karakterize edilir. Bir diğer ifadeyle *stimulus* ya da *duyulur* içeriklerden ziyade

alguların dünyada neyi hedefledikleri, neye yöneldikleri nesneye dair “bilgi” temelindeki bir yaklaşım için daha çok belirleyicidir. *Beden* fenomeninin ıskalanmış önemi ise *dünyada-var-olmanın* bir aracı olarak onun perspektifinden yola çıkılarak anlaşılabilir. *Beden*, aktüelliği ve kendi varoluşunu gerçekleştirebildiği için varoluşun bir sembolüdür. Bu şu anlama gelir; *beden*, bir yandan varoluşunun kendi kendisinden el çekmesinin, anonim ve pasif hala gelmesinin imkanı olduğu gibi kendini dünyaya kapayabildiği gibi beni dünyaya açan ve bir duruma sokandır (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.234-235). Algıda bana sunulan karşısında kendini açan *beden*, dünya üzerinde tutunmuş olur (s.340). Bu algı zemini, *bedenin* ve *dünyanın birlikte-varoluşunun* genel bir ortamıdır. *Bedenli-algılayan-öznenin* şeylerin belli bir yönlenişi içinde onlar üzerine bakışı olmaz ise algıdaki *figür*, *zemin*, *nesneden* ve şeylerin algısından söz etmek mümkün olmaz. *Beden*, kendini yönelimsel olarak kendini dışarıya attığı ölçüde kesin bir varlık olarak algılanır ve bunların da merkezinde şeyler ve dünya bulunur (s.434). Bunun yanı sıra *algısal sentez*, zamansal bir sentezdir ve *beden*, *virtüel* bir nesneyi aktüel bir hale dönüştüren olarak bir *geçmiş*, *şimdi* ve bir *geleceği* birbirine bağlar. Nesnenin sentezi, bakışın sabitleme hareketine ve zamanın açılmasına (geçmiş-şimdi-gelecek) dayanır ve algı, edime dönüştüğünde nesnellik iddiasında bulunabilir. İşte *refleksiyon*, varlığın imkanlarından biri olarak, bu algısal alandan temellenir ve zemininde dünya vardır. Refleksif analizin mutlak nesne düşüncesi, içeriden kurduğum bir nesne tasavvur ederken *algı deneyimi* ise dünyanın kalınlığı içinde nesnenin mevcudiyetinin algısal apaçıklığında onu kavrar. Refleksiyonun temelinde bir algısal hakikat, bir dünyaya açılma vardır ki; bu refleksiyondaki nesnenin birliği, bedensel deneyimin dolayımından geçmeden yakalanamaz. Merleau-Ponty’nin (1945/2016) ifadesiyle *beden* ve dünya ile kurulan temasta kişi, bedeniyle algılıyorsa *beden* doğal bir bendir, algının öznesidir (s.284).

Beden ve dünya, fiziğin kurduğu gibi işlevsel bağıntılarla birbirine koordine edilmiş nesnelere değıldir. Nesnel düşünce, *bedeni* nesnel dünyanın bağıntılarına dahil etmeye çalıştığında fenomenal *bedenin* dünyayla ilksel bağı kendini gösterir. Merleau-Ponty, *nesnel beden* ile *fenomenal beden* arasındaki ilişkiyi bu mahiyette anlar. *Algı*, bize şeylerle bir iç içe oluş verir. Bilinç, kendi bedeniyle ve dünyasıyla bir iç içe oluşu fenomenal dünyada, algıda yakalar. Merleau-Ponty’i Descartes’ın *cogitosunu* yeniden yorumlamaya iten de budur. Kartezyen düşüncede dünyanın ve şeylerin deneyimi, bilince aşkın şeyler olarak bu deneyimin tasarısı *bende* bulunursa mümkündür. Bu

dönüş ve aslında aşkın şeylerin varoluşların olumlaması, ancak fenomenal alandaki temas sayesinde mümkün olmuştur. Bir diğer ifadeyle Merleau-Ponty'e göre bu temas, sayesinde bir ilksel bilgiye sahibimdir. Bir şeye dair düşünce, aynı zamanda kendine dair bilinçtir, aksi takdirde nesneye sahip olamaz. İşte deneyimlerimizin ve refleksiyonun kökeninde kendi kendisini dolaylısızca tanıyan varlık, kendi varoluşunu da onunla doğrudan bir temasında tanır. *Varlık*'ın fenomenal dünyayla bağının koparılması da fenomenal dünyanın apaçıklığının görünüşe indirgenmesi de fenomenolojik kavrayışın dışına düşer. Dolayısıyla Merleau-Ponty (1945/2016) düşüncelerin ve apaçıkların kaynağını olgular olarak belirlerken bu olguların varlığa dair her türlü soruşturmaya dahil olduğunu da ifade eder. İlk hakikat -dünyada ve dünyaya ait olmakla "kendimde olduğum" şeklinde anlaşılması koşuluyla *düşünüyorum*'dur. Bu sayede *düşünüyorum* "Varım"ın aşkınlık hareketine, *bilinç* de *varoluşa* dahil edilir (s.513).

2.3.2.2. Öznellik ve Başka

Dünya, bizim deneyimimizin alanı olarak, kurucu bir özne gerektirmediğinde ancak tamamlanmamış ve apaçıklığıyla öznelğin ve öznenin merkezinde yer alır. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, öznenin kurucu olarak, onun deneyimlerinin veya *yaşam-dünyalarının* (*Erlebnis*) çokluğunun da kurulmuş olarak temsil edilmemesi gerektiğini ifade eder (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.545). Husserl'i *transandantal* egoyu hakiki *özne*, *empirik beni* ise onun gölgesi veya izi olarak belirlediği için eleştirir (s.572). *Özne*, beden olarak ve beden sayesinde bu dünyaya dahil olur ve *öznellik* olarak *varoluş* bedensel varoluş ve dünyanın varoluşuyla birdir. Bu bedenden ve dünyadan ayırt edilemez olduğum için böyledir. Merleau-Ponty, zamansız mutlak bir öznenin aksine tam da bu dünyada olmasından dolayı zorunlu olarak *özneye zamansallık* atfeder. Bedenli varoluşun zamansal bir açıklamayı mümkün kıldığı açıktır. Çünkü zaman, tam da benim şeylerle ilişkimden ve dünyadaki *mevcudiyetimden* doğar (s.551). *Zaman*, bu mahiyette bilincin bir nesnesi değil varlığın bir boyutu olarak kavranmalıdır. Zaman, edimlerde entelektüel bir işlem vasıtasıyla yakalanmaz zaman bir *yönelimsellikler ağı* olarak özne tarafından *geçmiş* ve *şimdiye* yönelindiğinde ortaya çıkar. *Yönelimsellik* tez koyan bilinç edimlerinin yönelimselliğinde değil *algıda* ve *bedendedir*. Merleau-Ponty için *öznellik* zamanı üstlenir veya yaşar ve bir yaşamın ilinti bütünlüğü ile karışıp bir olur, zaman için bir senteze gerek duymaz. Zaman, şimdi dünyada mevcut değildir ve zamanı bütün olarak elimizde tutarız. *Algılayan özne*,

zamansallıktır ve yaşayan zamanın özünü ifade eder (s.329-330). *Kendilik ve öznellik* kendini *zamanda* açtığı gibi bir *başkaya* kendini açmak ve kendinden çıkmakla olur. Başkasının algılanmasıyla öznelliğimi başka bir *öznellikten* ayıracak olan mesafeyi yönelim olarak kat edip aşar. Dünyada başka bir mevcudiyetin keşfedilmesi yoluyla başkasının kavramsal imkansızlığı aşılmış olur. *Refleksif* felsefe ekseninde iki bilincin beraber düşünülmesinin zorluğu yoktur burada. *Zamansal* özne, tam da bu dünyada bedenli bir *mevcut oluşuyla* başka *zamansallıklara* nesnellik öncesi *fenomenal alanda* açılır.

2.3.3. Ten Ontolojisi

Dünyada *refleksiyon* öncesi ilksel olarak yaşantıladığım şey *algımın* sunduğu kesinliktir. Bedenimizle *dünya-içinde-olmamızla* beraber algısal bir inanca sahip oluruz ki; bu da düşünceyi önceler. *Görünür ve Görünmez*'de bir kez daha işaret ettiği üzere şüpheli argümanların ontolojik varsayımlarını terketmek ancak dünyanın deneyimini, varlığı yeniden formüle etmekle mümkün olur (Merleau-Ponty, 1968, s.6). Şimdi *refleksiyon* öncesi bu algısal inancın temelindeki varlık anlayışı, *Beden Fenomenolojisinden Ten Ontolojisine* evrilen sürece anlamak için daha da önem kazanır. *Algısal inanç*, şeylerin varlığına ve dünyada oluşumuza inancımızdır. Yaşayarak her an onayladığımız bu inanç, dile getirilemeyen, tez haline getirilemeyen bir kesinliktir. Algısal inancın bir sonucu olarak algımızın nesnelere sonlandığını ya da bizim algımız olduğunu düşünürüz. *Algısal inanç*, dünya ile olan deneyimimizde kesinliği yaşanabilen, ama söze dökülemeyen bir kanıdır (Savaşçın, 2003, s.115). Algısal inancı paradoksal kılan da bu karanlıkta kalan yanına rağmen *hakikatin* bizdeki temeli oluşudur. Hakikatin içinde oluşumuz dünyanın içinde oluşumuzla güvence altındadır. Algıyı tez haline getiren felsefeler gibi *nesnel düşünce* de algısal inançtan hareket ettiğini unutmuştur Merleau-Ponty'e göre. Varlıkla ilksel karşılaşmanın yeri dünyadır. Merleau-Ponty'nin bedenli varoluş düşüncesi, bedene dünyayla bir ortaklık ve bir hedefin kaynağı olmayı atfeder. *Beden*, dünyanın içinde tanımlamaktan çok dünyanın genel yapısını açığa vurur, özden ziyade mevcudiyete ulaşır (Barbaras, 2017, s.173). *Algımın Fenomenolojisi*'nin çıkış noktası bilinç-nesne ayrımı olmakla birlikte *Görünür ve Görünmez* büyük ölçüde ontolojik tezlere yer açmıştır. "*Beden*, empirik bir olgu değildir, ontolojik anlama sahiptir." ifadesi bunu destekler ve bunun sinyallerini verir niteliktedir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.308). *Algımın öznesi* olarak *beden*, dünya tarafından sarmalanmıştır. Bedenin dünyaya yönelik hareketi, öznenin

ona körce çevrilmesi olarak vuku bulur. *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty, bedeninin yönelimsel hareketini -burada *görüş*- dünyada olmanın yanında dünyaya aidiyeti üzerinden düşünür (Barbaras, 2017, s.183).

Görüş, burada dünyadandır ve görüş ile görüleni üstlenir. Dokunma üzerinden düşünüldüğünde de *algının* çifte bir *varoluş* imkanı açığa çıkar. Dokunan elime dokunduğum deneyimimde hem algılayan hem de algılanan olurum. Bu algılayandan algılanana dönüş, algılayanı şeylerin arasında bir şey kılar. Bu geçişlilik, *tersine-çevrilebilirlik* ilişkisinden sürekli yeniden kurulan bir *ten* boyutu ortaya çıkar. Bu tersine-çevrilebilirlik, *yaşayan beden* ile *şey* arasında bir birlik kurar ve özne-nesne arasındaki mesafeyi bulanıklaştırır. *Refleksif* felsefenin örtüşme üzerine kurulu olan bilme düşüncesinde idesi ile nesnesi arasındaki tam uyum gören ve *görünür olanın* bu *kesişme* üzerinden değerlendirilmesi, *ten* nosyonuyla başka bir boyut kazanır. Merleau-Ponty (1968) şöyle ifade eder;

Ben gerçek dünyayı elimin altında bulduğumda, dokunmamın ve bakışımın altında, dünyaya doğru bir beden olarak, nesneden daha fazlasını bulurum. Benim görüşümün bir kısmı olan şeyin varlığı, görünürlüğü benim eylemlerinden daha eskidir. Bedenimin her ikisi içinde de bir çeşit açılması söz konusudur çünkü benim bedenim gören olduğu kadar görülen, dokunan olduğu gibi dokunulandır da. Bu bir taşma, sınır aşımıdır. (s.123)

Ten nosyonunu ele aldığı bölümde Merleau-Ponty *algı* ve *düşünce* arasındaki ilişkiyi ifade ederken *algı* ve *düşünce* nosyonlarını *görünür (Le invisible)* ve *görünmez (L'invisible)* kavramlarına üstlendirir. Dünyada *görünürü* algılarım ve *görünmez olanı* düşünceme katarım ve o da söze dökülerek nihayetinde yeniden *görünür* olur. İşte *tensel varoluşu* bu iç içe geçme, örtülme, açılmayla açıklar. Dünyanın varlığı benim *tenimin* onunkine katılmasıdır. Bunu, “Ben dünyayım.” değil “Ben dünyadanım.” olarak ifade eder Merleau-Ponty. *Varlık* ile bizim aramızda *tenin* inceliği kadar bir kalınlık vardır. Bu *tenin* inceliği, özneliği daima üzerinde taşır. *Ten* nosyonu, hem sonsuz mesafeyi hem de mutlak bir yakınlığı imler. Bizim varlık ile olan ilişkimizde her ikisi de unutulur Merleau-Ponty'e göre (s.127). *Ten* mefhumuyla hatırlatılan *algısal varoluşumuzun* ontolojik bir önceliğidir. Başkasının bakışı deneyiminde algının tersine-çevrilebilir ve *karşılıklılık* karakteri dolayısıyla ben ile başkası arasındaki ilişki, bir sentez ya da akış olarak kurulamaz. Farklı *kendiliklerin* bir

aradığıdır başkası ile karşılaşmada söz konusu olan. *Başkasının* bakışı deneyiminde varlıkla temasının olgusal sınırlılığının farkına varırım. *Başkasının* varlığa katılımı da onların olgusalılıklarıyla mümkün olduğu için. *Başkasının* bakışı, şu halde varlıkla olan temastaki tikelliği onaylar. Merleau-Ponty'ye göre, başkasının gerçek anlamda tanınması, birinin diğerini bakışının altında şeyleştirilmesiyle değil, ikimizin de aynı varlık sistemine dahil olarak görülmeyi yaşamamızla olur. Başkasının bakışı altında saf görülen değilimdir, başkasını görülebileceğim farkına varmamla tanırım (Savaşçın, 2003, s.132). Benim kendimle, *dünyayla* ve *başka* ile temasım eş zamanlıdır. Görünür olarak şeylerin arasında yer alırken bakışımla da onu tene katarım. Benim deneyimim her an bir başka deneyimime ve bir başkasına katılarak teni kurar, varlığa katılır (Merleau-Ponty, 1968, 145).

2.4. Levinas ve Başka'lık Etiği

Husserl, Levinas'ın düşüncesinin zemininde önemli bir yer tutarken aynı zamanda onun epistemolojik eleştirilerinin hedefidir. Heidegger söz konusu olduğunda ise onun ontolojisini Batı felsefe geleneğinin muhteşem bir yeniden değerlendirmesi olarak görür ve kültür krizine dair eleştirilerini de bu sebeple oldukça ciddiye alır. Bununla birlikte Levinas, özellikle *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in *Dasein* analitiği ve ontolojisi ile eleştirdiği Batı felsefe geleneğinin *egolojik* ve *totaliter* eğilimlerinden kaçamadığına da işaret eder (Peperzak, 1993, s.16). *Varoluştan Varolana* ve *Zaman ve Başka* adlı eserlerinde Heideggerci ontolojinin izleri görülmekle beraber onun terminolojisine dair eleştirilerinin üzerine inşa ettiği yeni bir ontolojik terminoloji ile karşılaşılır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu ontolojik terminoloji sürerken geç dönem eserlerinde iyice ontolojik terminolojiden bir uzaklaşma söz konusudur ve *başkalık* etiği de böyle bir süreçte politika ile ilişkilene imkanı yakalamıştır. Etiğin ontolojik dilden uzaklaşmış, siyasetle bağının kuvvetle vurgulandığı bir atmosferde Levinas, Avrupa'nın krizini, fenomenolojik bir epistemolojiden ya da ontolojinin dolayımına girmeden başkasıyla somut etik ilişki üzerinden okumayı önerir. Bu doğrultuda öncelikli olarak erken dönem eserleri göz önünde bulundurularak Heidegger ontolojisinin üzerine inşa edilen bu ontolojik terminolojiyi incelemek sonrasında da *başkalık* etiğine doğru yol almak gerekecektir.

2.4.1. Varolansız Varoluş

İlk olarak Levinas'ın erken dönem eseri olan *Varoluştan Varolana*'da ontolojiye ve dünya mefhumuna dair tutumunun Heidegger'in ontolojisiyle bir hesaplaşma niteliğinde olduğunu belirtmek gerekir. Varlığın anlamına dair araştırmasına verili bir özne tahayyülünden Heideggerci manada *Dasein* gibi varolandan hareket etmeyeceğine dair vurgusu önemlidir. Levinas, Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin *dünya* nosyonu ile nesnelere toplamı nosyonu arasındaki farkı ortaya koyduğunu ve Heidegger'in ise bu ayrımı ontolojik olarak değerlendirdiğini ifade eder. *Dünya-içinde-varolma* mefhumunu tanımlamak amacıyla dünya içindeki nesnelere dünyaya tabi kılarak materyal olarak sınıflandırır, bu nesnelere tariflemeyi de yine varolandan hareketle yapar. Böylece Heidegger'in Husserl'den miras aldığı düşünceyi ontolojik manada *dünya-içinde-varolma* nosyonunu tesis etmek amacıyla kullandığına işaret eder (Levinas, 1947/2001, s.42). Levinas için artık mesele varlığa dair soruşturmanın *özne-nesne* ikiliğinden hareket etmeksizin yeni bir ontolojik terminolojiyle nasıl yürütüleceği meselesidir.

Bahsi geçen eserin “Varolansız Varoluş” adlı bölümünde Levinas, şeyler olsun kişiler olsun tüm varlıkların hiçliğe dönüştüğünü hayal etmeye davet eder. Bu hiçliğe dönüşte hiçliğin gecesinin sessizliğinde bir şeyler olup bitmektedir. Bu edim, *kişisiz, anonim* bir eylemi ifade eder. *Varlığın/Olmanın*³ bu *kişisiz, anonim*liğini hiçliğe referansla ve hiçliğin derinlerinde *Il y a* (Var, Varolanı olmayan varoluş, Olanı olmayan olmak) olarak kavramsallaştırır. *Il y a*, tüm kişisel formlardan arınmış “genel olarak olmak” tır (Levinas, 1947/2010a, s.50). Levinas için bu kavram herhangi bir içsel ya da dışsal dünyadan hareket etmeksizin içsellik ve dışsallığı aşan bir hareket noktası verir. Olmanın anonim bir seyridir söz konusu olan ve varolanlara ulaşmayı mümkün kılan bir *özne-nesne* ayrımını dışlar. Peki bu anonimlikte ne olup bitmektedir? *Il y a* kavramını gecenin karanlığı ile metaforlaştırır. Gecenin karanlığında nesneden bağımsız, nesnenin herhangi bir niteliğine referans vermeksizin bir mevcudiyet alanı açılır. Bu evrensel bir yokluk olarak tabir edilebilirken bu *kişisizleşme* ve *nesnesizleşme* *Il y a*'nın anonimliği temelinde gerçekleşir. Şu halde dışarı olarak tabir

³ Levinas'ın *être* terimi, İngilizce çeviride “being” ile karşılanmıştır. Türkçe çevirilerde ise Levinas'ın terminolojine uygun olarak fiili anlamının gerektiği kimi yerlerde “olmak” kimi yerlerde ise “varlık” olarak kullanılmıştır (Kartal, 2017, s.159) (Levinas, 1947/2010a, s.50).

edilen şey artık bir dünya değildir, bu kavramlar işlevini yitirir. *Ben* de her şeyin yitip gittiği gibi yitip gider ve bu anonim olana/*olmaya* yani evrensel olarak varlığa giderir. Burada bir *dünyasızlaşma* ve perspektif yokluğu söz konusudur. Levinas, bu perspektif yokluğunu *tekinsizlik* olarak ifade eder. Bu tekinsizlik, belirsizlik belirli bir varlığın olmayışı yalın bir mevcudiyet ile karşılaşmaktan dolayı böyledir (s.59). *Il y a*'nın anonimliğinde özne de anonim ve bir fiilin şahsi olarak faili değildir. Bu anonim varlığa katılma, saf mevcudiyette *Var*'ın dolaysızca var olduğunu gösterir. Levinas özneyi, *Var*'ın anonimliliğinin dehşeti içine yerleştirir. *Il y a*'nın deneyiminde düşülen dehşet, *olmaktan* korkmak, belirli olmayan bir şeye maruz kalmak ve onun tarafından teslim alınmış olmaktır. Bu özneliğin inşasının ilk kademesi gibi görülebilir. Bilinç olmak, *Il y a*'dan çekip çıkarılmış olmak anlamını taşır. Bilincin varoluşu, bir özneliktir, varoluşa sahip bir özneyi ifade eder. (s.60). Böylece özneliğin inşası ve dünyaya açılma, bu dehşet içinde varolma olayının gerçekleşmesi ve *Var*'ın dehşetinden sıyrılma ile mümkün olur. Levinas'ta özne, *Var*'ın dehşetiyle yüzleşme özneliğin inşa edilmesinden önce gelir ve kendini başkalarına açmayla kendini bulur (Kartal, 2017, s.163). Anonim hışırtının dehşetinden *Il y a*'dan kaçış ise kendini *başkaya* kapatan *egonun* bilinci ile değil aksine başkasıyla kurulan toplumsal ilişki ile mümkün olur. *Var*'ın anonim hışırtısını durdurmanın yolu *başkası için sorumlulukla, başkası-içinlik* ile mümkündür (Levinas'tan aktaran Kartal, 2017, s.164).

Levinas için *ben* kimliğinin inşasında *mevcudiyet* ve *ego* kendi kendilerine referans veren hareketler olarak rol oynar. *Cogito* da böyle bir düşüncede aslen *ego* ile *düşünme* ediminin arasındaki içsel bir ilişki olarak tanımlanır. *Cogito*, böylece yalnızca kendi varoluşunun kanıtıdır, düşünme ediminin varoluşunun değil. *Kartezyen Cogito* ise *egonun* mutlak varoluşunun mevcudiyet yolu ile kendini gerçekleştirme olarak düşünüldüğünden Levinas, Kartezyen *egoyu* kendine zincirli ve bir ayağını hep kendi varoluşunda görür (Levinas, 1947/2001, s.86-87). İşte kendiliğin inşası dediğimiz, *hipostaz* olayı *egonun* bir yalnızlaşma halidir. *Beni* yalnızlığından onu sıkışıp kalmışlığından kurtaracak olan ise *başkaya* açılmadır. Levinas'a göre *başkanın* başkalarının *ben*'i varlıktan kurtarma potansiyelinin gerçekleşmesi ise başkasının ontolojik ve epistemolojik yorumlanışının terk edilmesiyle mümkündür.

2.4.2. Başka'lık Etiği ya da Başkalığın Fenomenolojisi

Levinas, *Varoluştan Varolana* 'da ontolojik bir terminolojiyle *egonun* bu yalnızlığından çıkışı olarak, başkasının başkalığına işaret eder ancak bunun ötesinde *Zaman ve Başka*'da *benin* başkası ile olan ilişkisini *zaman* mefhumunu devreye sokarak *beni* başkasının deneyimine açan şey olarak *ölüm* ve *gelecek* temalarıyla birlikte okur. *Zaman*, burada izole bir öznenin içsel bir kategorisi olarak değil öznenin başka ile ilişkisi olarak düşünülür. Başkasının zamanı, öznenin kendisine hipostazın zincirini kırma imkanını verir. Bunu, zamanın ufkunu çizen deneyim olarak *ölüm*, beni hem gelecek hem de gizem olarak başkayla karşı karşıya bırakarak varoluşuyla özdeşliğini yıkararak yapar (Kartal, 2017, s.173). *Ben*'in ben-olmayan bir başkasıyla ilişkisinde başkasının başkalığının korunması *simetrik* olmayan bir özneler-arası alan yaratır (Levinas, 1947/1987, s. 84). Başkasının aşkınlığı ve dışsallığı belli bir kimlik ya da belli bir bağlamdan gelmez. Kendi başına ifade ettiği bir anlam vardır ve bu anlam *başkasının yüzüne* tanıklıkta ortaya çıkar. İşte bununla beraber başkası ile ilişkideki etik boyut, daha da belirginleşmeye başlar. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta da ifade ettiği üzere ancak etiğin ilk felsefe olduğu bir *metafizik* düşüncede *başkaya* yönelme arzusundan söz etmek mümkündür. Levinas, başkasının yüzüyle karşılaşmanın etik sorumluluğu ve bunun *sonsuzluk* boyutunda başkasını indirgenemez başkalığında tanımayı önerir. Başkasıyla *yüz yüze* ilişki, onun nazarında tüm ontolojiyi önceler ve aynı ile başkası arasındaki özdeşleştirme eğilimini kırar. *Hakikat*, bu anlamda başkasıyla ilişkide gün yüzüne çıkar. Başkasının mevcudiyeti, aşkınlığın imkanı olarak, *beni* kendisinden çıkararak varlığın ötesine taşır.

Sonuç olarak Husserl'den itibaren söz konusu fenomenolojik özneler-arasılık kuramlarının hepsi *egonun* yalıtılmışlığının dışına çıkmaya yönelik hamlelerdir. Levinas, bu hamlelerin içinden fenomenoloji ve fenomenolojik ontolojinin çıkmazlarına öncelikle kendisine has ontolojik terminolojiyle yanıt bulmaya çalışarak sıyrılır ve sonrasında da geleneksel ontolojiden tam bir kopuşla yeni bir *başkalık* etiği ortaya koyar. Verili şeyleri ve olguları incelerken methodunun açıkça fenomenolojik olduğunu ve ancak kendi ifadesiyle önceki totalize eden versiyonlarından başka türlü bir fenomenolojik yöntem işletmeye çalıştığını vurgular (Moran, 2000, s.327).

3. KARTEZYEN ONTOLOJİ'DEN ALGISAL VAROLUŞ'A

3.1. Dünya İçinde Olma'nın Ontolojik Önceliği/Fenomenolojik Gerekçesi

Dünyanın yapısı, dünyasız bir özne tarafından nesnelere forma sokulması ile belli imleme tarzlarına veya temsile dayalı kurulan bir yapı, içsel bir kurgu değildir. Aksine tüm hakikat ve hakiki anlam özne ve verili *dünya* arasındaki karşılaşmalarda üretilir. Merleau-Ponty ve özellikle geç dönem Husserl düşüncesinde yer alan dünyanın fenomenolojik yorumları büyük ölçüde benzerlik taşır. Dünya, basitçe bir nesnelere toplamı bir entite değildir. Ancak söz konusu “dünya” ile kurulan ilişkiye dair -gerek fenomenolojik gerekse ontik-ontolojik anlamda farklı varsayımlar ve tanımlamalarla beraber fenomenolojik geleneğin aşmaya çalıştığı Kartezyen geleneğin izlerini taşımaktan kaçınarak özne-dünya meselesine açıklık getirmek- hem dilsel hem de kuramsal olarak meseleyi daha da zor hale getirir. *Solipsist* bir düşüncenin çıkış noktası ego'dan dünyaya yükselen ya da dünyaya yönelen bir düşüncenin izlerini takip etmek yerine; çalışmanın birinci bölümünde belli ölçüde felsefelerine yer verilmiş olan filozofların ortak teması olarak *dünya* ve onun verililiğinden yola çıkmak, *algısal varoluş* ve *mevcudiyet* mefhumlarını açıklamak adına önemli bir adımdır. Bunun yanı sıra özne-dünya, ego-dünya gibi ikiliklerden kaçınmak suretiyle de Merleau-Ponty'nin *figür-zemin-beden* yapısından hareketle kendine yeni bir hareket noktası bulacak olan çalışma ego'nun karşısında bir ilk *alter-ego* olarak beliren dünyaya yüklediğimiz anlamlar ve onun aşkınlığı üzerine yeniden düşünmeyi sağlamayı amaç edinmektedir. Bu sebeple bu bölüm, öncelikle dünya algısına ve dünya deneyimine açıklık getirmeyi sonrasında *beden* dolayısıyla *zaman* mefhumunun *öznellik*, *özneler-arasılık* ve *başka* ile ilişkilenmedeki kurucu rolüne açıklık getirmeyi amaçlamaktadır.

3.1.1. Dünyanın Pre-reflektif Verililiği ve Figür-Zemin Yapısı

Birinci bölümün “Merleau-Ponty ve Fenomenoloji” kısmında detaylandırılan *Gestaltçı figür-zemin* yapısı çerçevesinde Merleau-Ponty, dünyanın deneyimini *algıdan* yola çıkarak bu yapı üzerinden ele alır. Bir algı deneyiminde algılanan nesne,

bir *figür* olarak işaretlendiğinde onun algılandığı zemin algılanan dünyadır. Bu zemin, matematiki ya da fiziki anlamların ötesinde fenomenal bir dünyayı ifade eder. Algısal deneyimde figür, basitçe bir nesne değildir. Algısal deneyimde figürün ötesinde o algılanan nesnenin arkasında bir *ufuk/zemin* belirir ya da zaten böylesi bir olanaklar ufkunda gerçekleşir. Bu olanaklar ufkuyla algısal deneyimde nasıl karşılaşılır? Husserl'in algısal deneyiminde *ufuk*, bilinç ediminin bilinç nesnesine yönelmesiyle ortaya çıkan bir bilinç ufku iken *noesis-noema* ilişkisinde ortaya çıkan ufuk ya da olanaklar ufku, algılanan nesnenin görsel anlamda bilinç içeriği olarak temsilidir (Smith, 2013/2017, s.265). Algısal varoluş, bir yandan nesne ve dünya ile bir teması nitelerken öte yandan bilinç edimlerinin içeriğini tayin eder. Nesnelere ya da şeylere dair anlam, bilginin *yaşam-dünyasının* anlam evreninde açığa çıkması demek, o halde bilinç yaşantısında ve ufkundan beslenmesi anlamına gelir. *Figür-zemin* yapısından hareketle *yönelimsellik* teorisi, bilincin aşkın nesneye erişimidir. Biricik hakikat, bu minvalde bilincin nesnelere karşısındaki mevcudiyetinde yakalanır. Husserl (1935/1970), son dönem düşüncesinde yaşam-dünyasını, onu deneyimlemeyi direkt olarak dünyanın bilincinde olmak olarak tasvir ederken bunu da ancak dünyanın ontik kesinliğinde mümkün görür (s.143). Merleau-Ponty ise Husserlci anlamda yaşam-dünyasının kökenine dair arayışına *dünyada-var-olmayı* ilksel olarak bedenli *algısal varoluş*'a yerleştirerek başlar. Her türlü *refleksif* analizden önce dünyayla bir temastır bu. Dolayısıyla dünyanın özüne dair bir araştırmada verililiği olgu düzeyinde aramak gerekir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.21). *Dünyada-varolma*, bir dünyaya sahip olma ya da bir dünyanın algısıyla ifade edilen şey dünyaya dair bir nesnel bilinç değildir. Dünyanın nesnel bir ele alınışından önce dünyanın düşünüm öncesi verililiğine gönderir. Bu pre-reflektif verililik, dünyada-var-olanın bir refleksler toplamı olarak görülmesinin önüne geçer. Heidegger'in ontolojisi ise bu hususta dünyanın ontik-ontolojik anlamının fenomenolojik olarak dünya-dahilinde mevcut olan varolanın varlığını açığa çıkarmak suretiyle betimleme girişimi olarak okunabilir. Ancak dünya dahilindeki varolanın ne ontik, ne de varolanın varlığının ontolojik yorumu, dünya fenomeninin kendisine isabet etmez. Dünya, *Dasein*'in kendisi olarak yaşadığı bir *içinde-oluş* olarak, varoluşa dair ön-ontolojik bir anlama sahiptir. Dünyanın bu önceden varsayılabilecek *eksistansiyal* belirlenim zemini, dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşabilme imkanını verir (Heidegger, 1927/2018, s.141-142). Olgusal olarak değil ama olgusal olanın keşfinin, dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşmanın ontik koşulunun imkanını veren *-Dasein*'a has- *dünya-içinde-varolma* eksistansiyalitesidir.

İçinde-varolma'nın işaret ettiği şey mekânsal bir yer kaplama değil *yaşamak, aşına olmak* anlamı taşır. Dolayısıyla *Dasein*'in dünyayla tüm temasını, bağlarını, *bir şeye-yönelik-varlık* olmasını mümkün kılan budur.

Bir algı deneyimi söz konusu olduğunda Heidegger, bunu varolanın tam da kendisi olarak varolması olarak ifade eder. Varolanın kendini kendiliği içinde göstermesini, keşfedilmiş olmaya açıklığı ve *Dasein*'in reel varolana yönelik *keşfedici-varlık* olması ile mümkün bulur (s.329). *Dasein*'in varlığı ile Varlık konstitüsü *dünya-içinde-varolmayı* birbirine sıkı sıkıya bağlar ve varolanların mevcut olması ve algıda ne ise o olarak görünmesi bir diğer ifadeyle varolanların olgusallığı bu varlık anlayışından hareket etmeyi zorunlu kılar (s.321). Oysa dünyaya aşına olma, eksistansiyal bir mesele olduğu denli fenomenal anlamda bir *algısal varoluş* meselesidir. Varolan şeylerin mevcudiyet imkanı, *Dasein* ile aynı varlık tarzına sahip olmamasına rağmen, *Dasein*'in varlığına dayandırılırken; algısal varoluşta, şeylerin mevcudiyeti bizzat ilksel bir mevcudiyet alanı olarak bedende saklıdır. Merleau-Ponty (1945/2016), figür-zemin yapısının üstü kapalı bir üçüncü terimi olduğuna işaret ederek algısal varoluşa yeni bir anlam kazandırır (s.150). Bu, Husserl'in düşüncesinden farklılaştıran, figürün ötesine geçmeyi sağlayacak olan *beden* ve bedeninin *algısal varoluşu* meselesidir. Algı, artık bedensel mekanın sunduğu bir ufuk olarak kavranır. Anlam verici edimin (yargı, kategorik algı) güvencesi olan gerçek olanla kurulan temasta algının bir zemin ve düşüncenin doğal ortamı ve alanı olduğunu hatırlatır. Merleau-Ponty için figür ve zemin aynı varlık cinsine aittir ve ancak bu sayede bakışın hareketiyle figürün ötesine geçilebilir (s.152). Dolayısıyla figür-ufuk yapısı bedenli algısal varoluşta, bedeninin motor becerileri (hareket, bakış) ile keşfedilir. Söz konusu algısal deneyimde anlaşılacağı üzere dünyaya yönelme, dünyaya açılma ya da kapanma algısal bir varoluşa sahip beden ile mümkündür. Peki *beden* ya da *bedensellik* bunu nasıl mümkün kılar?

3.1.2. Dünya Ufku ve Bedenin Yönelimselliği

Beden, klasik psikolojinin ona atfettiği şekliyle basit anlamda bir nesne değildir. Beden kendine has motor özellikleri ve bunun ötesinde perspektifleri ile kendini olumsal olarak sunar. Merleau-Ponty'i beden ile algı mefhumlarını birlikte düşünmeye iten kuşkusuz *figür-zemin* yapısıdır. Ancak şimdi figür-zemin yapısının yanında Merleau-Ponty'nin üçüncü ayak olarak saydığı bedeninin algı ve algısal varoluştaki önemini

açıklığa kavuşturmak çalışmanın gidişatı için elzemdir. Bedeni bu denli önemli kılan, dünyaya açılmanın ve kapanmanın yegane yolu kılan nedir?

Algılanan dünyada şeylerin mevcudiyeti ya da namevcudiyeti, ilksel mevcudiyet alanı olarak bedenın sahip olduğu algı alanında saklıdır. Daha önce de algıyı ele alırken ifade edildiği gibi algısal deneyim sırasında içerikler, çağrışım yoluyla birbirlerine tesadüfen bağlanmaz. Bunu mümkün kılan şey, bedenın zamansal, mekânsal ve duyular-arası birliğidir. Beden, motor becerilere sahip ve aynı zamanda duyular-arası bir dünyadaki duruşu imler bu sayededir ki *algısal sentez* bir algı deneyimi olarak - klasik *refleksif* yaklaşımın ötesinde- duyular-arası birliğe yani nesnenin birliğinin sağlanabilmesi için duyumlara ihtiyaç duyar. Algı sentezi, bedenın dolayımında duyusal deneyimleri tek bir dünyada birleştirdiği içindir ki; nesnenin birliği kurulabilir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.302).

Bedenın bir şeye yönelmesinin de berisinde bedenın kendi algısı ile dünyayla kurduğu temas söz konusu olduğunda olgusal zorunluluğun bedenın ilksel bir aşinalığını varsayması özel olarak fenomenal bedenın bir nesne olarak kavranmasını zorlaştırır. Fenomenal düzendeki beden anlayışı nesnel bir beden anlayışı değildir. *Bedensel şema*, bedenın kendi algısını ve beraberinde bedenın duyular-arası dünyadaki duruşunu kapsar. Bu duruş, önünde varlıkların, figürlerin, noktaların belirebilmesine imkan veren bedensel mekandır. Bedenın onlara doğru olması ve dünyada var olması ile mümkündür. Bu şu anlama gelir; beden bir şeye yönelmeden önce dünyaya yönelik bir bakış açısı ve ilksel düşünüm öncesi bir dünyaya yönelme halidir. Bu doğrultuda görme ve hareket nesnelere ilişki kurmanın özgül bir tarzı olarak bedenın motor becerileridir. Bu motor beceri, ilk andan itibaren *yönelimsellik*dir. Algısal varoluşun hareketi olarak dünyanın duyular-arası birliğine yönlendirir (s.199). Bedenın yönelimselliği henüz bir şeye yönelmeden önce dünyaya yönelme hali olarak düşünölmelidir. Bu ilksel yönelme hali, bedenın mekansallığında ve perspektifi yapısı ile olgusal olarak bir figüre yönelmeyi ve onun ufkuna açılmayı mümkün kılar.

Dünyanın düşünüm öncesi veriliği ve bedenın dünya ile kurduğu temas Merleau-Ponty’i böylesi *pre-reflektif* bir yönelimselliğe Husserl terminolojisindeki karşılığı *işleyen yönelimselliğe* gönderir. Temelde yönelimsellik, anlamının ya da fenomenolojik anlamda kavramanın toplam bir yönelimi ve bunun sunduğu varolma tarzıdır. Merleau-Ponty’e (1945/2016) göre ancak bu şartlarda “bilincin, beden

aracılığıyla şeye doğru varlık” olduğunu söylemek mümkün olabilir (s.200). Bu bir anlamda Descartesçı ruhun ve beden birliğini dışlar. Çünkü yönelimsellik, bedenden soyutlanmış bir zihnin yönelimselliği olarak ifade bulamaz; bunun ötesinde beden ile zihnin birbirleriyle nasıl sarmaş dolaş olduğunu açık eder (Reuter, 1999, s.72). Bilinç sahibi olmak, bir deneyimin öznesi olmak bu minvalde dünyayla, bedenle, başkalarıyla içsel bir iletişim kurmak onlarla birlikte olmaktır (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.145).

Husserl’in fenomenolojik geleneğe önemli katkısı *yönelimsellik* teorisi, Descartes’in bilinç yaşantısına kaynaklık edecek olan duylara duyduğu şüphenin giderilmesini ve bunun da yönelimsellik teorisiyle yapılmasını içerir. Husserl (1929/1982), Descartes’in dünyadaki yaşanmışlıkları, nesnelere ve öznelerin varlığını şüpheli bir hale getirip şüphe götürmez bir *ego cogitodan* hareket ettiğini ifade eder (s.19-20). Descartes’in temel aldığı noktadan yola çıkmakla beraber sunduğu *noesis-noema* ilişkisi ve yönelimsellik teorisi bilinç ve dünyayı birbirine iki dışsal şey olarak algılanmaktan kurtaran alternatif bir yol sunar. Her şeyden önce yönelimsellik, bilincin nesnesiyle ilişkisini kurduğu için bu mümkün olur ve bilinç öncelikle yönelimsellik olarak kavranmış olur. Husserl’in yönelimsellik teorisi ben’in dışındaki bir varlığa yönelmesi anlamında varlığın önünde olmayı niteler. Bedenli algısal varoluş, varlıkla temas hususunda daha ilksel ve kökensel bir yönelimselliğe işaret ederken; Husserl’in teorisinin bir yeniden ele alınışı ve köklendirilişine imkan verir. Levinas da -Merleau-Pontyci manada bir yönelimselliğin- Descartesçı terminolojiye karşı hem pratik hem teorik koşulları kuşatan bir sarmalanma olarak, adeta düşüncenin bedenlenmesi gibi, *res extensa* ile *res cogitans* arasındaki bir sentezi öncelediğini ifade ederken benzer bir noktaya parmak basar (Emmanuel Levinas’tan aktaran Reuter, 1999, s.72). Sonuç olarak bedenin yönelimselliği, varoluşun hareketini verirken bilinci “düşünüyorum”un egemenliği altından kurtarır ve dünyaya gönderir. Dünya bize bedenin yönelimselliği ve algısal varoluşu dolayısıyla bir dünya ufku açar.

3.2. Kendilik ve Dünya

Dünyanın aşkınlığı meselesinin önemi, özne ya da ben’e kendi dışına çıkma ve Varlıkla temas kurma imkanı tanınmasından ileri gelir ve haliyle bu tavır transandantal bir idealizmi de gerisinde bırakır. Verili dünya, Husserl’in ifadesiyle bizim hedeflediğimiz her şeyi, tüm amaç ve yönelimlerimizi -tıpkı yönelimsel bilinç alanı gibi- kuşatır. Evrensel bir alan olarak dünyadaki edimlerimiz, deneyimlerimiz ve

eylemlerimiz ona yöneliktir (Husserl, 1935/1970, s.144). Tüm teorik ve pratik amaçlarımız hep bir dünya ufkunda gerçekleşir. Gerçek varolanlar ile ilişkide bir varlık tarzını açık ettiği için böyledir. Bununla beraber dünyanın verililiğinin anlamı dünyanın öznel anlamlarının çeşitlenmesidir. Husserl, epistemolojik bir ilgiyle bu tüm verili dünyadan ve ona dair *doğal tavırdan (Epoché)* yoluyla sıyrılıp, bir *yaşam-dünyası* kavramı diğer bir ifadeyle bilinç edimlerinin kurduğu bir *bilinç yaşantısı* kavramı ortaya koyar. Merleau-Ponty ise bu indirgemenin eksiksiz bir şekilde yapılamayacağını şayet yapıma imkanının mutlak bir zihin kabulüyle mümkün olabileceği görüşündedir. Ancak mutlak zihin, dünyayı özneye içkin kılan ve dünyanın aşkınlığını reddeden bir yapıya sahiptir. Bunun tersine Husserl, dünyayı bilince aşkın, dışsal olarak kavradığı bir gerçeklik olarak sunar. Şu halde refleksiyon/düşünme edimi, Merleau-Ponty'göre (1945/2016) dünyadan el ayak çekme gibi bir şeye, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine işaret etmez. Aksine dünyayla olan yönelimsel bağları açık eder (s.18). Dolayısıyla Husserl'in indirgemesi dünyanın verililiğini askıya almaya çalıştığı esnada dünyayla olan yönelimsel bağları ve dünyayla olan kökensel ilişkimizi vurgular. *Refleksiyon* ediminin ortaya çıkardığı şey, *In-der-Welt-Sein*'in fenomenolojik indirgeme zemininde beliriyor oluşudur (s.19).

Bunun yanı sıra Husserl'in fenomenolojik indirgemesi *empirik ego* ve *transandantal ego* gibi ayrı iki ego türünü yaratır. Bu iki ego, birbiri üzerinde yükselen egolar olarak varlıklarını sürdürmez, ya da birbirlerine bir sarmalanma söz konusu değildir. Dünyaya dair tüm inançlardan, dünyanın olgusalığından doğal tavırdan sıyrılmış bir transandantal ego tasviri ortaya çıkar. Husserl ego-dünya sorunsalında refleksif felsefelerin ötesine düşmekle beraber Heidegger tarafından ikili bir ego anlayışı yaratması hususunda eleştirilir (Dastur, 2000, s.25). Çünkü Heidegger, bu iki varlık belirlenimini, ontolojik olarak daha baştan *Dasein*'a atfeder. Bunun da ötesinde Husserl'in *epoché*'si ve transandantal indirgemesi özünde ontolojik olanın bir paranteze alınışdır ve ontolojinin indirgeme sayesinde fenomenoloji üzerinde yükselemesini engellemeye yönelik bir hareket olma iddiasını taşır (Taylor, 2019, s.42). Husserl'in ontolojik olandan kastının fenomenolojinin karşısında konumlanan geleneksel ontoloji olduğu unutulmamalıdır. Dünya ile yönelimsel bağların açık edilmesi geleneksel ontolojinin Kartezyen öznesini dünyanın olmadığı mutlak yalnızlığından kurtararak dünyaya aşkınlığını kazandırır. Bununla birlikte ego, kendi bünyesinde hem fenomenal hem de tözsel olarak ikili bir karakter gösterir. Böylece

varoluşunu ve mevcudiyetini paranteze alabilen bir transandantal ego, saf bir kendiliği ortaya çıkarır. Descartes'ın ego'dan yola çıkmak suretiyle tanımladığı var olan ya da olma kipi, ego'nun bünyesinde kalarak paranteze alınabilir ve üzerinde yükselinebilir olur. Bu, Kartezyen ego'yu ve Kartezyen ontolojinin ikiliklerini aşmaya yeterli değildir. Bu, ancak ego'nun fenomenolojik indirgeme yoluyla üzerinden sıyrıp atabileceği fenomenolojik dünya ile bağlarını onun temeline yerleştirir. Heidegger ise bu geleneksel ontolojinin ötesine geçmek için *Dasein*'in varlığına *Varlık*'ın insan özüyle ilişkisini ve onun aşkınlığını ilişitirir. Bu ben'i "*varım*"ın ötesinde varlıktan itibaren düşünmeye izin verir (Rogozinski, 2006/2018, s.26). *Kendilik* ise bu var olanlığından, her güncülüğünden sıyrılarak ben'den ayrılır ve bir anonimliği ifade eder Heidegger için. Dolayısıyla her-günkü kendi-olarak-varolma, yani bir *kendilik* olarak *Dasein* bir *birlikte-varolmaya* dayanır (Heidegger, 1927/2018, s.182). Bu kavrayış, ben ve başkaları arasındaki farkı, indirgenmiş bir anonimliğe taşırken; Levinas, bu indirgenen farkı ve ontolojinin totalize eden yanını baz alarak farklı bir *kendilik* yorumu getirir. Ben'in kendi varoluşu ile özdeşliğini yıkararak ben'in konumsuzlaşmasında kendiliği hipostaz olayında var eder. Dolayısıyla *kendilik* bir dünyasızlaşma olarak, Levinas'ın terminolojisiyle *Varlık*'ın ötesine geçerek yakalanır.

Levinas'ın aksine Merleau-Ponty perspektifinde dünyanın pre-reflektif verilmişliğinde yaşayan ve algılayan bedenli bir varoluş olarak kendilik, bilincine *Varlık*'a açılmayla ulaşılır. Dünya ilk olarak tamamlanmamıştır ve inşa edilmemiştir çünkü bir nesne değildir. Yaşayan beden, algılayan bedendir ki bu dünya ile ilksel teması imler. Dolayısıyla ikamet eden bir algılayan ile perspektifi olarak verili dünya arasında bir korelasyon vardır. Bu verili olmanın "kurulmuş-inşa edilmiş" olma anlamını geleneksel ontolojiden geri alır. Algı deneyimi ya da deneyim olarak algı, fenomenolojinin altında saklı olan *Varlık* meselesini ve ontolojiyi açık eder. Dünyanın ilksel verililiği mutlak bir belirlenmişlikten daha fazlasını ifade eder şu halde. Ben'in kendiliği ise dünyanın bu ilksel verililiğinden ve algısal varoluştan kalkarak kendi verililiğini temellendirir. Başkasının ben'in yaşamının ufkundaki varoluşu ve özneliliği, kendiliğinden yola çıkarak anlaşılır olur. *Kendilik*, tam da bu dünyadaki algısal bedenli varoluştan kaynak bulur. Dünyanın aşkınlığı ve dünyanın verililiği fenomenolojik, eksistansiyal ve ontolojik bakımdan farklı yorumlamalara rağmen bu düşünürler arasında bir ortaklık kurar. Bu da kendiliğin varoluş ile ilişkisini, dünya ve dünyanın verililiği üzerinden okumak için önemli bir gerekçe sağlar. Ancak bir varoluş

ve mevcudiyetin ifadesi olarak bedeni, bir algısal varoluş, mekanın-zamanın birliğinin -dolayısıyla nesnenin birliğinin- yegane şartı ve daha da önemlisi *yönelimsellik* olarak okumak önceliklidir. Çünkü bu fenomenal bedenli varoluş bir kendilik olarak başkası ile olan ilişkiyi önceler. Ancak bu fenomenal zeminden kalkarak Varlık'ın ötesine geçmek mümkün olabilir.

3.2.1. Algısal Varoluş/Varoluşun Tezahürü Olarak *Beden*

Algıyı entelektüel bir edim olarak ele almaktan alıkoyan, entelektüel edim nesneyi olası ya da zorunlu bir nesne olarak kavrarken, nesnenin algıda gerçek olmasıdır (Merleau-Ponty, 1934/2017, s.51). Algı deneyimi, perspektif kavramı üzerinden düşünüldüğünde bir şeyin belirişi, algıya has açıklıkta bir mevcut olma ya da olmamayı zorunlu olarak varsayar. Nesne, kendini her biri onunla ilgili olan ve tüketilemeyecek bir perspektifler toplamında sunar. Hareketleri hep belirli bir erişime sahip *beden*, algısal ve pratik bir alan olarak, bir görüş açısını üstlenerek algılanan şeyi görüş perspektiflerinin ufkunda yakalar. Algı deneyimi sayesinde dünyanın kalınlığı içine dalarım ve nesneye erişerek onun tensel mevcudiyetini algının apaçıklığında bulurum. Merleau-Ponty, fenomenal anlamda algıyı ele almadan önce incelemesini duyumlardan başlatır fakat bu onun algı deneyimini birincil olarak duyumdan temellendirdiği anlamına gelmez. Algısal alanı ya da algı deneyimini kendi bütünselliği içinde ele alır. Bu, onu algı deneyimini nesnelci ya da öznelci duyum anlayışının sabitleyici varsayımlarından da muaf tutar. Nesneyi de önceleyen bütünsel bir fenomenal alandır algının alanı. Bedensel şema, her türlü dış algının dolaysız biçimde bedenime dair algıyla eş anlamlı olduğunu ifade eder. Merleau-Ponty, bunu görsel alanın yönlülüğü ve kişiye has bedenin bilinci arasındaki dolaysız denklik ile açıklar. Bu doğrultuda analizini bedenli algısal varoluşunun bir nevi dünyaya aşinalığın nesnenin sentezini zorunlu olarak öncelediğini ifade ederek sonlandırır. Algısal varoluşu bu denli kökensel kılan nedir?

Öncelikli olarak algısal varoluş, bilincin saf bir kendi için olamayacağını gösterdiği ve kendi içinde bir muğlaklık olduğu için kökenseldir. Duyum, bir *birlikte var-oluş* verir. Duyulur olanda belli bir varoluş tarzının imkanları içerilir ve bu bir dış varlıkla ilişkilenmeyi mümkün kılar. Duyum, nesneye kurucu bir bilinç edimi gibi yaklaşmaz, her seferinde yeniden bir kurmadır ve hep bir şeyi hedefleyip ona yönelir. Duyum yoluyla varlığın tek bir perpektifiyle tanışıklığımızda onun ötesinde farklı

perspektiflerin olduğu bir ufuk olduğunu da keşfederiz. Duyum mekânsaldır, varlıkla bir ilk temas olarak duyulur olanda işaret edilen bir varoluş biçimi ile birlikte-varoluş ortamı yaratır. Tüm bu duyuşsal deneyimleri tek bir dünyada birleştiren algısal sentez, bunu iki gözle görmenin tek bir nesneyi yakalaması gibi yapar (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.314). Bu sentezi gerçekleştiren fenomenal bedendir. Algısal sentez, bedensel şemanın birliğinin güvencesiyle gerçekleşir ve nihayetinde algısal sentezi entelektüel bir sentez olmaktan kurtaran da budur. Algısal sentez, bizzat bu dünyadan kaynaklanır, düşünen bir öznenin edimi değildir. Algısal varoluşun kökenselliği ise tam da algının içkinlik ve aşkınlığın muğlak bir alanını yaratmasındadır. Bilindiği üzere Kartezyen ontolojide bilince aşkın şeylere yönelik ontolojik şüphe ile aşkınlık, şüphe götürmez içkinliğe, sonlu zihinsel töze dönüşür. Düşünceye dışsal bir şeyin olmadığı kabulü, bu bakımdan dünya-içinde olan varlıkların varlık tarzlarının bir dünya fenomeni üzerinden açıklanmaya çalışılmasıyla sonuçlanır. Oysa algısal varoluşun bu ikili kategoriye bulanıklaştırdığını Merleau-Ponty (1934/2017), “Algılanan algılayan yabancı olmadığından içkinlik; her zaman edimsel olarak verili olanın bir ötesini barındırdığı için ise aşkınlık.” ifadesinde açıklığa kavuşturur (s.53). Bu, bedenli algısal varoluşun dünyaya ve olası ufuklara aşinalığında keşfedilir. Heidegger’in eksistansiyal anlamda *Dasein*’in dünyada-varolmasını bir aşinalık ve kategoriyal olmayan bir *ikamet etme* olarak tasavvur etmesi ve bunu tüm varlık soruşturmasının merkezine yerleştirmesi de onun geleneksel ontolojinin kalıplarından uzaklaşmaya yönelik hamlesini gösterir.

Yeniden algısal varoluş meselesine dönüldüğünde nesne, algısal deneyimde tamamlanmamış ve açık olarak kalır. *Birlikte-varoluşta* verilmiş sonsuz perspektifin tek bir görüşte verilmesi imkansız olduğu ölçüde mutlak bir nesneden bahsetmek de söz konusu olamaz. Şu halde algısal varoluş, nesnenin aşkınlığını ve her algının bir şeyin algısı olduğunu açık eder. Zemininde dünya olan bu algısal alanda hiçbir şey -özne-nesne gibi- temalaştırılmamıştır. Bununla *refleksiyon* öncesi birlikte algısal varoluşta varlıkta bir çukur, bir kıvrım olduğunu, oluşmuş ve bozulabilir olduğunu anlarım (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.294). Bu kurulu/inşa edilmiş özne kategorisini yerinden eder. Algı öznesi, burada kastedilen kategorik bir özne değil, *bedendir*. Algısal varoluş, varlığın yönlü, varoluşun mekânsal, bedeninin tüm konumlarda dünya üzerine tutunmuş olduğunu ve bu olguların da varlıkla ilksel karşılaşmada zaten varsayıldığını anlatır. Bu varoluş, dünyanın mutlak varlığından da evvel bir temeli ve

dayanağı ifade eder. Levinas, bu düşüncenin, bedeni, bilincin mutlak bir vuku buluşu olarak yorumlar. Beden, bir “şey”, nesne değildir fakat beden varlığı olgular düzenine aittir ve bir durumu imler. Mekana yerleştirilmemiş, konumlanmamış bir beden tasviri beden dışsal deneyimini imkansız kılar. Beden, içsel duyuların kaynağı olarak düşünöldüğünde duyusal bilginin kaynağı haline gelir. Bu bedene sahiplik bağı nihayetinde bir takım deneyim ve zihinsel edim öğelerine ayrılır. Geriye maddi bir beden kalır. Levinas, beden böyle kavranıp kavranamayacağını sorar ve sonrasında “Ben yalnızca bedene sahip değilim, ben bedenim de” diyerek beden ile varoluş ilişkisini açık eder (Levinas, 1947/2001, s.72). Kiş i, kendisini beden yolu ile varoluşa yerleştirir. Ancak parantez açılarak belirtilmelidir ki; Levinas için varoluş, dünyayla ilişki ile eş anlamlı değildir, varoluş dünyayı önceler. Dünyanın içinde kendine batmıştır saplanmıştır ve bunu varlıkla ilişkilendirme için sürekli olarak yapar. Gerçi mevcudiyet varoluşun içine yerleşt iğinden ve sürekli olarak ben’i tanımladığından onu özgür kılmaz fakat Levinas, yine de varoluşumuzla süregiden bu ilişki olmadan da *anonim, kişisiz* bir varoluşa (*Il y a*) ulaşmanın imkanı olmadığını ifade eder. Tıpkı Kartezyen *cogitonun*, onun ego için mutlak varoluşunun, mevcudiyet yolu ile varlığın kendini gerçekleştirmenin mutlaklığına bağılı olması gibi (s.80). Mevcudiyet ile ego, ben’i inşa eden şeyler olmakla birlikte birbirlerine referans vermezler, bu sebeple varlıkla ilişkilendirme halinden soyutlanmak anonim bir varolansız varoluşa yerleşmek ister. Bu varlıktan çıkış, verili bir özne tahayyölünü varsaymaz. Heidegger’in aksine varlığın anlamı için bir varolandan hareket etmez. Algısal varoluş da varolansız varoluş da kendi terminolojileri içinde bir *kendilik ve öznellik* tarzı yaratırlar.

Levinas’ın düşüncesinin seyri, Merleau-Ponty’den pek çok bakımdan ayrılıyor olmasına rağmen beden ile ilişkiye dair önemli bir husus olarak; beden ile ben arasındaki ilişkinin temelde ben ile başka arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu hatırlatır (Hass, 2008, s.36). Bu dualist bir ayrımın ötesinde varoluşa sahip ben’in başkasında mesken tutmasının bir yolu bedenden geçtiğ i için böyledir. Bedeni varlıkla ilişkilendirme bir yolu olarak görmekle beraber Merleau-Ponty, bunu olumlayarak algısal varoluş ile birlikte okur, Levinas ise varlık ile ilişkiyi olumsuzlayarak ontolojiyi bertaraf etmeye çabalar. Ancak söz konusu bedenli algısal varoluş’un öznellik ve özneler-arasılıkla ilişkisi ve bu ilişkilendirmede *zamanın* rolü ele alınmadan eksik

kalacaktır. *Başka*'ya dair bir incelemenin imkanı da *zaman* mefhumunun ve *öznel*lik tarzlarının ele alınışında yatar.

3.2.2. Öznelik ve Zamansallık

Özne-dünya ilişkisini serimlemeye çalışırken bu ikilikten yol almamaya ve onu varsaymamaya çalışmanın zorluğunun yanında zaman ve mekan hep öznenin zamansallığı ve mekansallığı olarak ele alınır. Bedenli algısal varoluş ifadesi, bir tür “özne”den bahsediyor oluşu gizlemeye çalışarak daha çok kendini ondan soyutlar, anonim bir varoluşu imler. Bununla beraber algısal varoluşun “özne” kavramına karşı gösterilen bir direnç olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Algı deneyimi, varlıkla ilk karşılaşmada varoluşun mekânsal olduğunu varsayar bir diğer ifadeyle var olma bir duruma yerleşmiş olmakla eş anlamlıdır (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.342). Algı tüm açıklığıyla mekanın manzarasını sunar ve mekanın öznesi olarak beden ile dünyanın birlikte-varoluşu için genel bir ortam verir. Beden algının öznesi olarak fenomenal bir yer olarak mekanı anlama kapasitesini taşır. Bunun berisinde algının içine yerleştığımızde mekan zaten halihazırda kuruludur. Mekanın kurulu olması dünyasız bir algının olmadığı anlamına gelir (s.342). Algı deneyiminde böylece nesnenin kendine has mekansallığı, algı öznesi olarak bedenin kendi mekansallığı içinde anlaşılır olur ve ancak varlığın yönlü oluşu sayesinde keşfedilir. Merleau-Ponty'e göre tüm mekan algılarına anlam veren, kişi öncesi, dünyaya katılma imkanını bünyesinde barındıran bedendir (s.345).

Peki varlığın yönlü oluşu yalnızca varoluşun mekansallığına mı işaret eder? Örneğin: Bir küpü görmek ne demektir? Nesnenin ona nüfuz eden ve onu canlandıran bakış tarafından kuşatılmasıdır. Bakış nesneyi belli bir perspektiften kuşatırken diğer perspektifi biçimlerini bir *ufuk* olarak belirler. Bu aynı anda mevcut olan ya da olmayan şeylerin tek bir algısal edimde bütünsel olarak sentezidir. Ancak küp örneğinde derinlik algısı ancak belli bir zemin varsayıldığında, bir sabitlik baz alındığında bütün olarak bir algısal sentezi ifade edebilir. İşte küp, mekânda olduğu sırada zamansal olarak da bir zamana tutunmuş olmalıdır. Şayet algı öznesi olarak *beden*, ilksel bir algısal varoluşu ve birlikte-varoluş imkanını bağrında taşımasaydı algı deneyimindeki bu eş zamanlılık da mümkün olamazdı. Algı, bir mevcudiyet alanı verir. Ve algının öznesi olarak beden, bir geçmiş, bir şimdiyi ve bir geleceği birbirine bağladığı ve mümkün kıldığı için algıda ikili bir ufka sahip olunabilir (s.326).

Husserl'in geç dönem *yaşayan beden (Leib)* kavramı temelde şeylerin beden ile uzaysal-zamansal bir ilişkide deneyimlendiğine işaret eder. Şeyler kendilerini algısal bir alanda perspektifli olarak sadece yaşayan bedende -bakışta, dokunmada, duymada-sunarlar (Husserl, 1935/1970, s.106). Duyum, böylece ego'nun yaşayan bedeninin aktif işlevi olarak, bedenün tüm deneyimlerinde kökensel bir yere sahiptir fakat tek başına bir anlamı yoktur. Bu tek başına bir bilinç içeriği olarak kullanılmaz, bir anlam ifade etmez. *Yaşayan beden*, algıda verili olan bizzat yaşayarak algılayan ve sonrasında da fiziksel bedendir. Bu yaşayan beden ile fiziksel bedenün aynı şey olduğu anlamına gelmez, fiziksel beden ego'nun kinetik ve fonksiyonel yanını ifade eder ve ona aittir. Ona has yollarla ego'nun sahip olduğu işitme, duyma gibi algısal edimlere dönüşürler (s.108). Oysa bilinç yaşantısına dönüşmeden evvel fenomenal beden zaten şeylerle ve diğer fenomenal bedenlerle bir birlikte-varoluş zeminindedir. Bu yönelimsellikler ağı olarak zamansal, mekânsal anonim ve kişisiz bir varoluş zemininde yaşayan beden bizzat bu fenomenal alanda ikamet edendir, algılayandır ve verili dünyaya aşına olandır. Husserl, algının ontik bağını fiziksel beden yolu ile kurarken ihmal edilen fenomenal beden, Merleau-Ponty tarafından algılayan bedene algısal bir varoluşa dönüştürülür ve fenomenallik ontik zeminini bu sayede kazanır.

Zaman, işte bu bedenli algısal varoluşun şeylerle ilişkisinden doğar. Uzay, zaman, figür Kantçı manada bu ideler zihne ait bulunmuş olup ve onların dışarı ile bağları ancak duyumlar aracılığıyla keşfedilebilir (Cassirer, 1922/2017, s.149). Kavramı çıplak olarak duyumlardan türetmek gibi bir yola girmez, tematize edilmiş kavramın zemininde yatan imkan, varoluş gibi temel kavramları bu dünyanın deneyiminden yola çıkarak kavranmaz. Refleksiyon, mevcut olan bir şeye dikkat etmekten başka bir şey değildir fakat duyumlar kendimizde taşımakta olduğumuz şeyleri vermezler (s.149). Kant şunu açık eder; deneyimden önce gelen *a priori*'nin olgusal ufkun dışında bilinemeyeceğini ve bilginin *a priori-a posteriori* olarak iki unsurdan oluştuğunu. Fakat Merleau-Ponty'e göre (1945/2016) olgusal varoluş içinde kavranabilir varlık, bu dünyanın zeminine yerleşmez (s.302). Şeyler kendisinde bir geçmiş, gelecek ve dünyada şimdi mevcut olan bir tür varolmadır. Nesnel zaman bir şimdidir ve onu geçmiş ve gelecekte koparmak, ikili bu ufuktan koparmak anlamına gelir. Geleceğin şimdiyle ilişkisi, şimdinin geçmişle olan ilişkisinin benzerliğiyle anlam bulur. Şey, zamanın ve boyutlarının bir apaçıklık içinde belirlediği kökensel bir deneyim olarak mevcudiyet alanına gönderir. Merleau-Ponty, Husserl'in zaman mefhumunu

olumlayarak bunu düşüncesinde temellendirir. Zaman, bir yönelimsellikler ağıdır ve işleyen yönelimsellik şeyi entelektüel bir edimle kurmaya yeltendiğini değil, şimdinin, yakın bir geleceğe ve geçmişe doğru kendini aşıp ötesine geçtiğini ifade eder. Mevcut olanda mevcut olmayanın payını (*Abschattung*) verir (s.559). Varlığın yönlülüğü, bizzat varoluşun zamansal ve mekânsal olması anlamına gelir. Bu anlamda zaman, varlığımızın bir boyutudur. Heidegger (1927/2018), varlık ile zaman mefhumlarını ilişkilendirerek *Dasein*'in varlığını ve onun fiili varoluşunu anlamasını mümkün kılan şeyi eksistansiyal bir *zamansallık* olarak belirlerken benzer bir girişimde bulunmuştur. *Zamansallık* mefhumu burada zamanın içinde olmak anlamında varoluşa dair bir zaman mefhumu olarak kavranamaz fakat bu eksistansiyal varoluşun, olgusallığın ve *Dasein*'in gayri-sahih varoluşunu mümkün kılar (s.468). Merleau-Ponty için zamansallık algısal varoluşa dair olarak deneyimleniyorken; Heidegger için bu fenomen eksistansiyal olarak yorumlanır. Varlığı tümüyle zamansallık üzerine temellendirir ve *Dasein* zamansallığın oluşturduğu şimdi ufkunda ilgilenilenleri keşfedebilir. *Dasein*'in anlamı *zamansallık* olarak belirir.

Bu doğrultuda algının ve algısal varoluşumuzun pre-reflektif dünyaya duyulan algısal bir inancı doğurmasının yanı sıra, tersi de geçerli olacak şekilde böylesi bir dünyaya aşinalığın zamansal ve mekânsal algısal varoluşun kaynağı olduğu açıktır. Şayet sorun algının nesnel bilgi zeminini kurup kuramayacağı meselesiyse algının muğlaklığı ve aldanabilir olması her algısal edimin nesnellik iddiasında bulunmasının önüne geçmez. Descartes, *cogitoyu* doğrudan dünyaya yerleştirir ve bunu algılanan şeyin kesinliğini reddederek yapar. Oysa algı zaten kesinlik değildir, kesinlik imkandır Merleau-Ponty'e göre. Böyle olduğu için zihin ancak bu algılarda ikamet ediyorsa bir şeyi tutup kavrayabilir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.502). Ancak o zaman algılayan öznenin algılanan üzerindeki hakimiyetinden, öznenin bakışına içkin algı anlayışından kurtulma imkanı yakalanabilir. Algısal varoluşun bir deneyimler ve olanaklar ufku açması ile kastedilen muğlaklığı ve yanılma ihtimalini saklı tutarak *refleksiyon* öncesi bir dünyayla karşılaşmanın alanını yaratıyor olmasıdır. Bir şeyin bilinci olarak *cogito*, bu algısal varoluş bir nevi dünyaya inanç ve aşinalık üzerinde refleksiyon yapabilir. Bu ise şimdilerde veya zaman dışına düşen kurulmuş bir ben'den bahsedilmediğini, kendi geçmiş ufuklarını arkasından sürükleyen ve gelecek ufuklarını da algı alanından temellendiren ben'den bahsettiğimizi açıklar. Zaman, bu minvalde anlaşıldığında fiili

bir ardışıklık olmaktan çıkar ve dünyada bir geçmiş bir gelecek olarak şimdi mevcut olmayı imler.

Ancak dünya-dahilinde mevcut olan nesnelleştirici varlık tarafından keşfedilen şey, hep bir şimdileştirmeye tabi olur. Heidegger'in transandantal varlık analizinde şeye yönelik şimdileştirmesi ile Husserl'in epistemolojik amaçla gerçekleştirdiği transandantal bilinç analizinde benzer bir tarza sahiptir. Husserl, şeylere dair algıyı bir "şimdileştirme" ile karakterize ederek nesnelleştirme, tematize etme, ya da bilmeyi amaçlar. *Kartezyen Meditasyonlar*'da vurguladığı gibi tüm *yaşam-dünyası* mevcudiyet alanının algısal olarak bilince verilmesi yoluyla kurulur (Husserl, 1929/1982, s.19). Bilinç, fenomenal akışında zamansal-mekansal olan bilinç yaşantısını kurar. Şayet bilinç yaşantısı, bizzat bilincin yönelimsel yaşantısı olarak bu dünyaya dairse; transandantal ego'ya çekilmek, halihazırda zamansal-mekansal dünyadan geri çekilmek, şeylerin yalnızca o bilinç için görünüşlerine/tezahürlerine dönmektir. Bunun berisinde ise tüm nesnelere kurulmasının formel koşulu olarak bilincin zamansal bir ön-verililiği olarak zamansallık yatar (Zahavi, 2003/2018, s.131). Zaman ufku (içsel zaman bilinci) algı ediminin ve fenomenal anlamda nesnenin kurulmasının imkanı buradadır. Transandantal reduksiyon yolu ile geriye gitmelerde böylesi bir zamansallık mefhumu mutlak bir biçimde görüsel olan-olmayan her şeyi önceler. Husserl'in transandantal bilinç analizindeki *zamansallık* mefhumu Heidegger'in ontolojisine varlığın temel konstitüsyonu olarak yerleşir. *Dasein*'in şimdileştirme konstitüsyonunu dünya-içinde-varolma eksistansiyalitesi ile koşullarken bunu ileriye taşıyarak zamansallığın ufkunun da *Dasein*'in *sahih* ya da *gayri-sahih* farketmeksizin nereye-yönelikliğini belirlediğini ifade eder. *Zamansallık* ufku böylece bütünü tüm var-olabilirliği, oldum olasılığı ve ilgilenilenlerin keşfedilişini nereye-yönelik oluşunu önceleyen zemindir (Heidegger, 1927/2018, s.539). *Dasein*'in ilgilenilenleri her keşfedişi ise onları şimdileştirir. Bu zamansallık ufku varolanlarla karşılaşmayı olanaklı kıldığı için bir şimdileştirme mümkün olur. *Dasein*, bizzat kendisinde zamansallık ufkunu barındırır ya da daha ziyade dünya onun zamansallığında zamansallaşır. Kendi varlığı zamansallık üzerine temellenerek varolan *Dasein* zamansal-aşkınsal bir dünyayı temellendirendir de. Algısal varoluş çerçevesinde ise zaman, bir duruma yerleştiğim, tüm varlık bana tamamen verili olmadığı ve bir şeylere bağlanmış olarak kendimi bulduğum için vardır. Şimdi, mevcudiyet anlamında bir şimdiyi, varlık ile bilincin çakışmasını ifade

eder (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.569). Bu bir temsil ya da tekabüliyet ilişkisi gibi değildir algının dünyayla kurduğu ve açık ettiği bağdan kaynaklanır. Algısal varoluş, kendisi zamansaldır, yaşamın akışı bu varoluş tarzında kendi *doğal tavrını* muhafaza eder. Algısal varoluşa yerleşme, bir pozisyon alma, dünyayı ön varsaymadır. Husserl, refleksif ego'nun bu varoluştan ve bir duruma yerleşmeden soyutlanmasını deneyim alanının yok sayılması olarak görmez (Husserl, 1929/1982, s.20). Ona göre nesnel dünya'nın bilgisini fenomenolojik epoche ile elde etmenin yolu bu öznel süreçten geçer. Ancak bu transandantal ego'nun hakiki özne olarak imlenmesi ve ego'nun empirik yanının ihmal edilmesi ile ego'nun bir *solus ipse* olarak belirip belirmediği sorusunu gündeme getirir. İndirgeme ile gün yüzüne çıkan, bizzat biricik varlığına sıkışan ve varlıkla temasını yitiren bir ego olarak düşünülebileceği gibi bunun aksine; Dan Zahavi'nin Husserl yorumu takip edildiğinde kurucu ve anlam verici varlık olarak transandantal öznellikten ve öznellik tarafından kurulan ve ona dayanan nesnelere söz etmek, nesnelere görünürlük kazanabileceği transandantal bir çerçeve olarak öznellik dünyası yapısından bahsetmek anlamına gelir (Zahavi, 2003/2018, s.122). Fakat gerçek anlamda bu iç içe geçmişlikte öznellik ile zamanı nasıl ilişkilendirmek gerekir?

Merleau-Ponty'nin ifadesiyle (1945/2016) :“Özne, dünyada-varolmaktır ve dünya “öznel” kalır, çünkü onun dokusu ve eklemeleri, öznenin aşkınlık hareketiyle çizilir.” (s.577). Bu dünyanın öznel yorumuna dair alıntıyı, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına referansla yapar (Heidegger, 1927/2018, s.541). Ancak alıntı bir ön varsayım olarak dünyanın zamansal olarak aşkınlığını içerir bir diğer ifadeyle bu eksistansiyal belirlenimdir ve Merleau-Ponty, Heidegger'in düşüncesini fenomenolojik olarak yorumlar. Dünya, yaşamın ufkundaki tüm deneyimlerin birliğini verdiği gibi zamansal olarak aşkın oluşu ile hakiki bir düşünme için zemin haline gelir. Dünya-içinde bir duruma yerleşmek, şimdi mevcut olmak, varlığı zaman ile ilişkilendiren budur. Varlık ve bilincin bu kesişimi birbirlerine bağlıdır ve transandantal bir öznellikte birleştirilir (Zahavi, 2003/2018, s.122). Husserl bunu, transandantal indirgemenin bir kanıtı olarak görürken; Merleau-Ponty buna algısal varoluş ile, bu kesişimi mümkün kılan pre-reflektif bir zemini ile, öznelliğin ve öznellik tarzlarının mevcut olma imkanıyla açıklama getirir. *Öznellik*, düşünüm-öncesi bir yerde mi yoksa bilinç edimlerinde mi zamansallaşır? Yoksa ikisinin de dışında *öznellik* dediğimiz şey bizzat zaman mıdır?

Öznellik, Husserl'in yaptığı gibi düşünüm-öncesi bedeninin duyularına atfedildiğinde, algı da bilinç faaliyeti olarak nesnelleşmenin alanı haline gelir. *Doğal tavır* askıya alındığında doğalcı anlayıştaki bedeninin maddeselliği de askıya alınmış oluyorsa, bilinç veya ego'nun zaten onu varsaydığı gerçeği kendini açık eder. Merleau-Ponty de bedeninin motor deneyiminin nesneye ve dünyaya bir ulaşma tarzı olduğunu söylerken yönelimselliği "yapabilirim" olarak varoluşun bir hareketi olarak kavrar. Bu kavrayış, dünyanın içinde bir *öznellik* alanı yaratır. Bu zemin de mümkün olan ya da varolmayan üzerine bir refleksiyonu mümkün kılar. Husserl'in ifadesinde çelişki yaratan doğal tavırla askıya alınan şeyin dünyada doğal tavra sahip fiziksel beden olmasıdır. Oysa öznellik, bedeninin yönelimselliği ile keşfedilen dünyaya açılmada, dünyanın da ona açılmasında açığa çıkar. Ego'yu çevrili dünyası ile bizzat kendisi bir dünyaya katılma olarak kavramak ve refleksiyonu bu kurucu zeminde yükseltmek gerekir. *Öznellik*, mevcudiyet alanında şimdide kökensel geçmiş ve gelecek ufuklarıyla ki bu fenomenal bedeninin imkanıdır, yaşam ile ilişkisinde zamanı üstlenir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.567). Öznelğin tesisi şeylerle ve başkalarıyla ilişkilene zemininde, cogito'nun içkinliğini aştığı kendini aşma hareketinin imkanına dönüşebilir. Aksi takdirde ilksel varoluş alanı *solipsist* bir dünyanın tanımlanmasından ibaret kalır.

3.3.Simetrik Bir İlişki Olarak Bedenler-arasılık

Merleau-Ponty'nin ifade ettiği üzere; duyular, algının önceliği mefhumu çerçevesinde algının öznesi olarak bedeninin algısal varoluşunu temellendirerek bizzat bedeninin yönelimselliğini ifade eder. Beden, bunu potansiyel olarak hareket imkanını bünyesinde barındırdığı için perspektifleriyle, fiziksel olarak limitleriyle var olarak ve algıyan-algılanan olarak tüm ufukları peşinden sürükleyerek yapar. Ancak dışsal algılayan olarak fiziksel beden ile içsel bilinç olarak yaşayan beden (*Leib*) ayrımından hareket edildiğinde; bir elimin öbür elime dokunması sırasında fiziksel beden aracılığıyla eriştiğimiz duyulara ve dokunma duyusuyla elde edilen şeylerin özelliklerini temsil eden görüsel içeriğin (duyuların) algıda nesneleştirildiği sonucuna varılabilir. Algıda dokunan elin, dokunulan olduğunu da hissetmesiyle bir diğer ifadeyle duyuların çift yönlü oluşu sayesinde bedeninin nesneleştiği de söylenebilir. Çünkü fiziksel olarak duyumsayan beden, kendisinin dokunarak duyumsadığının bir başka beden tarafından duyumsandığının farkına varmasıyla özne pozisyonunu korumakla beraber aynı zamanda nesne pozisyonuna düşer (Behnke, 1996, s.153). Merleau-Ponty'e göre (1945/2016) sorulması gereken soru; benim için

olan fenomenal beden ile başkası için olan nesnel beden aynı dünyada nasıl birlikte var olduğudur (s.157). Husserl'in *Ideen II*'de benimsediği beden anlayışından farklı olarak Merleau-Ponty, bedeni algısal varoluşun öznesi olarak tüm hareket imkanlarıyla, motor becerileri ve yönelimleriyle beraber ele alır. Bunun ötesinde başkasının bedeni benim için, benim bedenim de başkası için bir nesne değildir. Başkasının bedeni, bir nesneye indirgenmediğinde, ben, kendi dünyasını kurduğu içkinlik olmaktan çıkar, zaten kurucu herhangi bir ayrıcalığı yakalayamaz olur. Başkası tıpkı ben gibi hem *kendinde-varlık* hem de *kendisi-için varlık* iken ikisinin birlikteliği ancak algıda mümkün olur ki Husserlci manada başkası bir bilinç olarak kavranabilir (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.147).

Algısal varoluşun muğlaklığı, dokunan-dokunulan ilişkisinde olduğu gibi başkasının algılanmasında kendi öznelliğini bir başkasınınkinden ayıracak olan mesafeyi koruyarak yönelimlerle aşmamı sağlar. Bu, ego-merkezli beden öznelliğinden çıkarak nesnel bedene dönüşmesi gibi değil aksine “başka” bir dünyaya, “başka” bir mevcudiyet ve öznelliğe açılma olarak kavranmalıdır. Dokunan-dokunulan örneğinde olduğu gibi duyuların *tersine- çevrilebilirliği* ile birbirine sarmalanmış iki elin dokunan ve dokunulan olarak gidip geldikleri *belirsiz/muğlaklık* algı alanında yakalanır. Özneler-arası alan, bu örnek üzerinden düşünüldüğünde daha en başından algısal varoluşta temellenmiş olduğu, mevcut olmada, şimdide yakalanan varlık ile temasa has olduğu için başkaları ile karşılaşmanın ilksel fenomenal alanıdır. Başka bir ben'in varlığı, buradan yola çıkarak anlaşıldığında ancak ben'in dışında başka bir ben'in gerçek varlığı olumlanır. Aksi takdirde ben'in *transandantal egosu* bir başka transandantal ego'sunu tanıma konusunda yetersiz kalır ve birbirlerine kapalıdır (Uygur, 2007, s. 83). Dolayısıyla varılmak istenen noktada Husserl için transandantal ego'nun bir başka transandantal egoyu oluşturması, başka ben'leri anlamak bir sorun olarak belirir. Transandantal ego'nun öznelliği de bu kapalılık içerisinde kalır.

Merleau-Ponty (1945/2016), *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'in transandantal öznelliğini şu şekilde yeniden açıklar: “Transandantal öznellik, ifşa edilmiş bir öznelliktir, kendi kendisine ve başkasına ifşa edilmiştir ve bu bakımdan bir tür özneler-arasıdır. Varoluş bir araya toplandığı ve bir tutuma bağlandığı anda, algının altına düşer.” (s.487). Bu transandantal öznelliği, objektif olarak dünyayı kuran işlemler bütünü olmaktan çıkarır. *Öznellik* bu halde *bedenler-arası* alanda, ortak bir varoluşta

bir başkaya açılma imkanını ifade eder. Anonim ve özne-nesne statülerinin muğlaklaşıp, birbirine geçtiği bu muğlak alanda tıpkı ben'in ölümünün onun için erişilemez bir gelecek olması gibi başkasının mevcudiyeti asla yaşanamaz, deneyimlenemez (s.491). Ancak yine de her *başka*, reddedilemez bir bedenli *birlikte-varoluş* ortamı olarak varolur. Özneler-arası alan bu nedenle algısal varoluşun olgusalığında *bedenler-arası* bir alandır. Bu muğlak alan her türlü kültürel, toplumsal alandaki aşkınlıkların kökenini anlamaya olanak sağlar.

Varoluşun anlamı yine de bilinç edimlerinin kökenine ve nesnel bilginin kaynağına yönelik bir araştırma olmak bakımından sınırlıdır. Deneyimin transandantal zemininin araştırılması *öznellik*, *dünya* ve dünya ile teması bu çerçevede belirler. Bunun yanında varoluş mefhumu, bedenli bir mevcudiyet üzerinden düşünüldüğünde, özne-nesne statüleri bakımından muğlaklığın yanı sıra başkasının bu fenomenolojik bakış açısında varlık kazanması anlamında da oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu hususta mevcudiyet temelli algısal varoluş düşüncesinden hareket edildiğinde çalışmanın gidişatı için önem arz eden, bazı sorular gündeme gelmektedir. Özellikle, “algısal varoluş düşüncesinin, mevcudiyet ontolojisinin imlemesi olarak, bir olanaklar ufkunu mu yoksa tam da mevcudiyette vuku bulan limiti mi ifade ettiği” meselesi sorunsallaşmaktadır. Bu soru, nihayetinde ben'in mevcudiyeti ve mevcudiyetiyle olan organik bağı, başkaları ile karşılaşmada başkasının başkalığı problemini de açığa çıkararak etik perspektifinden bir değerlendirmeye olanak verir.

4. MEVCUDİYET ONTOLOJİSİNİN BİR ELEŞTİRİSİ OLARAK BAŞKA'LIK ETİĞİ

*The Flagstones. On them, close to each other, the two heart-grey puddles: Two mouthfuls of silence.*⁴

Beden ve dünya nosyonları göz önünde bulundurularak başkası ile ilişkinin ne menem bir şey olduğuna dair bir irdeleme, bu ilişki tarzını totalize eden ve idealist bir yaklaşımdan uzak bir perspektif ile ele alınmasına dair bir zorluğu da beraberinde getirir. Şu kesindir ki; *transandantal ego* gibi anlam dünyasını ve nesnel dünyasını konstitüe eden bir düşünce tarzı yer yer solipsist bir yapıya bürünmüş yer yer Husserl'in geç dönem eseri olan *Crisis*'da ele aldığı şekliyle kendisine bir dönüş noktası bulmaya çalışmıştır. Ama her halükarda bu düşünme tarzı, açığa vurduğu yönelimsel *deneyim* ve *yaşam dünyası* nosyonları fenomenolojik bakışa çok önemli katkılar sağlamıştır. Bunun yanında artık başka bir ego'nun varlığına yalnızca entelektüel düzlemde ve bilinç nosyonu çerçevesinde bakılamayacağı anlaşılmıştır. Kuşkusuz transandantal ego'nun konstitüe edici gücü altında bireysel yaşamından sorumlu olan bedenli ben için bir başka ego'nun bedenli deneyimi -ilksel verililiğin tıpkı algıda deneyimlenmesi gibi- orjinal olmayan (ben tarafından yaşantılanmaması anlamında) bir şeyin deneyimlenmesi gibi anlaşılır. Bir nevi ikincil bir verililik olarak başkası şu halde kontitüsyonun öteki bir formu olarak kavranmaktan kaçamaz (Moran, 2000, s.178). Algının zihinsel bir edim olarak kaydedilmesinin bir sonucu olarak içsel zaman bilinci içinde kendini kuran transandantal ego bir başka transandantal ego ile arasında ortak birlikte-varoluş yakalanamaz. Bu doğrultuda algısal varoluş ve beden-merkezli algı fenomeni başkası probleminin tartışmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Merleau-Ponty gibi Heidegger ve Levinas da geleneksel felsefenin Kartezyen dualitelerinden kaçınmaya çalışarak başkası problemine farklı yaklaşımlar sunarlar.

⁴ Celan, P. (1971). Language Mesh. *Poetry*, Aralık, s.136.

Merleau-Ponty felsefesinde *dünya-içinde-varolma*'da bilincin önceliğinin terk edilmesiyle beden ve algının *ten* kavramı çerçevesinde dünya ile ilişkisinin ontolojik bir zemine oturtulmasına yönelik dönüştürücü hareketi değerlendirmeye alınacaktır. Bu hareket, yeni bir özneler-arası zemin tanımlarken başka ile ilişkilene tarzımıza dair bir düşünümeye imkan verir. Bunun yanında özellikle son dönem eserlerinde ontolojiyi *başkanın* üzerine totaliter bir düşünme tarzı olarak kabul eden Levinas'ın etik perspektifli bakışı ve yönelimselliğin ötesinde bir fenomenoloji tahayyülü *Il ya* ve *ten* kavramları üzerinden başka mefhumunu ontoloji, fenomenoloji ve etiğin kesişim alanından yeniden tartışmaya açacaktır.

4.1. Merleau- Ponty ve Ten Ontolojisi

4.1.1. Beden Fenomenolojisinden Ten Ontolojisine

Algılanan dünya, ben ile ben-olmayan bir ben'in karşılaşma zemini olarak bir diğer ifadeyle *başka* 'nın olanağına cevap veren ilk yerdir. İnsan dünyasının verili kökleri bu algılanan dünyaya dayanır. Dolayısıyla bu zemin başkasının deneyimini ve özneler-arasılığı anlamlandırmak için büyük ölçüde rehberlik eder. Bu düşünce kapsamında; Merleau-Ponty *başkanın* deneyiminin analizi için dünyanın verililiği ve bunun analizine başvurur. "*Dünya-içinde-olma*" mefhumunun anlamı *başkanın* deneyimi ve başkasının algısı ile yakalanır ya da tam tersi de geçerlidir. Bu dünyada görünüşe gelen şeyler, bir deneyimin kendi ufku içinde ele alınmadığında, *başkanın* görünüşte kendisini sunması gerektiği ve bu duyulur görünüşü olmaksızın yaşayan deneyimimizi tasarlayamayacağımız düşünülür. Oysa başka ile ilişki öylece dolaysız ve başka da duyulur içerikte içerilen bir şey değildir (Barbaras, 2017, s.52).

Görünüşte kendini veren bir şey olarak değil, onun verililiğine aşkın bir şeydir başkasının deneyimi. Barbaras'a göre ise aşkın olan bu başkasının deneyimi ile başkasının olgusal mevcudiyeti örtüşmez (s.55). Merleau-Ponty'nin *başkanın* analizi için aşkın olarak belirlenen dünyanın analizini başlangıç noktası olarak belirlemesinin, bazı sonuçları olduğunun altını çizer. Algının Fenomenolojisi'ndeki argümanlarının ontolojik olarak başkasının bir varlık olarak mevcudiyetine dikkat çekmesi ve bilince verili bir şey olmadığını göstermesi bakımından oldukça değerli bulur. Bunun yanında dünyanın aşkınlığının ontolojik olandan ziyade fenomenal bir aşkınlık olduğuna dikkat çeker (s.70). Nihayetinde *dünya-içinde-varolma* 'nın ontik anlamı dolayısıyla, bu fenomenolojik soruşturmanın dünyada bilinci kendisine tabi kıldığı düşünülebilir. Bu

doğrultuda Barbaras, ben ve başka kişisel olmayan bu *dünya-içinde-varolmanın* anonimliğinde bir deneyimi paylaşırlar iken -kendiliklere ait tüm perspektiflerin serbestçe yer aldığı ve spontane olarak başkasınıninkine doğru kaydığını, algısal varoluşun muğlaklığının buna izin verdiğini belirten Merleau-Ponty'nin aksine- bu anonimliğin tüm perspektiflerin bireyselliklerini ve *kendiliklerini* ortadan kaldırdığına işaret eder (s.65).

Algı fenomeni ve algısal dünya, fenomenolojik bu soruşturmada bilinç-dünya ilişkisini anlamlandırmak üzere ortaya çıkar. Dünyanın (bilince) aşkınlığına dair tezin *başkasının* aşkınlığını da tesis edeceği kabulü, dünya ve başkasının aşkınlıklarının anlamlarını aynı kabul eder. Oysa dünyanın aşkınlığı, başkasının aşkınlığı ile aynı anlamı taşımaz. Bu yorum çerçevesinde başkasının mevcudiyeti, dünyaya açıklık bilince tabi kılındığı müddetçe hesaba katılamaz olarak kalır. Bunun yanı sıra başkasının mevcudiyeti, *birlikte-varoluş* zemininde ontolojik olarak temellendirilmiş olur ise transandantal egolar ya da başka bilinçler problem olmaktan çıkacak olup, başkası epistemolojik zemin yerine sosyal ve etik bağlamda tartışma konusu edilebilir. Teorik perspektiften ele alındığında başkasının yönelimsel ben deneyimi, zihinsel bir şey olarak kalır ve teorik perspektif paylaşılan sosyal sferi örter. Bir diğer ifadeyle algının anonim alanı, başkasının varlığı ve mevcudiyetini ön kabul olarak fenomenolojik ve ontolojik olarak içerdiğinden başkası problemi epistemolojik bir problem değil etik ve sosyal bir problem olarak görünür olur (Carman, 2008, s.148).

Tüm bunların berisinde Merleau-Ponty, beden ve dünyadan bahsederken hala belli dualist varsayımların etkisinde olduğunu kabul eder. Bununla beraber *Algının Fenomenolojisi*'nin fenomenolojik olarak tüm başlangıç varsayımları özneleştirilmiş ya da özne-merkezli denilebilecek varsayımlardır. Bu hareket noktası zaten onu, "Başka ben'lerin olduğunu nasıl bilebilirim?" sorusuna götürür (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.469). Bedenli varoluş, başkasının algısının analizinin öznesiz ve anonim olan bir düşünce paradoksundan çıkışı için önemli bir hareket noktasıdır. Her başka reddedilemez bir *birlikte-varoluş* tarzı veya ortamı olarak varolur (s.491). Bununla birlikte aşkınlıkların kökenini oluşturan bu muğlak yaşam -ben'i tüm aşkınlıklarla iletişime sokmak suretiyle- bilgiyi mümkün kılan *transandantal* bir alandır. Dolayısıyla başkasının algı deneyiminde başkasının aşkınlığı ile karşılaşma, refleksiyon sonrası başkasının bilgisine götürür. Merleau-Ponty'nin fenomenolojik

varsayımlarından yola çıkıldığında başkasının deneyimi algı mefhumunun daha da radikalleşmesine sebep olur. Ancak bu varsayımlar *dünya-içinde-olmada* bilincin önceliğini olumlar. Beden merkezli fenomenolojik algı teorisinden tenin ontolojisine uzanan düşünce akışında algı fenomeni yeni bir anlam kazanır. Bu değişikliğin de bir *kendilik* olarak ben ile başkası ilişkisini dönüştürmesi kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Bu tartışmaya paralel olarak Levinas'ın mevcudiyet eleştirisi gündeme gelecektir. Mevcudiyeti ben'e perçinlemeyi bir nevi "özne-leştirme" olarak değerlendirmesi bunun akabinde mevcudiyetin bir sınır mı yoksa olanaklar ufku mu olduğu hakkında yeni bir sorunun yükselmesine sebep olacaktır.

4.1.2. *Ten, Kesişme ve Mevcudiyet*

Algının Fenomenolojisi'nde beden mefhumu, daha çok boyutlu ve somut olduğundan duyulur olan da dolayısıyla uzamlı ve boyutlu şeyler üzerinden değerlendirmeye tabidir. Mekansal ve zamansal olarak mevcut olan duyulur olana içkin bir alanda şeylerin birlikte varolduğu ve somut olarak birlikte varoluşu paylaştığı bir sistem olarak düşünülebilir. Bir görünürün deneyimi bakışın içinde verilidir. Somut olandan kopmuş olmasına rağmen kesip çıkarılmış olan her görünürde bakışımızla ikamet ederiz (Merleau-Ponty, 1968, s.96). Her somut varlık, bir anlamda görünürlük için bir söz verir ve somut olan ile görünür arasında böyle bir *yayılm* (*Encroachment*) vardır. Bu yayılım dokunan-dokunulan ilişkisindeki yayılıma benzer. Görünür'ün bu bakış ile kat edilmesini Merleau-Ponty *görüş* (*Vision*) olarak ifade eder. Bu görüş bir başka görüş ile çiftlenir. Bu gören ile şey arasındaki karşılıklılığın temelinde, görenin bedenliliğinin görünür olmasında kurucu olması gibi bir prensip yatar. Bu prensibi veren *ten*'dir. Ten'in kalınlığı bir mesafe yaratır ancak yakınlığın karşıtı anlamında olmayan bu mesafe, aynı zamanda birbirlerine eklemlenmelerini sağlayan bir zemini mümkün kılar. Şimdi bunu beden mefhumuna taşıdığımızda; benzer bir şekilde bedeninin mesafe koyan ve bu mesafeyle bir ara yer yaratan öte yandan bu esnada şeyi kuşatan ve sınırlarını da bakışıyla kat ettiğini keşfederiz. Bu, bedeni bir yönüyle düşüncenin kalıcı nesnesi diğer yönüyle gören dokunan öznenin emrinde olmaktan çıkarma girişimidir. Özne-nesne konumlarının bulanıklaştığı yer bedeninin mevcudiyeti değildir. Şeyi ve göreni görünür kılan, daha kökensel ortak bir varoluş zemininin yani *tenin* varlığıdır. Bedenin duyulur yanı dünya ile bağını açık eder. Beden, bu sayede pek çok fazı, tersine-çevrilebilir ve ters-yüz edilmiş hallerini birbiri üzerinde yükselterek kendinde barındırabilir (s.138). Merleau-Ponty, bunun öncesinde *Algının*

Fenomenolojisi'nde dokunmanın *tersine-çevrilebilir* ilişkisini ele alırken; *Görünür ve Görünmez*'de bu odak görme duyusu üzerine kayar. Dokunmanın görmeye temel oluşturması yani tenin, bedenin bakışına zemin oluşturduğu ve görünürlüğü mümkün kıldığı düşünüldüğünde bu iki duyu ters-yüz edilmiş olur. Bir diğer önemli nokta; *gören-görülen* ikiliğinin ve ikilik arasındaki *tersine-çevrilebilirliğin* yerine görme (*Seing*)- görünür (*Visible*) ün *tersine-çevrilebilirliğinin* geçmesidir. Bu bir eksen kaymasına sebep olabilecek önemli bir varsayım değişimidir. Çünkü bu, artık görülen bedenin görünür bedeni dışladığını ifade eder. Görünür beden, bir şey olarak tam bir görüntüde içerilemez, görülmede, görülen bedende bir karşılıklık söz konusudur. Bunun en önemli sebeplerinden biri algının, artık görüş ve dokunmada oluşmuş biricik bir alan olarak yeni anlamını kazanmış olmasıdır. Bu dolayısıyla tek plan ya da tek bir perspektifin terkedilmesine ve kişinin merkezleşmesine yol açar.

Dokunma duyusuna ait karşılıklı, çifte duyumun, görme-görünürlük arasındaki *tersine- çevrilebilirliğin* ve başkasının bedenli deneyimi arasında belirgin bir analogi vardır. *Ten* vasıtasıyla görünürlük, ben'inkinden çok başkasının görüşüne (vision) açılmayı sağlar (s.143). Merleau-Ponty'nin (1968) notları takip edildiğinde özellikle Sartre'cı "Ötekinin görünürü benim görünmezimdir: Benim görünürüm ötekinin görünmezidir." formülüne karşı çıkışında *görünürün* mahiyetini anlamak ve *ten, kesişme* gibi ana kavramlar ile *görünür'ü* aynı düzlemde tutmak kolaylaşır. Bu karşı çıkışı şöyle ele alır: "Görünmez, sadece görünür olmayan değildir. Başkası tarafından görünen benim tarafımdan görünmez olabilir ya da onunki kadar görünür olmayabilir. Bu görünür'ün arkasındaki görünürlük olasılığı, bir aralık, bir boşluk yaratır." (s.216).

Bu aralık, boşluk ya da mesafe olarak ifade bulabilecek Merleau-Ponty'nin *kesişme* (*Chiasm*) kavramıyla karşılaşılır. Çünkü bu görünürlüğün ihtimali ötekinin dünyasının ya da ötekinin görünürünün ben'in görünürü ya da görünmezi ile birebir örtüşmediğini yalnızca bu kesişimde karşılıklı olarak birbirilerine katılabildiklerini dahası bu kesişimde ben'lerin başkası için yaratmış oldukları olası görünürün yıkıldığını açık eder. Bir diğer ifadeyle başkası ben'in başka bir ben olarak kendisini konstüte etmesine izin vermez. Aksi halde Sartre'cı argüman üzerinden düşünüldüğünde ben'in ve ötekinin varlığı özdeş olmamasına rağmen, görünürlük gerekçesiyle birbirlerinin sınırlarının ihlali söz konusu olur. Ben ve başkası arasındaki

sınır ihlali ise başkasının başkalığını tehdit eden önemli bir mesele olarak gerekçelendirilmiş olur.

Beden, “yapabilirim”i ifade eder ve tenin kalınlığı ile hem bir mesafe hem de bir kesişme yaratır. Bu bedene ait bakışın bir tür görüş oluşturmasına imkan veren açıklığıyla mümkün olur. Aslında bu açıklık *ten* mefhumunu aydınlatır. Bu bakımdan bakışın derinliği hem bir açıklık hem de bir kapalılığı barındırır ve aslına bakılırsa bir hat, sınır çeker. *Kesişme* boyutu, beden-duyulur arasındaki içkinlik-aşkınlık gibi zorunlu bir yapıyı devreden çıkarır. Ne iseler oldukları gibi anlaşılması dünya ve varlık vasıtasıyla mümkün olur. Bedenin imkanı böylesi ikili bir imkandır ve bakışın açıklığı, mevcudiyette bir alıkoyma olarak bir boyut açar. Bu kesişme boyutunda ise varlığın görünüşü başkasının bakışında yakalanır. Merleau-Ponty bunun edim ya da yönelimsel bir şey olmadığını da açıkça dile getirir (s.219). Bu hem şeyi hem de başkasını bilincin nesnesi ya da bilinç durumu olmaktan çıkarır. Bunun yanında beden bu imkanı duysal alan ile ideal alanı hep bir ilişki içerisinde tutar ve bütün hepsi transandantal olmakla beraber *yaşam-dünyasına (Lebenswelt)* hizmet eder. Kesişme boyutunu özsel yapan şey ise ben-dünya, fenomenolojik-objektif beden gibi konumların bir değişimi olarak kabul edilmemesidir. Nihayetinde bu, ben ile başkası arasındaki ilişkiyi bir değişim ilişkisi olmaktan çıkarma girişimi olarak düşünülebilir.

4.2.Varlığın Ötesinde *Kendilik* İmkanı

4.2.1. Işık, Mevcudiyet, Öznellik

Şeylerin algılanmasında bir arka planı aydınlatarak algısal alanı ortaya çıkaran *kesişimsel ışıktır*. Arka planı gün yüzüne çıkaran bu ışık öznenin yönelimsel deneyimini mümkün kılar ve bakışını destekler (Vasseleu, 1998, s.46). Duyulur, algılanabilir şeyin duyulur olmasını sağlayan, şeylerin görüşünü mümkün kılan bir zemin gibi işler. Bedenin bakışında dünyasal bir mevcudiyete katılmadır. Söz konusu *ışık* birlikte varoluşu *Var*'ı (mevcudiyeti) aydınlatır. Bu mevcudiyet alanı, ego öncesi ve geçişlidir (Merleau-Ponty, 1968, s,221). Dünya ile bağımız burada görünür olur ve anonim duysallık hiçbir zaman kaybedilmez. Başkasının bakışında, ben her zaman bir başkası için öncelikle *görünürdür*. Ben'in bakışı ışığı ve algısal alanı anlamlandıran bir “yapabilirlik” kapasitesidir ve başkası ile kesişmeye bir anlam verir. Bu ötekinin bakışında da kendi perspektifi doğrultusunda böyledir. Beden, başkası ile

bir ortak varoluşu paylaştığı gibi hem gören hem de görünür olduğu için gören beden başkasını temellendiren ya da başkasını haber verendir (Merleau-Ponty, 1964/2015, s.322). Buradan yola çıkıldığında; benim bakışım sayesinde tenin anonimliğinde her bireyin bir başkası ve paylaşılan dünyayı nasıl deneyimlediklerine şahit olurum. Merleau-Ponty (1968) *kesişme* boyutunda ters-yüz edilebilir olarak *kendiliklerin* farklılıkları bir birlik ve anonim varoluşun içinde ne ise o oldukları gibi varlıklarını sürdürebildiğini ifade eder (s.262). Bu düşünce, birlikli bir totalitenin içinde farklılaşma pratiklerine izin verildiğine dair bir iddiayı taşır. Ancak *tersine-çevrilebilirlik* ile “kendi için” olmaktan “başkası için” olmaya bir geçiş ile aynı dünyaya ait farklı açılımlar olarak varlıklarını sürdürebilmek mümkün olur. Bu sonuca, Merleau-Ponty’nin *Görünür ve Görünmez*’i temellendirdiği varsayımların doğal bir sonucu olarak varılır.

Mevcudiyet alanından yükselen, bir ayağı hep orada olan daha doğrusu yaşamın içinde onu yaşayarak daima *yaşam-dünyası* ile bağını doğrulayan ve olumlayan bir varlık keşfedilir. Başka varoluşlara aşinalık bu mevcudiyet ve *birlikte-varoluş* alanının paylaşımından ileri gelir. Başka bir deyişle hem özneliği hem başkasının aşkınlığını temellendiren *tenin* varlığı, *birlikte-varoluş* zemininde kendime verili oluşum izole, kendi içkinliklerine kapanmış *cogitolar* olmadığını, kendi dünyaları tarafından aşılmış ve birbirleri tarafından aşılabilecek varlıklar olduğunu kanıtlar (Merleau-Ponty, 1945/2016, s.476). Öznelliklerin algılayan ve perspektiflere sahip olarak burada dünyaya doğruluğu, bunun hem maddesel/bedensel/dünyasal anlamı hem de *görünmez*in *görünür*den nasıl kaynak bulduğu görünür’ün *teninde* açığa kavuşur (Vesseleu, 1998, s.59).

Ancak şu var ki; Merleau-Ponty hattında saf bir aşkınlık her ne kadar *görünür*’den temellense de saf aşkınlığı yakalamanın yegane yolu *görünmez*den ve *görünmezi* ontik bir maskesi olmadan başkasında yakalamaktan geçer. Levinas, bu konunun aksine hatta bu konunun dışında kalarak varoluşu, bir dünyasızlaştırma ve varlıktan çıkma olarak tersine sürer. Onun *kişisiz*, *anonim* varoluşu genel bir olma hali -dışsal ya da içsel herhangi bir dünyadan hareket etmeksizin bir olma hali- olarak tanımlanabilir (Levinas, 1947/2001, s.57). Heidegger’in varlık düşüncesinin de bir eleştirisini vererek varlığın anonim akıntısının her nesne, kişi ve şey üzerinde bir istilaya yol açtığını

düşünür. Genel olarak geç dönem düşüncesine referansla bu ontolojiye karşı eleştirisi başkası ile etik ilişkiyi temellendirmesinde derinden hissedilir.

En başından itibaren başkası ile ilişkiyi önceleyen varsayımlarda özne-merkezli varsayımlardan kaçınmanın mümkün olup olmadığı meselesi başkası ile ilişkinin fenomenolojik, ontolojik, etik merkezli tartışmalarına eşlik eder. Levinas mevcudiyet eleştirisinden temellendirdiği başkası ile etik ilişkiyi özne-merkezli olmayan bir hareket noktasından hareketle ele almayı amaçlamaktadır. Ancak *varoluş*, burada mevcudiyetle her zaman ilişki içerisinde olmakla birlikte, dünya ile ilişki ile aynı anlamı taşımaz (s.77). Böyle bir kabulün, Descartes'ın düşüncesinde içerildiğine ve Kartezyen *cogitonun*, ben'i mutlak bir varoluşu ile mevcudiyete, varlığın kendisini gerçekleştirmesine perçinlediğine işaret eder (s.80). Şayet varolan (mevcut olan), bilinç yoluyla yükselirse, bu dünya-içindeki varlık olarak öznenin varlık üzerindeki üstünlüğü ve yükselişi anlamına gelir. Merleau-Ponty perspektifinde mevcudiyet, bu zeminde varlık ile karşılaşma imkanını vermesi yoluyla öznelliğin ortaya çıkmasını sağlar iken özgürce perspektiflerin aktığı, birlikte varoluş zemini bir öznel-arasılık sferine de işaret eder. Ben'in bir ayağının hep varoluşunda olduğunu vurgularken Levinas, bir *kendilik* inşası (hipostaz) için ego'yu yalnızlaştırır. Bunun aksine Heideggerci ontolojide olduğu gibi hergünkü varoluşta, dünyada öznenin ego'su ile kendiliği arasındaki mesafe kapanır. Dolayısıyla *kendilik* için mevcudiyete geri dönüş zaten halihazırda kendiliğine perçinli ben'e geri dönmek anlamı taşır. Merleau-Ponty, kendiliğin ve aslında onunla özdeş tuttuğu ben'in inşası için mevcudiyete döner. Açıkça bilinç ve *tenin dünya-içinde-varolma* minvali örtüşmez ve bu uyumsuzluğun etkisi *öznellik* olarak ifade bulur. Diğer bir ifadeyle bilinç, duyulur bedene indirgenemediği için bu durum özneyi anonim bir varlığa (dünyasal bir varlığa) zorunlu kılar (Vasseleu, 1998, s.61). Çünkü *öznellik*, ancak *tenin* varlığında dünya içinde yerleşilen bir durumda, *kesişme* boyutunda deneyimlenebilir. Dolayısıyla *öznellik* bu dünyadan doğmuş olur.

4.2.2. Öznelik: Varlığa Katılma mı? Varlığı Aşma mı?

Levinas için *kendilik* ve *öznelik* inşası bu minvalde Merleau-Ponty düşüncesinin aksi yönünde varlığı aşmak suretiyle, dünyasızlaşma, *hipostaz* 'dır. Merleau-Ponty için *var* dünya-içinde-varlığı ve mevcudiyeti imlerken, Levinas bunu tersine çevirir. “*Il y a*” ilksel bir varlık figürü olan *var*, varolanın olmadığı ve hatta hiçliğin olmadığı bir durumu ifade eder (Gözel, 2011, s.58). Heidegger'in ontolojisinde de benzer olarak varlık-varolan ayrımında varlık asla varolansız ortaya çıkamaz yani birbirlerinden yoksun değildir. Oysa Levinas'a göre varlık sonsuzdur ve varolansız bir varlık tasavvuru varlığı sınırlayan bir durumu ortaya çıkarır. *Var* mefhumu, anonim bir varlığın etkisinden sıyrılan, varlığın ötesinde bir *özneliği* duyurur. *Kendilik* perspektiften yoksun, ışığın görünmez olanı görünür kılmadığı karanlık sferde varlığın anonim hışırtısı içinden kendini çekip çıkararak doğar (Kartal, 2017, s.161). Işık ise ancak hipostaz olayından sonra varoluşun anonimliğinden özgür ancak varolana perçinli olarak bize görünür olur (Levinas, 1947/1987, s.65). *Il y a*'nın anonimliği kişisiz tasavvur edilir -erken dönem eserlerinde- ve *Var*'ı, varolansız varoluşu bir anlamda öznesizleştirir. Ancak yine de fenomenolojik bir yaklaşımla *Var*'ın uyku gibi bir deneyim olarak izah edilmesi özne-merkezli varsayımların ve öznenin yoksun olmayan bir düşünce seyrine işaret eder. Nihayetinde her deneyim bir özneliği/özneliği varsayar. *Var* deneyimi öznenin perspektifsiz bir karanlıkta uykusuzluk için bir anlık varlıktan sıyrılmaya, ego'nun yalnızlaşmasıdır. Ancak bununla birlikte özne, yine de sürekli olarak varlıkla ilişkilenecek için bu dünyanın içine batmış olarak kendini bulur. Bir bakıma Merleau-Ponty'nin fenomenolojik ve Heidegger'in de eksistansiyal *dünya-içinde-varolma* varsayımı Levinas için de en azından erken dönem düşüncesinde geçerliliğini korur. Hergünkü yaşamda özne, ego ile kendilik arasındaki mesafesinde hep varoluşun ağırlığını üzerinde taşır (Hand, 1989, s.43). Fark ise özneliğin bu zeminden doğmamasında, aksine dünyadaki varoluşunu adeta paranteze alarak *Var*'ın anonimliğinde varlığı aşmak suretiyle kendiliğini mesafesiz bir şekilde deneyimlemesinde yatar.

Öznelik, Merleau-Pontyci özneliğin aksine, öznenin kendine mesafesizliği ve yalnızlığıdır. İnsan, dünyada hergünlüğünde kendine karşı bir mesafe almaya çalışır, kendinden çıkmanın imkanını kovalar. Levinas, dünyada nesnelere ilişkilenemenin bu mesafelenmeyi mümkün kılıp kılmadığını, aşkınlığın bu dünyada tesis edilip edilemeyeceğini sorar. Öncelikle dünya, *Var*'ın askıya alınması anlamına

gelir. Ve bu dünyada nesne ile ilişkilene, bilme de dahil olmak üzere haz ve bunlar da bir varoluş tarzıdır (*Way of being*). Dünyada olmak da şeylerle haşır neşir olmak ve dolaysızca somut şeye yönelimdir. Dünyada mümkün hale gelen yönelim, hem bir ilişkiye hem de bir mesafeye işaret eder. Ancak bu mesafelenme egolojik sferi aşmaya yeterli gelmez. Duyulur, kavranılabilir, görünürü açığa çıkaran *ışık*, Levinas için (1947/2001) tüm fenomenlerin fenomenolojik ön koşuludur (s.74-75). Bu fenomenolojik yorum, ışığın bir içsellikçe verilmek üzere görünür kıldığı duyulur şeyi, öznenin mülkiyeti altına sokar. Çünkü bir kendinin kılma, bu dünyada mümkün olan dışsallığın içsellikçe verilmesidir. Fenomenolojik olarak ortaya çıkan sonuç, fenomenolojik anlamın, içsellikten, ben'den geldiği yönündedir. Dolayısıyla nesnelere ilişkiyi ifade eden dünya, ego'nun alanında kalır. Daha da ileriye götürdüğümüzde bu varsayım ile dünya, başkasının yokluğunu ifade eder. Dünyadaki nesnelere ilişkiden farklı olsa da benzer şekilde başkası ile ilişki de ego'nun alanında kabul edilir. Sebebi açıkça başkalığın bir bakıma görünür olanın rejimine tabi kılınmasıdır.

Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'deki görünür-görünmez ilişkisindeki *kesişme* kavramsallaştırması fenomenolojik anlamda başkalığı görünür'e tabi olmaktan kurtarmaya yönelik önemli bir adımdır. Bu, başka ile ilişkiyi ego'nun alanında değil, dünya-içinde birlikte varoluşta özneler-arası alandan yola çıkarak kavramaktır. Aşkınlığın dünyada aranması ise Levinas düşüncesinde farklılık gösterir ve başkasının aşkınlığını ve başkalığını da dünya dışında bir yerde arayacaktır tam da bu sebepten. Dünya, ego'nun kendiliğini aşmadığı bir yer olduğundan başkasının başkalığına da orada yer yoktur. *Totality and Infinity*'de başkası ile ilişkinin duyulurdaki deneyimin aşkınlığından tamamen farklı bir aşkınlık boyutu olduğunu ve bu aşkınlığın da görelî ve egoist olmadığını vurgular (Levinas, 1961/1979, s.193). Sonuç olarak Levinas başkasının başkalığını ve aşkınlığını bu dünyada yakalanamaz bulurken varlığın ötesine, Merleau-Ponty ise başkasının aşkınlığı dünyanın aşkınlığına paralel olduğu için tam da özneler-arasılıkta ve varlıkla temasta bulur.

4.3. Başka'lık Etiği

4.3.1. Başkasının Başkalığı ve *Alter-Ego*

Her iki düşünür de başkası ile ilişkiyi ego-merkezli olmayan bir sferde temellendirme yolunda farklı varsayımlardan hareket eder. Egolojik sferdeki *öznellikten* çıkış, başkası ile etik ilişki çerçevesinde, zamanın kendisini ve başkası ile dolaysız ilişkiyi ifade ederken Levinas açısından başka bir “alter-ego” olarak kavrandığında sosyal ilişki karşılıklılık esaslı bir ilişkiler bütününe döner. *Kesişme* boyutunun öne sürdüğü karşılıklılık ve tersine-çevrilebilirliğin ben-başkayı karşılıklı bir değişim ilişkisine tabi tutmadığını ifade eden Merleau-Ponty'nin aksine Levinas (1974/1987), başkası ile özneler-arası ilişkinin karşılıklılık esaslı olmayan bir ilişki olduğuna vurgu yapar (s.47). Anonim, algısal varoluşun ilksel kabulüyle başkası ile ilişki ve dolayısıyla öznelerarası alan simetrik, karşılıklı bir ilişkiler ağı olarak tanımlanır. Anonim algısal varoluşa sıkışan ego, eş zamanlı olarak bir toplulukta varlık gösteren alter-ego ile aynılığın rejiminde olmayan hakiki bir ilişki kurabilir mi? Bir diğer ifadeyle birlikte-varoluşa ve dünya-içinde-varlığına dayanan özneler-arası alanda egolojik sferinden çıkıp alter-ego'nun başkalığı ile hakiki anlamda ilgilenebilir mi ya da onu tanıyabilir mi? Ya da Heidegger'in eksistansiyal düşüncesinde Dreyfus'un yorumuyla; ben'in başkası ile hergünkü gündelik yaşamındaki birlikteliği yani ortak bir dünya *Dasein*'in kendiliğinin açığa çıkarılması için zorunlu bir önkoşul mudur? (Dreyfus, 1991, s.142). Bu ortak dünyadaki sahih-olmayan kendiliğinden soyutlanarak kendini bulmasıyla, bu sahih kendiliğin başkalarına açılmayı sağlayacağı düşünülebilir mi?

Bir başkası ile ilişkilene davranış, yüz, dil gibi çeşitli yollar ile olur. Bu farklı bedenli öznelliklerin/kendiliklerin bir araya gelişi, el sıkışması ve konuşması gibi vuku bulan bir örtüşme hali gibi düşünülebilir. Bu bir başkasıyla etkileşimin, ilişkilenemenin sözünü veren ve aradaki ilişkinin asli unsuru olan ten'de gerçekleşir. Tenin kalınlığı, bedenler-arası imkanıyla dünya ve diğer öteki olası şeylerle karşılaşma imkanı sunmasının yanı sıra geçirgen bir sınırı da ifade eder (Oliver, 2008, s.134). Tenin karşılıklılığı iletişimi mümkün kılar bir bakıma. Gelgelelim ben ile başkasının karşılaşmasında birbirlerinin öznelliklerini tanıyan başkasının başkalığını muhafaza eden bir ilişki Merleau-Ponty'ci manada bir ilişkilene ile mümkün gibi görünmez. Levinas'a göre (1947/1987) *karşılıklılık*, Merleau-Ponty'nin savunduğu gibi ben ile başkası arasındaki ilişkiyi nitelemediği gibi, ancak insanlar arasındaki dilsel iletişimde

gerçekleşen bilginin değişimi anlamına gelir (s.105). Öncelikle böylesi bilgi temelinde bir karşılıklılıktan söz edebilmek için onu ön varsayan başkası ile etik ilişki zeminine ihtiyaç vardır. Çünkü fenomenolojik anlamda görüş, bilgi ya da yönelimsellik temelinde ele alınan bir başkası ile ilişkide taraflar arası varolan sınır kaybolup, silikleşir. Levinas (1962/2010b), başkası ile ilişkinin yapısına dair düşüncelerine yer verdiği *Aşkınılık ve Yükselik* isimli makalesinde bunu şöyle dile getirir:

Başka ile ilişki yönelimselliğin yapısından farklı bir yapıya sahiptir. O varlığa açılma ve varlığa yönelmekten başka bir şey olmayan bir ...'e açılma, ...'e yönelme değildir. Mutlak olarak Başka, bir bilinçte yansımaz, yönelimselliğin teklifsizliğine direnir... Başka'nın, yönelimselliğin teklifsizliğine direnci, Aynı'nın egoizminin altüst edilmesinden ibarettir: Yönelinen'in ona yönelmekte olan yönelimselliği mat etmesi gerekir. (s.120)

Time and The Other'da başkalığı henüz etik yaklaşımla ele almayan Levinas, başkalığı ölümün başkalığı üzerinden değerlendirmeye açar. Ölümün açığa vurduğu bir yandan bedenli varoluş ile mevcudiyete bağlılık iken; öte yandan -bir varolan olarak kendilik-oluşumu olarak “yapabilirlik”in son bulmasıdır. Potansiyelini ve gücünü hipostaz yoluyla bir anonim *Vardan* alan öznenin bu “yapabilirlik” potansiyelinin son buluşudur (Levinas, 1947/1987, s.76). Bu yaklaşımla bir şeylerle ilişki içerisinde oluşumuz, hep bir başkalığın söz konusu olduğu ortaya çıkar. Ölüm, ben'in kendi ölümünü deneyimleyememesi nedeniyle yalnızca *başka* olarak duyurulur. Ölüm söz konusu olduğunda öznenin ölümü ile ölüm olgusu arasında derin bir uçurum vardır (s.77). Başkası ile ilişkide başkasının başkalığı, benzer bir şekilde ölümün başkalığı da bilinemez ve gizemlidir. Tıpkı ben'in kendi ölümünü deneyimleyememesi gibi başkasının başkalığı da erişilemez ve deneyimlenemezdir. Aslında buradaki gizem, öznenin sahip olduğu ilişki potansiyelinde yatar. Ben hep ilişkide olduğu varlıklarla, şeylerle kuşatılmış halde ve başka olanla belirli formlarla ilişki içerisinde. Buna rağmen varlıkla temasta, varolma olgusunda ego yalnızlığından çıkamaz (Kartal, 2017, s.173). Özne ile dünya arasındaki ilişkiyi haz üzerinden tanımlayan Levinas, ışık rejiminin hakimiyetindeki dünyadaki gündelik yaşamda “başkası olarak başkası”nın kaybolduğunu ifade eder. Ego, yalnızlığını terk edebileceği ve yüz-yüze doğrudan ilişki kurabileceği bir başkasının başkalığı ile karşılaşamaz. Hazda ben, mutlak manada kendisi içindir ve başkası ile iletişim kurmaksızın egoisttir. İşte zamanın ufkunu çizen deneyim olarak ölümden keşfedilen, beni hem gelecek olarak hem de

gizem olarak başkayla karşı karşıya bırakarak ben'in varoluşu ile olan özdeşliğini yıkmasıdır (Levinas, 1947/1987, s.79). Bunun ötesinde bilinmezlik ve öznenin sınırına işaret eden ölüm olgusu, kavranılamaz, yabancı olan *gelecek* ile ilişkilidir (Gözel, 2011, s.108). Ölüm olayı ve gelecek ufku onu bir başka deneyimine açarken başkası ile ilişkinin yolunu da açar.

4.3.2. Başkasının Yüzü ve Etik Sorumluluk

Henüz başkası ile etik ilişki gündeme gelmezken bile ben'in hakiki bir kendiliğe kavuşabilmesinin, öznelliğinden sıyrılabilmesinin imkanının varlığın ötesinde ve *kendi-içinlikten* çıkararak *başkası-içinlikte* olduğu açıktır. Aşkın olan, varlığa açılmanın ifadesi olarak *duyusallık* ve bu vasıtayla elde edilen *görüşe* aşkın olarak kavranırsa, aşkın olan bir formun *görüşü* olmaktan çıkar. Çünkü artık *görüş*, düşünümsel olan ya da pratik olan hiçbir duruma yerleşemez olur (Levinas, 1961/1979, s.193). Aşkın olan burada *yüzdür* ve başkası ile ilişki, bu *aşkınlık* boyutu ile tanıştırır. Buradaki söz konusu *aşkınlık*, başkasının deneyimininkinin aşkınlığının ötesini ifade eder. Bu da duyusal anlamda bir deneyiminkinden tamamen farklı görelî, egoist olmayan bir ilişkiye kapı açar.

Levinas, Richard Kearney ile bir söyleşisinde Heidegger'in mevcudiyet metafiziğinin sonunu haber verdiği halde varlığı mevcudiyete-geliş olarak düşünmeye devam ettiğini ifade eder. Bu mevcudiyet ontolojisine karşı önerdiği şey ise; "İnsanlar-arası olan bir ara-yer; fenomenolojik kavranırlık olarak "dünyadan" olan ile etik sorumluluk olarak "bu dünyadan olmayan"ın yanyana olduğu çifte bir eksenidir." (Levinas, 1995/2012, s.44). Bu açıdan ele alındığında; insanlar, *birlikte-varoluşu* paylaşırlarken fenomenolojik olarak kavranılır bir dünya-içinde var olurlar. Bu aşkınlık, hem sosyal hem de kültürel ilişkilerde varsayılmaya dahi bu ilişki zeminini önceler. Her bir varolan *kendi-için* ve *kendi-içinlikte* algısal varoluştaki bir görüşe sahip olur. Görüşte eriştiği şeyde kendiliğini bir aynılık içerisinde sürdürmeye devam eder. Merleau-Ponty, bu ilksel mevcudiyeti ve duyusallık zeminini başkasına ve onu aşkınlığına açılma olarak değerlendirir. Özneler-arası iddiasındaki birlikte-varoluşun temel oluşturduğu varolan ile bir başka varolan arasındaki iletişim -söz ve dilin bir araya geldiği yer- *beden* vasıtasıyla gerçekleşir. Öncelikle başka bir konuşan özneye iletişim kurmak, onun varolma stiliyle ve hedeflediği dünyayla iletişim kurmak anlamına gelir. Merleau-Ponty'nin dile getirdiği şekilde (1945/2016) ; bedensel imlemeye sahip

sözden geçerek başkasının düşüncesi devralınır (s.258). Ancak bu sözü ve konuşmayı başkasının düşüncesini kavramaya yönelik bir hamle olarak belirler. Neticede bedensel imlemeden geçerek bir bilinçlilik halini alır. Bununla birlikte bedensel jestlerin anlaşılması yani sözün muhatabı tarafından kavranabilmesi de karşılıklılığa ve yönelimselliğe dayanır. Başkasının görünüşü *ten* boyutunu açar ve dünya yalnızca kendiliğe ait olmayan bir görüş kazanır. Bu sayede objektif bir aşkınlığın tesis olduğu ve solipsist bir dünyadan objektif aşkınlığa ve objektif evrene geçişin başkasının deneyimi ile tamamlandığı sonucuna varılır (Barbaras, 2004, s.240). Neticede başkası, başkasının deneyiminde tema olarak mevcut olur ve aynılığın rejimindeki bir ben olarak kalmaya devam eder. Çünkü fenomenolojik kavramaya/kavranılabilirliğe ya da başkasına dair görüşe ve başkasının deneyimine sahip olmak, başkası ile ilişkide başkalığın korunduğu bir özneler-arasılığı garantilemez.

Levinas'a göre başkasını tema olmaktan çıkaran *karşılıklılık* esasına dayanan iletişime karşı, bu kavramanın kuşatmanın reddedilişidir. Çünkü başkası sonsuzca aşkındır ve yabancıdır ben'e. Başkasının aşkın *yüzü* de ben'in varoluşu ve dünyayla bağını koparması için başkasının çağrısıdır. *Yüz*, hala şeylerin arasında bir şey olmakla birlikte onu sınırlayan formu aşandır. Ancak yine de tüm duyuşsal olanın, kavranabilir olanın, ifadenin içindedir. *Yüz*, ben ile konuşan, onu ilişkilenebilirliğe davet edendir. (Levinas, 1961/1979, s.197-198). Farktan yükselen dil ve konuşma aşkın olanla ilişkilenebilir. Bu başkasının mevcudiyeti üzerinden yükselir ve onu aşar. Bir diğer ifadeyle olmaktan kaçınarak başkası ile muhatap olmaktır. Konuşmanın, diyalogun farktan yükselmesi demek şu anlama gelir; ben'in başkasına muhatabı olarak yüklediği anlamların başkası tarafından reddedilişi. Oysa *birlikte-varoluşun karşılıklılık* esası bu farkı tanımaz, onu örter. Etik ilişkide ise başkasının başkalığının korunmasının sebeplerinden biri; konuşmanın bir bilinç hali olmayıp ben'in izini taşımasıdır. Bunun aksine ben'i mesele haline getirmesidir (s.195). Diğer sebep ise bu yaklaşımın başkasını bir alter-ego olarak kabul etmemesi ve başkasının başkalığını *karşılıklılık* ve *yönelimsellik* esaslı bir ilişkilenebilirliğe dayandırmamasıdır. Başkası ile ilişkide, konuşma, yalnızca ben'i mesele etmez aynı zamanda başkasına karşı sorumluluk için başkasının ben'e bir çağrısıdır da (s.213). *Yüzün epifanisi*, mutlak bir yabancı olan başkasının ben'e algısal düzlemde bakışından önce ben'in sorumluluğu olarak önce gelir. Bu da bir birlik beraber olgusunun oluşmasına ortam hazırlar (214).

Başkasının yüzü, yüzün görünüşünün fenomenolojik düzendeki ifadesini yeniden değerlendirmeye açar. Bu tanım, yüzün arkasında gizli olan algısal varoluşa işaret eden mevcudiyetinden tamamen vazgeçen bir yeniden ele alınışı değildir. Başkasının yüzü, başkasından etik olarak sorumlu olmaya, varlıktan başkaca, var olmaktan başka türlü bir düşünmeye sevk eder (Levinas, 1995/2012, s.48). Dolayısıyla başkasının yüzünün etik sorumluluğu, asimetrik bir özneler-arasılığın tesisi ve sosyal alanda birlikte olmanın farkı gözeterek yeniden bir ele alınışı için yeni bir perspektif sunar.

4.3.3. Özneler-arasılığın Asimetrisi: Başkalığın İndirgenemez Farkı

Birinin kaçınılmaz mevcudiyeti, başkasını ben'in karşısına bir yabancı olarak koyar. Başkası yalnızca yüzde görünüşe gelen değildir, özgürlük ediminin ve tahakkümün de öznesidir (Levinas, 1961/1979, s.215). Başkası, bir yabancı olarak kendi aşkınlığında ben'i domine eder ve ben'den bir yanıt talep eder. Bu talep, ben'in yanıt vermeme özgürlüğünü önceleyen başkasına karşı etik sorumluluktur (Levinas, 1995/2012, s.53). Levinas'ın etiği insanın özneliğini, öznel özgürlüğü erteleyerek yeniden tanımlar. Bu erteleme öznenin özneliğinden bir vazgeçışı değildir aksine hakiki bir kendiliğin keşfine doğru bir yol alıştır. Ben, ego-merkezli konumunun dışına ilk önce "ben" demekten vazgeçtiği anda dolayısıyla etik sorumluluğu üstlendiğinde çıkabilir. Yaşanan dünya ile ilişkimizi tanımlayan, şeylerle, başka insanlarla ilişkilendirmemiz Merleau-Ponty'nin fenomenolojik kavrayışında olduğu gibi beden dolayımıyla dile gelir elbette ancak bedenli-öznenin dilsel ifadesi ego-merkezli ben statüsünde yer alır. Bunun sebebi, ben'in kendi mevcudiyetine bağlılığında, kendi varlığını her şeyin üzerinde tutmasında ve bunun da her türlü bilinç edimini öncelemesinde yatar. Levinas, Heidegger'in *Dasein*'ini "kendi varlığıyla ilgilenen bir varolan" olarak mevcudiyetine bağlılığı üzerinden eleştirirken benzer bir mevcudiyet eleştirisi sunar (s.51). Ben-olmayanın indirgenemez farkı, hem fenomenoloji hem de ontoloji cephesinde varlığı ve onun bilinç ile ilişkisini ele alma tarzıyla bir aynılık rejiminin içerisinde yer alır. Husserl'in ilk olarak *Crisis*'de açığa çıkardığı Avrupa kültürünün krizinin kaynağını, Levinas, bu aynının hüküm sürdüğü tüm düşünce sistemlerinde bulur. Bu krizi aşmanın imkanı ise aynılığı ve farklılığı uzlaştıran bu totalitarizmin aşılmasında yatar.

Ben-olmayan'ın indirgenemez farkı nerede yakalanır? Kuşkusuz bu indirgenemez fark ile karşılıklılık prensibine dayalı simetrik bir *özneler-arasılık* sferinin aksine ben ve

ben-olmayan'ın asimetrik ilişkisinde karşılaşılır. Dokunma ve dokunulan-olma olgusundan yola çıkarak temellenen kesişme boyutu ben ve başkasının mevcudiyeti üzerinden düşünüldüğünde zamansal olarak bu kesişmenin imkansızlığı sorunu ortaya çıkarır. Bu mükemmel bir zamansal çakışmanın imkansızlığıdır (Rogozinski, 2006/2018, s.212). Başkası ile *ten* boyutunda gerçekleşen kesişmede zamansallığa ters düşen ben ile başkası arasındaki mesafedir. Mevcudiyet üzerinden düşünülen zamanın bu mesafeyi kat etmesi ancak özdeş iki mevcudiyet için mümkün olabilir. Oysa mesele zamanın mevcudiyet temelinde bu mesafeyi kat etmesi ya da etmemesi değildir. *Zamansallık* bizatihi insanlar-arasılığın zamansallığıdır ve ben ile başkası arasındaki kesişmeyi değil ilişkiyi imler. Kesişme boyutunda keşfedilemeyen şey, tende ben ve başkasının kesişmesinde ortaya çıkan arta kalandır. Zaman, ancak ben ile başkası arasındaki etik ilişki olarak düşünülürse başkalığın anlamını, anlamın başkalığını bir arta kalan olarak açığa çıkarır (Levinas, 1995/2012, s.45). Anlamlar arasındaki farkların ve boşlukların taşıyıcısı *dil*, başkalığın anlamını görünürün alanından görünmez alanına taşır. *Dil*, görünürden, duyulardan bir uzaklaşma, bir yabancılaşma getirir. Bu yabancılaşmayı kıracak olan, görünmez alanında, başkası ile etik ilişkide keşfedilen hakiki *kendiliktir*.

Yaşantılanan dünyanın ifade ettiği anlamlar, şeylerle kurulan ilişkiler dilde ve konuşmada kurulur. Anlamlar arasındaki farklar ve boşluklar da başkası ile ilişkide, konuşmanın toplam hareketinde ortaya çıkar. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle (1945/2016) : “Dilde ifade bulan sözlerin kavramsal imlemesinin altında varoluşsal bir imleme keşfederiz, onlarda ikamet ederiz ve onlardan ayrılmayız”(s.256). Dilin yapısı ve gelişimine dair teorisi konuşma ile yaşam-dünyasının algısal inşası arasındaki ilişkide saklıdır. Sonrasında bedenler-arasılığın ve karşılıklılığın kökensel alanı olan *ten* 'de, görünür ve görünmez bir totalite olarak varlıkta birliğe geldiği özneler-arası alanda, dil yeniden tanımlanır. Dilin bedensel/maddesel kuruluşu böylelikle, *görünmezliğin* dünyanın *görünür teninin* kavranabilirliğine yerleşmesi yoluyla mümkün hale gelir (Schroeder, 1997, s.3). Levinas ise dili, *tersine-çevrilebilirlik* ve *karşılıklılık* esasına dayanan özneler-arası bir alanda tesis etmez. Çünkü görünür ile görünmez arasında önemli bir ayrım vardır ve bu dilin meydana çıkmasına zemin hazırlar.

Görünür ile görünmez arasındaki aralıkta, başkasının yüzünün anlamı dildeki ilksel karşılaşmada keşfedilir. Başkasına karşı yanıt verme yükümlülüğü birisinin karşılıklı olmayan bir yükümlülüğüdür Merleau-Ponty'nin söylediğinin aksine. Başkası ile konuşmada dilin ben'in sahipliğini mesele etmesi bakımından onu izole özneliğinden çıkarır. Dilin ürettiği nesnellik alanı, ancak şeylerin sahipliğinden ben'in kendi varoluşunu aşması ve ona mesafe almasıyla kurulabilir. Konuşma, neticede bir bedenli-özneyi ve ben'i varsayar ancak ben tam da bu sebeple kendi varoluşuna mesafe alamamaktadır. Bu sebeple başlangıçta kendine mesafe alamayan pasif bilincin, başkalığın dışsallığının etkisiyle tematize olmayan bir anonim başkalığa itaat eden bir bilince evrildiğini ifade eder Levinas (aktaran Vasseleu, 1998, s.77). Bu şu anlama gelir; düşünmenin aktifliği konuşma ile harekete geçer. Özne, konuşmada mutlak başkasının biricikliğini görmezden gelemez aksine onun kendinden ayrıştıran farkı doğrular (Levinas, 1961/1979, s.219). Bu başkalığın dışsallığına bir "yakınlık" olarak başkasının çağrısına yanıtır. Mental düzlemde "söyleme" anlamındaki dil, "başkasına etik bir açıklık" olarak zamandaki bu heteronom, asimetric mekanda inşa edilir (Levinas, 1995/2012, s.54). Böyle olduğunda dil, bir özdeşliği, eşzamanlı mevcudiyeti ve totalizasyonu reddeder. Dilsel fenomenlerin inşası, bir karşılaşma olarak bedensel ilişkiler yerine Levinas için ilk karşılaşmada yüzdeki ilk ifade ve açığa çıkışta yakalanır. Başkalık ile ilişkiyi tesis eden de budur. Şayet dilin inşasından önce, mutlak başkasının konumu olumlu ya da olumsuz bir şekilde inşa edilirse, "başka" başkalıkla ilişkinin şiddet içerikli bir yoluyla aynılığa indirgenir. Ben ve başkası arasındaki mesafede, karşılıksız ilişkideki birbirlerinden ayrışmada köprü görevi gören sosyal fenomen, *dildir*. Dil, yalnızca konuşmada anlam kazanır ve özneler-arasılığın da özünü oluşturur.

4.4. Etik Yaralanabilirlik ve Bedenin Politik İmkanları

Dokunma, tenin beden olarak kurulmasının imkanıdır ve aynı zamanda cisimleşmenin bir ifadesidir de. Ten boyutu, sosyo-kültürel alanda özneler-arası bir alanı açtığı gibi ben'i başkası karşısında yaralanabilir ve savunmasız da kılabilir. Başkası ile dokunma üzerinden kurulan ortaklık, bu ortaklığa bir ten verebilse de gelgelelim bu ortaklığı tamamen fes edilebilir de. Ten mefhumu bedenin ölümlülüğünü, failliğini ve yaralanabilirliğini üstlenerek bedene ontolojik bir konum tahsis eder. Bu konum, onu savunmasız kılabilirdiği gibi beden ve dil dünyanın teniyle çakışan iki unsur olarak tam da bu kırılmalığa açık oluşlarıyla, tenin bedenler-arasılığını yeniden inşa edebilir. Bununla beraber toplumsal düzlemde bedenler-arasılığın bir nevi yeniden kurulumu yalnızca bedenin bu ontik-ontolojik statusünden hareketle anlaşılabilir. Bunun da berisinde bedeni failliğin, ölümlülüğün, yaralanabilirliğin öznesi haline getiren başkası ile etik ilişkidir. Çünkü söz konusu durumlar, her seferinde başkası ile ilişkide, keşfedilir ve farkedilebilir daha doğrusu ben ve başkasının ilişkiselliğinde içerilir. Bu doğrultuda ben ve başkasının bedenli-özneler olarak kurduğu etik ilişkide öznel(l)iğin egoist yanını törpülediği iddiasını taşıyan başkasına karşı sonsuz sorumluluk ve başkasının yüzünün bedenler-arasılığın yeniden inşasındaki rolü, *kırılmalılık* mefhumu çerçevesinde yeniden değerlendirmeye alınmalıdır.

Başkası ile etik ilişki ve ben-başkası arasındaki ilişki formları, hem başkasının indirgenemez farkının savunulmasında hem de bedenler-arasılığın, kırılmalığın yeniden tesisinde politika ile teması hususunda oldukça önemli bir yere sahiptir. Paul Ricœur ben-başkası arasındaki eşitsiz ilişki formlarından bahseder; eşitlik yerine ben ve başkası arasındaki benzeşimi/benzerliği yerleştirir. Bu benzeşim, kendiliğe saygı ile başkasına karşı özen arasındaki değişimde ortaya çıkar (Ricœur, 1992, s.193-194). Ancak bu doğrultuda ben'in başkası ile ilişkisinde denklik; bir kendilik olarak başkasının saygısı ile bir başkası olarak kendilik saygısında kurulabilir. Ben ile başkası arasındaki potansiyel iletişim ve diyalog bir bakıma böylesi bir denkliği talep eder. Çünkü başkası ve kendilik arasındaki asimetri ben'in önüne düşer ve ben'e dışsal olan başkalığa karşı sorumluluklarını ve görevlerini hatırlatır (Wallace, 2002, s.83). Levinas ise tamamen farklı bir perspektiften bu dışsal başkalığa karşı sorumluluğun yüzün ifadesinde (epifani) yakalandığı görüşündedir. Başkası ile etik ilişki sorumluluk temelinde tanımlanırken; dil ve anlam yüzün epifanisinde temellenir. Yüzün ifadesi, ilk felsefe olarak etiğin alanında ben'in fenomenal konumunu mesele eder ve

karşılıklılık bu fenomenal olanı aşan konuşmada kendini gösterir. Levinas, *karşılıklılık* söz konusu olduğunda sonsuzca bir sorumluluğu paylaşma ya da tarafların birbirlerine karşı duyduğu özen ve saygı anlamındaki etik çağrışımı dışarıda bırakır. Dildeki karşılıklılık nesnelliği kuran bilgi paylaşımında ve nesnenin nesnelliğinin kurulmasında aktif bir role sahiptir. Ricœur' göre (2002) ise *karşılıklılık* ilk olarak aktif bir diyalogda, konuşmanın içeriğinde ben-başkası arasındaki denkliliği kuran dildedir (s.192). Dil ve konuşma, böylece takas edilebilir, yer-değiştirebilir olmayan ancak paylaşılabılır olan *kırılganlıklar*, ölüm, acı yoluyla ben ve başkası arasındaki denkliliği sağlar.

Başkası, dil ile ben'e yönelir ve ona hitap eder, bu ona kırılganlığını iletir. Aynı zamanda ona hitap edişinden bir başkalığa cevap vermeye yönelik bir mecburiyet doğar. Bununla birlikte yüze cevap vermemek, başkasını hoş karşılamamak ona hitap etmemektir, onu muhatap almamaktır. Bir bakıma bu, reddedilemez olan hitap karşısında, bedensel bir yaşama sahip başkası karşısında ben'i yaralanabilirliğe açık kılar. Bu öyle belirleyicidir ki; Butler başkasının ben'den talebinde ve ben'den bir sorumluluk üstlenmemi talep etmesinde, yalnızca konuşmada ben'in başkalarının hitap etmesiyle varolur hale geldiğini hissetmesi durumunda ortaya çıkabilecek varoluşa dair bir kırılganlıktan söz eder (Butler, 2004/2013, s.133). Bu kırılganlığın bir başka yönünü açık etmekle beraber Levinas'ın etik perpektifinden anonim, kişisiz etik çağrısı olarak *yüz* en kırılgan olandır. Yüzün ifadesindeki kırılganlık Butler'ın işaret ettiği gibi bir varoluştan temellenmez. Ancak yine de Butler'ın kırılganlık mefhumu bir başkasına karşı etik sorumluluğun bir başkasının ben üzerindeki etik otoritesine ve kırılganlıklara dönüşüp dönüşmediğini değerlendirmek açısından yol göstericidir.

Levinas'ın ifadesiyle: “Başkasının ölümlülüğü beni çağırır ve ben'i sorgular. Gelecek olan ölümüne karşı kayıtsızlığına izin veriyormuş, işbirlikçisi olarak ölümü için hesap vermem gerekiyormuşçasına.” (Levinas, 1961/1999, s.24). Yüz, Levinas'ın terminolojisinde gerçek anlamda insan yüzüyle örtüşmez, yüz olarak ifade bulan, ses, ifade, söylemi başlatan görünür şeyin arkasına yerleşen görünmezdir. Başkasının *yüz*'ünün anlamı yüzün temsil edemediği, görünür kılamadığı görünmezde saklıdır. Başkasının başkalığının anlamı, yüz'ün maskeleydiği kırılganlıkları ve kendine has anlam dünyası burada bir *fark* olarak muhafaza edilir. Ben'in asıl sorumluluğu, başkasının yüzünün görünürde temsil edemediği görünmez *farka* saygı duyma

zorunluluğundan ileri gelir. *Yaralanabilirlik*, Levinasçı manada ölüm ya da başkasının başkalığı ile karşılaşmada yüz'ü anonim etik-politik bir mesele haline getirir.

Başkasının ölümlülüğüne karşı etik sorumluluk her ne kadar metafizik bir düşünce yapısına ait olsa da dil ve insani eylemler “yapabilirlik”in vücut bulmuş hali bedende somutlaşır. Levinas da sorumluluğu ve başkası ile ilişki anlamına gelen *zamanı*, onu edime geçmeye teslim eden bir kuramsallığın kurucu ve güvence sağlayıcı verileri olarak kabul eder (Levinas'tan aktaran Cheron, 2015, s.128). Dünya ile dil, bir çağrı ve cevabın yorumlanmasında buradalıkta (*Il y a*) bedende ilişkilendirir. Anlam dünyanın özünde olan bir şey ya da bir sezgi olarak ortaya çıkmaz. Anlam dilde ortaya çıkar, Merleau-Ponty'e göre dil'in teni, dünyanın teni ve beden teni birbirlerinin üzerine binmiş ve iç içe geçmişlerdir (Watkin, 2009, s.58). Dolayısıyla bedenden ve dilden izole bir anlam mümkün değildir onun için. Ancak anlam, bir kavrama, tamamlama değildir aksine bir çağrının sorgulanmasıdır ve söylemde sorgulayan kişinin sahipliğini reddeder. Cevaplamaya bir davet ve olası cevaplara da bir açık olma halidir (s.53). Levinas, fenomenal dünyayı sessizlikle betimlerken başkası bu bedenli fenomenal varoluşun sessiz dünyasına sözü getirendir. Anlamın temeline bu fenomenallığı yerleştirmek esasında anlama ben sahipliğinde olumsuz bir anlam yükler. Çünkü başkasının ben'e kendini dolaysızca takdimi olan ifade yoluyla fenomenal dünyanın aşılması ben'in içsel varoluşunu, ego sferini aşmasıyla olur (Gözel, 2011, s.195). Levinas'ın bu argümanı, Merleau-Ponty'nin *figür-zemin* yapısında temellendirdiği fenomenal anlam ufkunun anlamın ben sahipliği olarak okunmasını elverişli kılar. Oysa anlam, yegane kaynağı olarak yüz ve yüzün sözü şiddet içermeyen, ben'in kendi içselliğini koruduğu *konuşmada* yani yüzün ifadesi ve sözünde açığa çıkar. Ancak başkasının ben'e dayattığı etik sorumluluk ve onun talebine beklenen cevap, ben'i totalize eden bir söylemi destekleyebilir. Dolayısıyla yüzün sözü bir kendiliğe karşı şiddet içeren ve kırılabilirlik üretimi halini alabilir. Levinas'ı oldukça sıkı bir eleştiriye tabi tutan Derrida da dilin kendisinde, özneye dair fark'ı (*différance*) açığa çıkarabildiği, özneyi totalize etmeyecek bir yol olabildiği gibi şiddet içerebilme potansiyeline işaret eder (Derrida'dan aktaran Watkin, 2009, s.51). Konuşmanın sorumluluğu başkalarına karşı iletişimi açık tutmaktır. Bu, yalnızca ilişkideki söylemin içeriğindeki başkasının taleplerine açık olmak anlamına gelmez aynı zamanda başkası ile ilişkideki olasılıkları da içine alır. Bu doğrultuda başkasına karşı etik sorumlulukla ben'in kendi içselliğini koruyarak indirgenemez başkalığa

açılması, egolojik sferinden çıkarak başkası-içinliğe geçişi, ben'in kırılmanlığı mevzusunu gündeme getirir.

Dil, bu içerdığı şiddet potansiyelinin yanı sıra başkalarıyla ilişkilenede ben'in kendiliğinde sahip olduğu kırılmanlık, yas, üzüntünün aktarımında konuşmanın içeriğinde çözümlüp dağılıabilir de. Dilin kendisinde kırılmanlığı üstlenen bir yapısı olmakla beraber, bunun tam olarak aktarımında ve paylaşımında her zaman başarılı değildir. Ancak bir *kendilik* olarak özne, kendinde dışsal başkalıkla karşılaşmasında ve kırılmanlığının dilsel aktarımı esnasında kendine dair bir anlamı yakalar. Bu bir yandan başkasının karşısındaki ben'in indirgenemez farkını olumlarken öte yandan başkası ile ilişkide kendiliğin nasıl yeniden şekillendiğine işaret eder. Yüze cevap vermek, bu bağlamda bir başka hayatta kırılman olan şeye ya da kırılmanlığa uyanık olmak anlamına gelir (Butler, 2004/2013, s.137). Başkası ile ilişkide başkası-içinlikte ben'in kırılmanlığı yeniden inşa olur. Yüzün ifadesi ben'e yalnızca başkasına karşı karşılıksız sonsuzca etik sorumluluğunu hatırlatmaz ya da ondan bunu talep etmez aynı zamanda başkasının yüzü bir başkalık olarak özneliğe yeniden bir bakıştır. Başkasının yüzü, ben'in varolma hakkını ve etik özneliğini mesele ettiği için bu kırılmanlığı kişisel bir mesele olmaktan çıkarır. *Kırılmanlık hakkı*, Direk'in Ricœur'den alıntılacağı üzere; öznesi olabilmek için elde bulunması gereken özneliğin biçimlerine hiç sahip olamaması veya onları kaybetmesi durumunda oluşur (Direk, 2017, s.118). Ontolojik anlamda var olma hakkının mesele edilmesi dahi etik bir özneliği varsayar. Kırılmanlık tam da bu noktada bu ontolojik koşuldan ve etik *özneleşmeden* men edilmekten dolayı açığa çıkar. Varoluşu mesele edilen ben, başkasının yüzünün sorumluluğuna cevap vermekle yükümlü olan ben, başkasının yönelttiği talebe yanıt vermediğinde bu onun etik özneliğini tehlikeye atar. *Kırılmanlık* mefhumu, ben'in ben-olmayana şiddetinden ve bir anlam dünyası dayatmasından kaçınmaya yönelik hareketi çapraz keser. Bu nedenle başkası ile ilişkide olduğu varsayılan etik sorumluluk ilişkisinin ben'in aleyhine dönebileceğinin farkına varmak oldukça önemlidir.

Toplumsal, siyasal bağlamda öznenin ve öznel(1)liğinin şekillenışı buna paralel olarak işler. Politik özneliğin bu bağlamda etik özneliği varsaydığını söylemek mümkündür. Etik özneliğinden mahrum kişi hem toplumsalın alanında hem de politik alanda varoluşunu yitirir. Çünkü etik özneliğin kaybı özne için "yapabilirlik"lerinden mahrum kalması anlamını taşır. Özne özneler-arası alandaki eylemsellik ehliyetinden olmanın mahrumiyetini yaşar. Bu etik zorunluluk ister bir otoriteden isterse bir

başkasının yüzünden gelsin ben'in öznel(l)iğine yönelik tehdit ve kırılma bedeni yapabilirliğin ve eylemselliğin mecrası olarak potansiyel mücadele alanı kılar. Etik öznellikten yoksun eylemselliği kısıtlanan bedenli-öznenin bedeni politiktir. Toplumsal düzlemde ben ve başkasının etik ilişkisinde yer aldıkları pozisyonlar başkalıkları nazarında değilse de yaralanabilir oluşlarıyla her zaman *tersine-çevrilebilir* ve *yerinden edilebilir*dir. Bu göz ardı edilmeksizin etik ilişkinin olumlu anlamı, öznelğin bu yerinden-edilebilirliğe ve tersine-çevrilebilirliğe açıklığı görünür ve görünmez, konuşulabilir-konuşulamaz olanın yeniden dağıtımına, bedeni politik bir mecra kılarak izin verir. Etik sorumluluk, toplumsalın alanında başkasının kırılma üzerinden düşünüldüğü müddetçe başkasının indirgenemez farkını ve başkalığını olumlayabilir.

5. SONUÇ

Crisis'da ifade bulan "Avrupa İnsanlığının Krizi", değişen, dönüşen sosyal-kültürel ve zamansal dinamikler çerçevesinde hala bir kriz olarak ama hepsinden de önce etik bir problem olarak var olmayı sürdürmektedir. Özne, ben-merkezli konumuna rağmen, her zaman için dünyayı başkalarıyla paylaşır ve birlikte var olarak dünyayı deneyimler. Dünya, ister kişi-öncesi bir referansa sahip olsun ister toplumsal yaşam dünyasına göndersin her halükarda özneler-arası geniş bir alanı imler. Dolayısıyla ben-merkezci konumun sürdürülebilir olmadığı, bu özneler-arası/bedenler-arası alanda başkalarıyla paylaştığımız farklı varoluş tarzlarında, belli duygulanımların ortaklaşalığında ya da ortaklaşamama hallerinde açığa çıkar. Bu krizi, bir insanlık krizinden evvel bir benlik, kendilik krizi olarak okumamın sebebi; felsefi öznenin epistemolojik bir kaygı ile Husserlci bakış açısındaki Kartezyen ben-merkezli öznellik konumunu sürdürüyor olmasından ileri gelir. Özneliği ya da öznel(l)iği saf ego ya da saf ben olarak tespit etmek ve buradan yola çıkarak bir başka öznel(l)iğe açılmanın ertelenmesi dahası bu açılımın nesnelliğe ulaşmak için araçsallaştırıldığı bir düşünce sistemi ancak bir başlangıç olarak kalmayı sürdürebilir. İnsan-öznesinin başkaları ile birlikte-varoluşu ve özneler-arasılığı ötelenemez. Fenomenolojik olarak Merleau-Ponty'nin, eksistansiyal bir yorum olarak Heidegger'in *dünya-içinde-varolma* ve *birlikte-varolmayı* tüm düşünce sistemlerine yedirmelerinin sebebi de bu önemden kaynaklanır. İnsanın öznel(l)iği, izole, belirlenmiş ego'nun/özne'nin yaşamına sıkışmış değildir aksine olumsal özneler-arası bir zeminde hayat bulur.

İnsan-öznel(l)iği daha geniş bir perspektiften sosyal, kültürel, politik insan-dünyasına dair ve onu değiştiren, dönüştüren, kimi zaman yerinden eden farklı oluş biçimlerinin olanakları ufkunda ele alınmalıdır. Dolayısıyla *kendilik* krizi epistemolojik ilgiyi çokça aşar, öznel(l)ik tarzlarının ontolojik, etik perspektiflerden toplumsal bağlamla sıkı ilişkisi artık gözden kaçamayacak denli önemli bir mesele halini alır. Ancak yine de bu krizin nüksettiği koşullar da dikkate alınarak, toplumsal olanın özneler-arası sferini önceleyen ve onu koşullayan felsefi varsayımların yeniden düşünülmesine

ihtiyacımız var. Bu kökensel sorun açık edilmeden deyimi yerindeyse etüd edilmeden çözüme yönelik teorik-pratik her türlü çabanın boşa çıktığı ve çıkacağı kabul edilmelidir. Bu çalışma bu doğrultuda en başından itibaren fenomenolojik yöntemi kullanarak, yetersiz kaldığı noktada ontoloji ve etiği bu krizi farklı köşelerinden çerçeveleyebilmek adına yardıma çağırarak bu sorunun kökenini ifade etmeyi amaç edinmiştir. Toplumsal olana dair sorunun kaynağına işaret etmek bakımından Husserl'in özne(l)iğe vurgusu oldukça işlevsel ve sorunun kaynağına yönelik fenomenolojik bir tespittir. Sonrasında bu epistemolojik tespitten türemiş ya da onu feyz almış farklı yaklaşımlarla konunun farklı tarzlarda ele alınması mümkün olmuştur. Bu doğrultuda insan-öznesinin özne(l)iği, bundan böyle ego-merkezli konumu terk edilmeye çalışılarak, onun kendisine has imkan ve koşulları doğrultusunda, yıkılmaya, yerinden edilmeye, yeniden oluşuma açık bir *kendilik* olarak kavranacaktır. Bu grift yapı ancak bu açıklıkta kavranabilirse, ontolojik, etik ve her türlü kültürel-toplumsal bağlamda yeniden bir kendiliğin inşası mümkün olabilir. İnsan-öznesini bu dünya-içinde-varolan olarak dünyaya perçinleyen bedenli varoluşu, bu algısal varoluşunda başka özne(l)ikler ile beraberliğinden doğmuş özne(l)iği onun bu bedenler-arasılıktaki kırılganlığını, oluş tarzlarını, yaşanabilirliğinin şartlarını da belirler. Bu nedenle *kendilik* krizinin kapsamı bireyseli aşan toplumsal olanda kolektif olanın bedenler-arası bir sorunu olarak belirlenmelidir.

“İnsan-öznesini kendi zamansal-mekansal belirlenimlerinden ve benliğinden çıkararak nedir?” sorusu kolektif olana dair, kişiyi aşan kendilik krizine yönelik bir sorudur. Butler, bir mülakatında Levinas'a referansla yöneltilen bu soru üzerine, öfke, umutsuzluk, acı gibi muhtelif duygularda ifade bulan, birbirimizle-oluşmaya duyarlı sahip olduğumuz yatkinlikleri, belki farklı tarzlarda, şekillerde de olsa başkaları tarafından da sahip çıkılan duygulanımsal yatkinlikler olarak ifadelendirir (Butler & Athanasiou, 2013/2017, s.93). Etik olarak ilişkiselliği kuran bu duygulanımsal yatkinlere karşı duyarsız kalamama sebebimiz çoğunlukla başkasının yüzüne, sesine karşı kayıtsız kalamayışımızdır. Ancak yine de kendimizi zamansal-mekansal belirlenimlerimizden çıkarmaya yönelik bu çağrı mutlak ve nihai, sonsuzca yanıtlanması gereken bir çağrı olarak düşünülemez. Başkasının yüzünün talebi, her zaman için bir davettir. İnsan özne(l)iğini ve kendiliğini aşkınlaştırmaya, değiştirip dönüştürmeye dair olumsal yanını saklı tutan bu talep karşısında başkası bu davete karşılık verebilir de vermeyebilir de. Burada önemli olan, insanı başkasıyla etik

ilişkiye davet eden sorunun açık olarak orada durması ve ben'in konumunu her an için sorgulanabilir kılmadır. Başkası ile ilişkilenmede duygulanımlar, hem öznel bir yerden hem de başkası için olana bir yatkınlık ve aşinalıkta ortaya çıkar. İnsan-öznesi böylesi olgusal bir durumda bu duygudaşıktan ve ortaklıktan kaçınmayı tercih edebildiği gibi kendi gerçekliği ve benliğiyle özdeşliği yakalayabildiği taktirde bu davete icap eder. Ancak sonsuzca sorumluluğu üstlenen ben, bir başkasının kendiliğine yönelik bir sınır aşımı ile öznel(l)iğinin sarsıldığını hissettiği anda buna yönelik bir tepki geliştirir. Başkası ile ilişkide ben'in kendiliğine dair hak ettiği saygı veya sayılmanın aksi yönde sınır ihlali etiğin ilişkiselliğini, maruziyeti ve kırılgenlikle olan ilişkisini görünür kılar.

Kırılgenlik her daim *başka* ile ilişkide ortaya çıktığından toplumsal yaşamın içine dahildir ve onda içerilir. Butler'ın Levinas'ın başka'ya dair sorumluluğu ve etiği çerçevesinde kırılgenliği ele alışı, hem bireysel tarzdaki varoluşlara dair olup hem de bir başka olarak iktidar rejimleri ve normlar karşısındaki kırılgenliğe işaret etmek bakımından tartışmayı etik ile politika düzlemine taşır. Butler'ın '*Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürmek Mümkün Müdür?*' adlı konuşmasında işaret ettiği gibi (2012): "Bedenler olarak biz, başkaları ve kurumlar karşısında kırılgenizdir ve bu kırılgenlik, bedenlerin var kalımına aracı olan toplumsal biçimlerin bir yönünü oluşturur." Adorno'nun *Minima Moralia*'sı ile birlikte okunduğunda bu ifade daha da anlam kazanır. Bütün insanların aynı olduğu iddiası toplumun işitmek istediği şeydir ve gerçek ya da hayali farklılıklar henüz kendilerine eklemlenmeyen, bu normun dışında kalan pürüzler olarak var olurlar (Adorno, 1951/2017, s.108). Dolayısıyla bu kırılgenliklerin eşitsiz dağılımı normun dışına düşen pürüzler olarak kalır daha da köklenir. *Kırılgenlik*, etik bir mesele olarak tüm bedensel varoluşta, kişinin ölümünde dahi ortaya çıkabilen bir yaralanabilirliktir. *Beden*, kırılgenliği bizzat hissedene, duyumsayan olarak algısal varoluşunda, başkasını dünyayı algılama biçimlerinde temellendirir. Tam da Merleau-Ponty'nin *ten* olarak kavramsallaştırdığı o dinamik, bedenler-arası alanda kendiliğin aşkın bir başkalığı keşfetmeye çıktığı anda yerleşiktir. Ancak toplumsal düzlemde kırılgenlik, başkasının başkalığına karşı sorumluluk ve saygı üzerinden temellendiğinde tersi bir şekilde kırılgen öznel(l)iğin kendisinin bir yıkımına ve şiddetine dönüşme ihtimalini taşır. Bunun yanında bu ihtimal, insan-öznesine dair paradoksal bir özelliktir. Bedenli-özne hem bir failliğin hem bir maduniyetin taşıyıcısıdır. Nitekim başkası ile ilişkide öznel(l)ik, bu taşıyıcısı olduğu

ve üstlendiği toplumsal rollerin ağırlığı ve sorumluluğunun farkında olmadan eyleyebilir. O zaman da onu bunu yapmaktan alıkoyacak toplumsal kurallar, hukuki normlar ve iktidar ilişkileriyle karşılaşır. Burada öznenin yalnızca etik dışı davrandığında iktidar formlarına maruz kalacağını söylemeye çalışmıyorum aksine etiğin her türlü başka ile ilişkilenmede bir iktidar aracı haline gelebileceğini ve bir totalizasyona zorlayabileceğine işaret ediyorum. Dolayısıyla düzenleyici bir norm olarak iktidar, vicdanı çağırmanın otoriter formu olarak işleyebilir. Althusser'in çağırma teorisine referansında Butler, bunu öznel(l)eşme sürecinin temelinde yatan öznenin maduniyeti olarak okur (Butler, 1997/2015, s.14). İnsan-öznesi her iki varoluş tarzıyla da bir kendilik olarak tam da krizin merkezinde yer alır. Bunun ötesinde etik-politika düzleminde bir okuma imkanı sunan kendilik krizi, öznel(l)eşme sürecinin toplumsal olan ile bir uzlaşma içinde mi yoksa uzlaşmazlığın hareketliliğinde mi gerçekleşeceği sorusunu gündeme getirir. Şayet bedenın kırılğanlığı etik-politik düzlemdeki yerinden edilebilir, yeniden-dağıtılabılır ve yeniden oluşturulabilir oluşunu, görünmez olanın görünürülük potansiyelini kendinde taşıyorsa öznel(l)eşme süreçlerinin yeniden yapılandırılabilir olduğunun farkına varırız. Ancak beden yoluyla meydana gelen özneleşme süreçleri, Foucaultcu manada iktidarın söylemsel ağı içerisinde gerçekleşmeye mahkum da olabilir. Böylesi bir senaryoda da üretilen öznel(l)ik ile, madun olan özne aynı öznedir (s.86).

Gelinen noktada insan-öznesinin başka insan-öznelerin etkisine açık ve özneler-arası bir alanda onlarla ilişkilenmek suretiyle var olduğu söylenebilir. Bunun yanında makro-iktidar ilişkilerinden azade, sıyrılmış bir öznel(l)eşme imkanına dair inancımızı -böyle bir imkan varsa- tam da bu özneler-arasılığı/bedenler-arasılığı düzenleme araçlarını tek elinde bulunduran iktidar mekanizmalarının işleyişinde kaybederiz. Dolayısıyla toplumsal norm ve makro-iktidar ilişkilerine maruz kalan öznel(l)eşme süreçleri ama etik eliyle ama politika yoluyla idealize edilmeye çalışılır. Bu önemli ölçüde kırılğanlığı derinleştirir, başkalığı silikleştirir. Oysa bu kırılğanlıkların farkında olarak -iktidar rejimlerinin özneye yönelik şiddetinden ve herhangi bir kanal ile idealizasyonundan evvel- düşünülmesi gereken başkası ile ilişkilenmede ya da başkasına yönelik olmada etik ilişkilenme biçimlerimizi olabildiğince şiddetten yoksun hale getirmeye çalışmaktır. Bir başka deyişle başkası ile etik ilişkilenme mikro-kırılğanlıkları toplumsallıkta eritmek adına önemli bir başlangıç noktası verir. Çünkü öznel(l)eşme süreci ilk olarak bedenler-arası zeminde başkasına yönelik

duyarlılığa yatkınlıkta filizlenir. Butler'a göre (2013/2017) ise bu tensel dışarı olarak duyarlığın kurucu niteliği olmaksızın hayatta kalmak imkansızdır (s.114).

Yaşadığımız bu Neoliberal çağda modern özne, uyuşma yahut uzlaşma adı altında gittikçe bireyselleşmeye, bedensizleşmeye devam etmektedir. Bu bireyselleşmenin getirdiği yegane kötülük, başkayla olan toplumsal düzlemdeki ilişkiselliğin sekteye uğraması ve unutulmaya yüz tutmasıdır. Ancak şunun farkına varmak zorundayız; toplumsal olana, başkası için olmaklığımıza dair kaybımız öncelikle insani olarak hayatta kalmamızı mümkün kılan duyarlığı sonrasında öznel(leşme süreçlerimizi tehlikeye atar. İnsan öznesini ben-merkezci konumuna hızla geri döndürmeye yarayan bireyselleşme ve bedensizleşme rejimleri muhafazakar tutumlarla pekiştirildiğinde gelecek yıkımını ve zeminsizliği getirir. Bununla birlikte mevcut ekonomik sistemde yaşamımızı sürdürmeye dair yeterliliğe sahip olmak bile o denli güçtür ki; bu da yaşamımızın bir diğer güvencesizliğine işaret eder. Halihazırda böylesi güvencesiz bir yaşam dünyasının içinde sürükleniyorken tüm insanlık, toplumsallığın dinamiklerini sarsan, küresel çapta hayatı tehlikeye atan bir salgın ile karşı karşıya kaldı. Medyada çoğu zaman “savaş” olarak zikredilen bir “hayatta kalma” mücadelesi. Butler'ın *Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürmek Mümkün Müdür?* adlı konuşmasındaki güvencesizlik üzerine sözleri bu süreçte yaşadıklarımızın bir özeti gibi okunabilir:

Aşırı tehlike ve yüksek güvencesizlik koşulları altında bile ahlaki ikilem ortadan kalkmaz; aksine tam da yaşamak istemek ile başkalarıyla birlikte belli bir şekilde yaşamak istemek arasındaki gerilimde var olmayı sürdürür. İnsan hikâyeyi anlatırken ya da dinlerken küçük ve hayati bir şekilde halen “hayatını sürmektedir”, çünkü bir başkasının hayatını ve çektiklerini teslim etmek için mevcut ne imkân varsa olumlamaktadır. Hatta ismini söylemek bile en olağanüstü tanınma biçimi şeklinde deneyimlenebilir, hele ki kişi isimsizleşmişse ya da isminin yerine bir numara konmuşsa ya da hiç hitap edilmiyorsa. (Butler, 2012)

Sürecin başında salgın koşullarının toplumun her kesimine eşit yansıdığına dair argümanlar medyada geniş yankı uyandıran söylemlere dönüştü ve bu söylemler toplumun belli bir kesiminde de karşılık buldu. Ancak bu söylem, öncelikle olgusal olarak toplumsal eşitsizliğin vurgulanması ve olumlanması ile koşullanır. Bununla birlikte bu eşitsizliği ayan beyan ortaya çıkaran salgın koşullarının toplumun en güvencesiz kesimleri ile geri kalanı arasında salgın koşullarının olumsuzluğunda bir

eşitliği getirdiğine dair bir iddiayı da içerir. Ancak “hayatta kalma” sınırında kazanılan ya da kazanıldığı iddia edilen hayali bir eşitlik. Hem sosyal hem de ekonomik bağlamda görünmez olanlar bu güvencesizlikte hayatta kalma sınırında zaten mücadelelerini sürdürenlerdir. Burada hayatta kalmanın anlamını yaşamların güvencesizliği üzerinden ele aldığımızda büyük bir etik ikileme karşılaşılır. “Hayatta kalma” şartlarını belirleyen iktidar dinamikleri, bu süreçte yaşanan işsizliklerle daha da güvencesiz hale gelen kesime tam anlamıyla ölmeyecek kadar asgari bir pay verirken, bir başka “hayatta kalma” mücadelesi veren azınlık kesime bu eşitsizliği derinleştirecek önemli bir pay ayırır. Bununla beraber “işsiz, kayıtlı olmayan”, iktidarın ve toplumun önünde herhangi bir varoluş tarzına sahip olamayan kesimin sesi dahi duyulamaz olur. Sürecin devamında kapatılmanın sonucu olarak daha da derinleşen (ekonomik, toplumsal) kriz, medyada “işsizlik oranları” ile ifade edilmeye başlanmıştır. Dahası bu krizde hayatta kalmaya gücü yetmeyen kırılganlığı onu kendi varlığına son vermeye kadar götürmüştür. Bunun ötesinde işsizliğin, ölümlerin, bedenen üstlenilen zorlukların numara, sayı, oran gibi verilerde ifadesi zaman içinde bu kırılganlıkların üzerini örterek onları normalleştirmiştir.

Dolayısıyla aşırı tehlike ve yüksek güvencesizlik koşullarının hakim olduğu salgın koşulları, etik ikilemi kat kat derinleştirir. Ranciere’in de ifade ettiği gibi “eşitsizliğin kökeni” her açıklamada -burada da olduğu gibi- kendini yineler. Toplum kaçınılmaz olarak eşitsizliğe tabidir ve eşitlikçi varsayım tam da bu örnekte olduğu gibi görünmez görünür kılar, gürültünün içinde bir sözü dinlenir hale getirir (Ranciere, 1990/2016, s.102). Bir diğer ifadeyle medyada görünür olan eşitlikçi varsayım tam tersi şekilde eşitsizliği görünür kılarak, olumlayarak toplumsal eşitlik talebini dillendirmiştir.

Salgın koşullarında Neoliberal sistemi olumlayan ve öznel(1)eşme süreçlerini etkileyen diğer bir mesele ise; “sosyal mesafe” olarak adlandırılan kişilerin kendilerini yaşam alanlarına kapatmasının ve izolasyonunun yansımalarıdır. Meseleyi iki yönden irdelemek gerekli. Kısa vadede başkalarına karşı etik, sosyal sorumluluğumuz uyarınca bu kapatma koşullarına kişilerin kendi iradeleri ile uyuyor olmaları, kimi zaman kendi özgürlüklerini ve keyfiliklerini sınırlandırmaları, başkalarının yaşam haklarına duydukları sorumluluktan ileri gelir. Bu gerçek anlamda başkalarıyla olgusal olarak yüz yüze ilişkiden koparılan etik düzlemde başkasına dair duysal yatkınlıkların, onun kırılganlıklarına aşinalığım çerçevesinde bir ilişkilenebilir.

mümkün kılar. Ancak uzun vadede başkaları ile birlikte-oluştan yoksunluk toplumsal, etik bağları zayıflatarak yeni koşulların “normalleşmesi” ile bireyselleşmeyi daha da radikalleştirebilir. Bu bireyselleşmeler de *başkaya* açılma ve *özel(leşme)* pratiklerinde önemli ölçüde içe kapanmaya ve duygusal yatkınlıklarımızda, duyarlıklarımızda kayba sebep olmaya başlayacaktır. Yine olgusal bir durum üzerinden gittiğimizde; beden bütünlüğü tehlike altında olan ve şiddet içerikli söz ve eylemlere maruz kalan kadınların, bu süreçte kırılganlıklarının ve güvencesizliklerinin derinleşmesi bu bireysel kapanmanın önemli bir sonucudur. Ekonomik ve sosyal bağlamda görünmez olanın kaderini paylaşarak “hayatta kalma” mücadelesini bu bireyselleşmiş ve izole yaşamında kendisi üstlenmek durumunda kalırlar.

Sonuç olarak bu olağanüstü salgın koşulları, toplumsal dinamikleri ve ilişkileri bununla beraber mikro/makro iktidar ilişkilerini de yeniden belirleyecektir. Kötü bir yaşamın “normal”inden yeni “normal”in tüm olumsuzluklarına doğru bu geçişte *özel(leşme)* süreçleri de farklılaşacaktır. Ancak başka'nın başkalığına açılmada, bedenler-arası yerde ona dair duygusal yatkınlıkta ve aşinalıkta yerinden edilebilir, yıkılabilir, yeniden yapılabilir olan öznel(leşme) kırılganlığı bireyselleşme ve bedensizleşmeden beslenen rejimler tarafından görünmez kılındığı müddetçe sayısal bir veriye indirgenmek suretiyle değersizleşmeye devam edecektir. Dolayısıyla bedenli varoluş tarzımızın sahip olduğu ufuk ve imkanlar, yeni bir toplumsallık için zemin oluşturmalıdır. Beden her türlü eylemselliğin, ilişkilenenin algısal öznesi olduğundan aynı zamanda kırılganlığı üstlendiğinden olumsaldır. Bu olumsuzluk onun performatifliğinde, zamanın ve mekanın taşıyıcı olmasında ve *başkaya* açılma imkanında yatar.

6. KAYNAKÇA

- Adorno, T.W. (2017). *Minima Moralia*. (O. Koçak & A. Doğukan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1951).
- Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. (T. Toadvine & L. Lawlor, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.
- Barbaras, R. (2017). Vücutun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine. (G. Tomak, Çev.) (E. Şan, Ed.). *Cogito*, 88, 154-192. (Orijinal eserin yayın tarihi 1998).
- Behnke, E. (1996). Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II / *Contributions to Phenomenology*, Vol.24, 135-161. (T. Nenon & L. Embree, Ed.).
- Butler, J. (2012). Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürmek Mümkün müdür?. *Adorno Ödülü Konuşması*. (B. Ertür & C. Semercioğlu, Çev.).
<http://www.felsefecilerdernegi.org.tr/kotu-bir-hayatta-iyi-bir-hayat-surmek-mumkun-mudur-adorno-odulu-konusmasi-judith-butler/>
- Butler, J. (2013). *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis. (Orijinal eserin yayın tarihi 2004).
- Butler, J. (2015). *İktidarın Psikik Yaşamı*. (F. Tütüncü, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1997).
- Butler, J. ve Athanasiou A. (2017). Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif. (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis. (Orijinal eserin yayın tarihi 2013).

- Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. Newyork: Routledge.
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Notos Kitap.
- Cohen, R.A. (2006). Levinas: Thinking Least about Death—contra Heidegger. *Int J Philos Relig*, 60, 21-39.
- Dastur, F. (2000). World, Flesh, Vision. *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. (F. Evans & L. Lawlor, Ed.). New York: State University of New York Press.
- Direk, Z. (2003). Giriş. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2017). Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe. *Cogito*, sayı 87, 117-135.
- Dreyfus, H.L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. London: MIT Press.
- Editör. E.Ş. (Ed.) (2015). *Merleau-Ponty*. Fikir Mimarları 31. İstanbul: Say Yayınları.
- Hand, S. (1989). *Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Hass, L. (2008). Elemental Alterity: Levinas and Merleau-Ponty. *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. (G. Weiss, Ed.). New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?*. (M.Ş İspiroğlu, S.K Yetkin, çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1929).

Heidegger, M. (2005). *Introduction to Phenomenological Research*. (D.O Dahlstrom, Çev.) (J. Sallis, Ed.). The United States of America: Indiana University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1994)

Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, çev.). İstanbul: Alfa. (Orijinal eserin yayın tarihi 1927).

Husserl, E. (1970). Clarification of the Origin of the Modern Opposition between Physicalistic Objectivism and Transcendental Subjectivism (D. Carr, çev.). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (ss. 21-100). Evanston: Northwestern University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1935).

Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. (D. Cairns, Çev.). Boston: Kluwer Academic Publishers Groups. (Orijinal eserin yayın tarihi 1929).

Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. (A. Sabuncuoğlu, Ö. Sözer, çev.). İstanbul: Afa Yayıncılık. (Original eserin yayın tarihi 1935).

Husserl, E. (2001). *Logical Investigations* (Vols. 1-2). London: Routledge. (Orijinal eserin yayın tarihi 1900/1901).

Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, çev.). Ankara: Bilim ve Sanat. (Orijinal eserin yayın tarihi 1907).

Husserl, E. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (A. Kaygı, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Orijinal eserin yayın tarihi 1911).

- Husserl, E. (2014). *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. (D.O Dahlstrom, çev.) The United States of America: Hackett Publishing Company, Inc. (Orijinal eserin yayın tarihi 1913)
- Gözel, Ö. (2011). *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki.
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (A. Lingis, Çev.). Boston: Kluwer Boston Inc. (Orijinal eserin yayın tarihi 1961).
- Levinas, E. (1987). *Time and the Other*, (A. Lingis, Çev.). Pennsylvania: Duquesne University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1947)
- Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence*. (M.B. Smith, Çev.). New York: Columbia University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1961).
- Levinas, E. (2001). *Existence and Existents*. (A. Lingis, Çev.). Pennsylvania: Duquesne University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1947).
- Levinas, E. (2010a). *Varolansız Varoluş* (E. Gökyaran, Çev.). *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010b). *Aşknlık ve Yükselik* (H. Yücefer & Z. Direk, Çev.). *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2012). *Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe* (Ö. Gözel, Çev.). *Levinas*. İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1995)

- Levinas, E. (2014). *Husserl Fenomenolojisiinde Görü Teorisi*. (Y. Uslu, çev.). İstanbul: İthaki. (Orijinal eserin yayın tarihi 1930).
- Cheron, M.D. (2015). *Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine 1983-1994*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of Behaviour*. (A.L. Fisher, Çev.). Boston: Beacon Press. (Orijinal eser yayın tarihi 1945).
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and Invisible*. (C. Lefort, Ed.) (A. Lingis, Çev.). Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2015). Görünür ile Görünmez Notlar. (A. Soysal, Çev.) (E. Şan, Ed.). *Merleau-Ponty*. İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, Çev.). İstanbul: İthaki. (Orijinal eserin yayın tarihi 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*. (Y. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın. (Orijinal eserin yayın tarihi 1934).
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Morrison, J.C. (1970). Husserl and Brentano on Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No:1, 27-46. doi: 10.2307/2105978
- Oliver, K. (2008). Beyond Recognition: Merleau-Ponty and an Ethics of Vision. *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. (G. Weiss, Ed.). New York: State University of New York Press.

- Ökten, K.H. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Peperzak, A. (1993). Thought and Existence. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (ss. 1-8). Indiana: Purdue University Press.
- Ranciere, J. (2016). *Siyasalın Kıyısında*. (A.U Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal Eserin Yayın Tarihi 1990).
- Reuter, M. (1999). Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality. *Synthese*. Vol.118, No.1, 69-88. (<https://www.jstor.org/stable/20118130>)
- Ricoeur, P. (1992). Oneself as Another. (K. Blamey, Çev.). London: The University of Chicago Press.
- Rogozinski, J. (2018). *Ben ve Ten: Ego-Analizine Giriş*. (M. Aktaş, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 2006).
- Savaşın, Z. (2003). Algısal İnanç, *Dünyanın Teni* (ss. 114-138) (Z. Direk, Ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schroeder, B. (1997). Reversibility and Irreversibility: Paradox, Language and Intersubjectivity in Merleau-Ponty and Levinas. *Symposium*, Vol.1, No:1, 65-79.
- Smith, D.W. (2017). *Husserl*. (S. Beyazıt, çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın. (Orijinal eserin yayın tarihi 2013).
- Şan, E. (2017). Algıya Göre Düşünmek. *Cogito*, 88, s.63-84.

Taylor, J.L. (2019). Husserl's Reduction and the Challenge of Otherness. *International Philosophical Quarterly*, Vol. 59, No:3. Issue 235, 321-339.
doi:10.5840/ipq2019716136

Uygur, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vasseleu, C. (1998). *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*. London: Routledge.

Wallace. M.I. (2002). The Summoned Self Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought* (ss.80-93). (J. Wall & W. Schweiker & D. Hall, Ed.). Newyork: Routledge.

Watkin, C. (2009). *Phenomenology or Deconstruction?: The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*. (S. Beyazıt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2003).

ÖZGEÇMİŞ

21 Eylül 1992’de İzmir’de doğan Müge Tepeyurt, lise eğitimini İzmir Anadolu Öğretmen Lisesi’nde tamamladı. Ocak 2016’da Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden mezun oldu. Aynı sene içinde İstanbul’a yerleşti ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans programına başladı. Bununla birlikte 2017 yılında Boğaziçi Üniversitesi Yaşam Boyu Eğitim Merkezi tarafından gerçekleştirilen “Çocuklar için Felsefe (PC4) Eğitimci Eğitimi” uzmanlık programını tamamladı. Çocuklar için felsefe atölyesi düzenlenerek bu yöndeki çalışmalarına devam etmeyi sürdürmektedir.