

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MERLEAU-PONTY'NİN KARTEZYEN ÖZNE ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DENİZ ATACAN

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.

MERLEAU-PONTY'NİN KARTEZYEN ÖZNE ELEŞTİRİSİ

ÖZET

Bu çalışmada Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu beden düşüncesi üzerinden Descartes'ın kartezyen öznesine getirdiği eleştiriler ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Descartes açık seçik ve kesin olarak neyin bilinebileceğinin araştırılması sürecinde duyular aracılığıyla edinilen herşeyin yanlış ve yanlısına olduğunu varsayar. Fakat nelerin yanlış ve şüphe edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışırken Descartes, şüphe edimi boyunca bizzat kendisinin varolduğundan asla şüphe edemeyeceğini söyler ve açık seçik ve kesin olan bir önermeye ulaşır. Bu "cogito ergo sum" önermesidir. Descartes bu önermenin ifade ettiği hakikatin felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edilebileceğine inanır. Fakat Descartes'ın bu felsefi hamlesi kendi kendisini açık seçik ve kesin olarak bilen düşünün ben olduğunu, onda bedene dair hiç bir niteliğin olmadığını aksine onun tek öz niteliğinin düşünmek olduğunu ima eder. Böylece Descartes'ın ben düşüncesi bedenden tamamen soyutlanmış olur.

Radikal şüphe edimiyle kendi duysal deneyimiyle bağlarını tamamen koparan Descartes felsefenin öznesini öz niteliği sadece düşünmek olan saf zihne indirgerken kendisine duysal olarak verilen dış dünyanın varlığını da yadsıdığı bir perspektife yerleşmiştir. Descartes'ın felsefesinin bu anlamda kendi döneminin doğa bilimlerini yeniden şekillendiren matematiksel düşüncenin etkisinde kaldığı ve içinde yaşadığımız biricik dünyayı bilimsel düşüncenin perspektifinden yorumladığı söylenebilir. Husserl fenomenolojisi bu anlamda Descartes'ın radikal şüphesinin dış dünyanın varlığını yadsıyan karakterinin bir eleştirisini vererek fenomenolojik epokhe'yi işe koşar. Fenomenolojik epokhe ben ve dünya ilişkisini bilimsel düşüncenin ön kabullerini ve varsayımlarını kullanım dışı bırakarak yeniden ele alır. Bu bağlamda Husserl'in yönelimselliğe dair ifadeleri dünyayla kurduğumuz nesnellik öncesi ve bilim öncesi bir ilişki olduğunu gösterecektir.

Merleau-Ponty Husserl'in fenomenolojisi ile birlikte görünüre çıkan ben ve dünya ilişkisinin nesnellik öncesi ve bilim öncesi niteliğini algılayan özne ve algılanan dünya betimlemeleriyle yeniden ele alacaktır. Merleau-Ponty'e göre Descartes felsefesinin şekillendirdiği kartezyen özne kendisini sadece düşünme ve bilinç edimleriyle tanımlayarak ve onlara indirgeyerek beden deneyimini yok saymış ve bunun sonucunda kendi varoluşunu ve dünya deneyimini elden kaçırmıştır. Bu çalışmada Merleau-Ponty'nin yaşayan bedene yönelik betimlemeleri ışığında beden deneyimini kendisine dahil etmiş ve onu üstlenmiş olan öznenin dünya deneyimi ve bu deneyimin sahip olduğu imkanlar tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Algı, Beden, Fenomenoloji, Şüphe, Epokhe, Ego, Cogito, Dünya.

MERLEAU-PONTY'S CRITIQUE OF CARTESIAN SUBJECT

ABSTRACT

In this thesis, Merleau-Ponty's criticisms brought to the Cartesian subject of Descartes, via his thought of body in the *Phenomenology of Perception* will be discussed. As is known, Descartes assumed that every thing acquired through senses is wrong and illusion in the process of what could be known as clearly and distinctly. Nonetheless while trying to reveal what should be consider as wrong and doubtfull, Descartes says that he can never doubt that he, himself existed during the act of doubt and he reaches a clear and distinct argument. This is the proposition; "cogito ergo sum". Descartes believes that the thruth expressed by this argument can be considered as the first principle of philosophy. Yet this philosophical move of Descartes implies that, the subject who knows himself clearly and distinctly is the thinking subject and this subject does not posses qualifications about the body but rather his only fundemental qualification is thinking. Thereby Descartes's thought of "I" gets completely isolated from the body.

Descartes who has completely disconnected himself from his own sensory experience with his method of radical doubt, settled in a perspective in which he denied the existence of the outside world that was given in sensory experience, while reducing the subject of philosophy to pure mind, whose only attribute was thinking. In this sense, it can be said that Descartes's philosophy was influenced by the mathematical thought that reshaped the natural sciences of his time and interpreted the only world we live in from the perspective of scientific thought. Husserl's phenomenology, in this sense, runs a phenomenological epokhe by giving a critique of Descartes's radical doubt that denies the existence of the outside world. Phenomenological epokhe revisits the relationship between I and world, puts, the presuppositions and assumptions of scientific thought, out of action. In this context, Husserl's statements about intentionality will show that there is a pre-objectivity and pre-scientific relationship that we have with the world. Merleau-Ponty reconsiders the relationship between "I" and the world that becomes visible with the phenomenology of Husserl, via descriptions of pre-objective and pre-scientific quality of the relationship. According to Merleau-Ponty, the Cartesian subject shaped by the Descartes philosophy, ignored the bodily experience by defining it only with the act of thinking and consciousness and reducing the experience to these definitions and as a result, it has lost its own existence and world experience. In this study, the world experience of the subject who incorporated and embodied the body experience and the possibilities it hold will be discussed via Merleau-Ponty's descriptions directed to the lived body.

Key Words: Perception, Body, Phenomenology, Doubt, Epokhe, Ego, Cogito, World.

TEŞEKKÜR

Öncelikle, tez yazım süreci boyunca desteğini ve birikimini benden esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Özge Ejder JOHNSON'a en içten teőekkürlerimi sunmak isterim. Kendisiyle karşılaşmak hayatımın büyük olaylarından biriydi. Bu karşılaşmaya layık bir felsefe öğrencisi olmaya çalıştım. Bunu başarabildiğimden pek emin değilim. Fakat henüz yeni başladım. Umarım daha vaktim vardır ve gelecek daha güzel olur.

Jüri üyelerim Prof. Dr. Bülent GÖZKAN, Doç. Dr. Emre ŞAN ve Dr. Mehmet ŐİRAY'a değerli vakitlerini ayırıp tez jürimde bulunmayı kabul ettikleri için ayrıca teşekkür ederim.

Tez yazım sürecini birlikte geçirdiğim Müge TEPEYURT, Akın KARACA ve Cansu ÖCEL'e değerli dostluklarıyla her an yanımda oldukları için en içten sevgi ve teőekkürlerimi iletmek isterim. Ayrıca sevgili teyzem Rana BERK ve kardeşim Ece ATACAN başta olmak üzere bütün aileme bana verdikleri destekler için teşekkür ederim.

Son olarak bana kendimi duymak ve anlamak gücünü ve cesaretini veren Meltem ŐAMAN'a emeği, desteği, sabrı ve bütün öğrettikleri için teşekkür ederim.

DENİZ ATACAN

İÇİNDEKİLER

Sayfa

| | |
|---|------|
| ÖZET | vii |
| ABSTRACT | xi |
| TEŞEKKÜR | xv |
| İÇİNDEKİLER | xvii |
| 1.GİRİŞ | 1 |
| 2.KARTEZYEN ÖZHENİN ORTAYA KOYDUĞU DÜNYA BETİMLEMESİ | 7 |
| 2.1 Descartes'ın Yöntemi..... | 7 |
| 2.2 Descartes'ta Açık Seçik Bilginin İmkânı | 13 |
| 2.3 Descartes'ta Ruh ve Beden Ayrımı..... | 19 |
| 3.ALĞILAYAN ÖZHENİN ORTAYA KOYDUĞU DÜNYA BETİMLEMESİ | 29 |
| 3.1 Algı Felsefesine Giriş..... | 29 |
| 3.2 Husserl'in Epokhe Yöntemi | 38 |
| 3.3 Husserl'de Yönelimsellik..... | 46 |
| 4.FENOMENOLOJİDE BEDEN TARTIŞMASI | 55 |
| 4.1 Merleau-Ponty'de Beden Düşüncesi..... | 55 |
| 4.2 Merleau-Poty'nin İn-Der-Weltsein ve Lebenswelt Yorumu..... | 61 |
| 4.3 Algılanan Dünya Analizi..... | 69 |
| 5. SONUÇ | 79 |
| 6. KAYNAKÇA | 83 |
| 7. ÖZGEÇMİŞ | 85 |

1.GİRİŞ

Düşünce tarihine bakıldığında duyulur olan ve düşünülür olan arasında bir hiyerarşi olduğu ve düşünülür olanın çoğunlukla daha itibarlı, kutsallığa ve tanrısallığa daha yakın olduğu görülür. Duyularla ilgili olan her şey yanıltıcı ya da yanılsamadır. Onun arkasında ise mutlak ve değişmez olan hakikat vardır ki bu her zaman düşünce yoluyla ulaşılabilir bir yerdedir. İnsani ve dünyevi olandan üstündür dolayısıyla insan düşünülür olanın düzeyine yükselmeli oradaki düzeni ve yasalılığı keşfetmeli ve onunla uyum içinde yaşamalıdır. Bu antik çağın makrokosmos ve mikrokosmos düşüncesinde rahatça görülebilir. Makrokosmos insanı içine alan bir düzenlilik ve yasalılıktır. İnsanın kurduğu her türden düzen ve ürettiği, yarattığı her şey bu makrokosmosun taklidi olduğu sürece iyi ve güzeldir. Makrokosmosun düzeni insana aşkın, dışsal ve tanrısal bir niteliğe sahiptir. Fakat meydana gelen bilimsel gelişmelerle birlikte dünyadaki düzen ve uyumun zemini tanrısallıkta ve kutsallıkta değil fakat matematiksel olarak ifade edilebilecek bir yasalılıkta yeniden bulunmuştur. Bu dönüşüm kendisini Galileo'nu şu ifadelerinde çok açık bir şekilde gösterir:

Felsefe, sürekli gözümüzün önünde açık duran büyük kitapta, evrende yazılıdır. Ancak kişi öncelikle (onun) dilini idrak etmeyi öğrenmez ve onu oluşturan harfleri okuyamazsa, bu büyük kitaptan hiçbir şey anlaşılamaz. O matematik dilinde yazılmıştır ve harfleri üçgenler, çemberler ve diğer geometrik şekillerdir ki bunlar olmaksızın onun tek kelimesini dahi anlamak insan için imkansızdır; onlar olmasaydı karanlık bir labirentte çaresizce dolanırdık¹.

¹ Zahavi, D. (2003) Husserl'in Fenomenolojisi. (s.200). 1.Baskı. Ankara: Say Yayınları

Descartes da aynı düşünce izleğinin peşinden giderek felsefi geleneği yeniden sorgulamıştır. Descartes'a dair olan birinci bölümde şüphe ediminin Descartes tarafından nasıl kullanıldığı ve bu yolla yeni bir felsefi geleneğin temellerinin nasıl atıldığı ele alınacaktır. Etienne Gilson'ın Descartes'ın matematizmine yönelik ifadelerinden yola çıkılarak görülecektir ki Descartes şüphe edimini Montaigne'den farklı olarak negatif bilgeliğe ulaşmanın değil açık seçik ve kesin olanın bilgisine ulaşmanın yöntemi olarak kullanmıştır. Descartes bir yandan radikal şüpheyi işe koşmuş bir yandan da felsefi düşüncenin ufkuna yeniçağ bilimlerini şekillendiren matematiksel düşüncenin kesinlik ve nesnellik anlayışını koymuştur.

Descartes kendisinin açık seçik ve kesin bilgisinden dünyanın açık seçik ve kesin bilgisine doğru gitmeyi istemiş ve bunun ancak felsefenin tüm önyargılarından arındırılarak başarılabileceğini düşünmüştür. Descartes'ta açık seçik bilginin imkanının tartışıldığı bölümde duyuların bize dış dünya hakkında kesin bilgi verebileceğine yönelik kanının Descartes tarafından felsefedeki en temel önyargı olduğu görülecektir. Descartes bu önyargıyı ardında bırakmak için kendisini her konuda kandırabilecek kötü huylu bir cin olduğunu varsaymış ve bir dış dünyanın ve hatta bedeninin var olduğunu yadsıyarak ego cogito'ya ulaşmıştır. Ego cogito yani ben düşünüyorum önermesi Descartes açısından felsefe için bütün kesinliklerin elde edilebileceği en sağlam zemin olarak kendisini göstermiştir. Bu zeminden yola çıkarak Descartes ben ve dünya ilişkisini ego'yu saf zihin olarak yorumlayarak yeniden ele almıştır. Ancak Descartes'ın bu yorumu felsefenin öznesini bilimsel düşünceden miras alınan bir nesnellik ve kesinlik kaygısının aracı haline getirerek felsefenin insan için dünyayla, insanın deneyimlediği dünyayla bağlarını radikal olarak kopararak onun yerine düşünülen dünyayı yerleştirmiştir. Descartes'ın bu yorumu felsefenin kendisine özgü anlamından yoksun kalarak bilimsel düşüncenin tekeline girmesine neden olduğu söylenebilir.

Fenomenolojinin bu anlamda felsefeyi yeniden insanın kendi deneyimini anlamaya çalıştığı bir etkinlik olarak tanımanın peşine düşen bir felsefi tavır olarak kendisini gösterdiği görülecektir. İnsanın bir dünyası vardır ve bu dünya düşünülen bir dünya değil öncelikle yaşanan, deneyimlenen bir dünyadır. İçinde yaşadığı bu dünya insanın bütün etkinliklerine ve düşüncelerine ev sahipliği yapar ve deyim yerindeyse bütün insani etkinlikler ve düşünceler köklerini bu dünyada bulurlar. İnsanın dünyasız

olduğu herhangi bir ana dair ne bir hatırası ne de bir bilgisi vardır ve dünyasız olduğu herhangi bir anı da düşünemez. Bu tezde öncelikle Descartes'ın felsefesinin öznesini bedensel varoluşundan ayrı ve ondan bağımsız düşünebilen ve bu bağımsızlığın üzerine yükselerek dünyaya ve kendisine bakabilen bir şey olarak yorumlamasının bir tür gerçeklikten kopuşu içerdiği gösterilmek istenmektedir. Descartes radikal şüphe yöntemiyle içinde yaşadığımız gerçek biricik dünyayı matematiksel ve bilimsel düşüncenin dünyasıyla değiştirmiştir. Bu felsefe yapma tarzıyla birlikte nesnel düşüncenin dünya resmi dünyayı ve kendimizi anlamak için sorduğumuz her tür sorunun mutlak cevabı olarak, nesnel düşünce de bu soruların yöneltilmesi gereken asıl mecra olarak anlaşılmaya başlanmıştır.

Fenomenoloji ile birlikte öznenin deneyimlenen dünya ile bağlarının yeniden felsefenin sorusu haline geldiği ve bu bağların ifade edilmesinin ya da betimlenmesinin merkezi mesele olarak yeniden kendisini gösterdiği görülecektir. Husserl fenomenolojisi dünyanın insan bilincinden bağımsız bir nesnel gerçekliğe sahip olduğu ve felsefenin öncelikli amacının da bu nesnel gerçekliği anlamak olduğu fikrini sorgulamaya açar. Husserl fenomenolojik epokhe ile ben ve dünya ilişkisine dair tüm yargıları ve ön kabulleri kullanım dışı bırakarak Descartes'ın radikal şüphe edimiyle yapmayı amaçladığı gibi önyargısız bir perspektife yerleşmeyi amaçlar. Ancak fenomenolojik epokhe aynı zamanda Descartes'ın radikal şüphesinin de bir eleştirisini kendisinde taşır. Husserl epokhe'nin bu anlamda dış dünyanın varlığının yadsınmasına kadar götürülmeyeceğini aksine anlaşılması amaçlananın tam da bu dünya deneyimi olduğunu söyler.

Husserl'in yönelimselliğe ve yaşama dünyasına dair ifadeleri bize dünyayla kurduğumuz nesnellik öncesi ve düşünüm öncesi bir ilişki olduğunu gösterir. Husserl dış dünyayla ilişkimizin kurulduğu ilksel kaynak olarak duyusal deneyime ve algıya geri döner ve felsefenin dikkatini insan bilincine aşkın olan bir dünya düşüncesinden deneyimlenen dünyaya döndürür. Bilincin yönelimselliğine dair analizler bu bağlamda önem kazanır. Fenomenolojik indirgeme algılanan şeyi nesnel düşüncenin giydirdiği varlık belirlenimlerinden bağımsız olarak ve aynı zamanda da bir anlam ufkuyla yüklü olarak görme imkanını felsefeye geri verir ve bu yolla algı deneyimi yeniden soru haline gelir.

Merleau-Ponty'nin kartezyen özneye yönelik eleştirileri ise algılayan özne ve algılanan dünya üzerine kurulmuştur. Merleau-Ponty'e dair olan bölümlerde algılayan

öznenin dünyayla kurduğu ilişkinin kartezyen felsefenin anladığından ve tanımladığından farklı olduğu gösterilecektir. Merleau-Ponty'e göre algılayan öznenin dünyayla kurduğu ilişki geometrinin ya da fiziğin dünyayla kurduğu ilişkiden çok farklıdır. Bu farklılık Merleau-Ponty açısından ancak algılayan öznenin zihin değil ama beden olduğu fark edilebilirse anlaşılır olur.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde kişiye has beden deneyimini merkeze yerleştiren bir kartezyen özne eleştirisi ortaya koyduğu söylenebilir. Merleau-Ponty kişiye has beden deneyiminden yola çıkarak bedenli varoluşumuzun dünyayla kurduğu eşzamanlı teması görünüre çıkaracak ve bu eşzamanlılığın felsefenin öznesinin Descartes'ın ego cogito'su gibi kendi kendisine mesafesiz ve saydam olamayacağını kendisini hep bir dünya deneyiminin içinden geçerek tanıdığını gösterecektir.

Merleau-Ponty'nin kişiye has beden deneyimine yönelik analizleri beden her hangi bir nesne olarak yorumlanamayacağını aksine onun fenomenal beden ya da yaşayan beden olarak felsefenin öznesine yeniden dahil edilmesi gerektiğini ortaya koyacaktır. Merleau-Ponty'nin kişiye has beden kalıcılığına dair ifadeleri bedenin asla kendimizi dışında konumlandırmayacağımız ya da bir süreliğine yok sayamayacağımız bir şekilde bütün dünya deneyimimizde aktif ve belirleyici bir rol oynadığını gösterecektir. Bu nedenle Merleau-Ponty bedenin Descartes'ın meditasyonları sonucunda ulaştığı düşünüyorum'un nesnesi olamayacağını söyler.

Merleau-Ponty, bedenli özneye yönelik betimlemelerinde ben ve dünya ilişkisini yeniden ele alacak ve algı deneyiminin her zaman kendisi ya da dünya deneyimi üzerine düşünen öznenin önce geldiğini ve bu sayede henüz düşünülmemiş, nesnellik ve bilim öncesi bir dünyayı önümüzde açtığını gösterecektir. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty şöyle yazar: “Dünya yine bütün deneyimlerin muğlak yeridir. Hakiki nesnelere ve ani bireysel fantazmaları hep içinde barındırır, çünkü dünya, nedensellik ilişkileriyle birbirine bağlanmış bir nesnelere bütünü değil, herşeyi kucaklayan bir bireydir.”² Merleau-Ponty algılanan dünyayı içine girip yerleştiğimiz kocaman bir birey olarak tanımlayarak ona bütün perspektifleri, anlam

² Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.463) Çev: E.Sarikartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

ve deneyim çokluğunu kendinde taşımasını mümkün kılacak bir birliği geri verecek ve onunla nesnel düşünmeden önce kurduğumuz ve kesintisizce devam eden bir iletişim olduğunu gösterecektir.

2. KARTEZYEN ÖZDENİN ORTAYA KOYDUĞU DÜNYA BETİMLEMESİ

2.1. Descartes'ın Yöntemi

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözde asıl felsefenin dünyayı görmeyi yeniden öğrenmek olduğunu söyler. Descartes'ın da kendi felsefesini ortaya koymaya başladığı dönemlerde doğa bilimleri dünyanın yeni bir anlayışına doğru yönelmiş ve benimsenmiş olan eski anlayışın bir takım yanılgılar içerdiğini keşfetmişti. Bu dönem doğa bilimlerinin dünyayı farklı bir şekilde görmeyi öğrendiği bir dönemdi. Nicolas Copernicus dünya merkezli astronomiye dünyanın güneş etrafında döndüğü hipoteziyle karşı çıkıyor ve hareket eden bir dünya düşüncesi, Aristoteles'in dünyayı bütün göksel cisimlerin etrafında döndüğü biricik merkez olarak gören ve bütün dünyevi maddenin doğal olarak evrenin merkezine ulaşmayı istediğini söyleyen fiziksel prensipleriyle uyuşmuyordu.³ Buna ek olarak Galileo Galilei'nin teleskopla yaptığı gözlemlerinde keşfettiği Jupiter'in etrafında dönen uydular da evrende dünyaya benzer başka birçok gezegenin olabileceğini gösteriyordu.

Ortaçağda hakimiyet kurmuş olan Aristotelesçi ya da başka bir ifadeyle Skolastik felsefenin öğretilerinin bu şekilde yanlışlanması insanın sahip olduğunu düşündüğü bilme yetisine yönelik şiddetli bir şüpheyi de beraberinde getirmişti. Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* adlı kitabında bu şüpheciliği Montaigne üzerinden ele alır. Gilson, Montaigne'in şüphecilik aracılığıyla belirli bir bilgelik (wisdom) anlayışına eriştiğini söyler ve bu bilgeliği negatif bilgelik olarak niteler. Bu şu anlama gelir eğer belirli bir konu hakkında ortaya koyduğum yargılarımda bir kere yanlışsam bu yargılarımdan sonra ortaya koyduğum yeni yargılarımdan eskilerinden

³ Hatfield, G. (2003) Descartes and The Meditations. (s.7). Newyork: Routledge

daha iyi olduğundan asla emin olamam. Her zaman yanılma tehlikesiyle karşı karşıyayım ve bu nedenle ortaya koyduğum yargılarımın kesin olduğu fikrine kapılmaktan kaçınmalıyım. Gilson, Montaigne'in kendisine şüpheciliği rehber olarak alan bu bilgelik anlayışı hakkında şöyle yazar: "Montaigne'in gördüğü haliyle bilgelik zihnin, tek sonucu edinilmiş bir yargıda bulunmama alışkanlığı olan meşakkatli bir çalışmasıdır."⁴

Descartes şüpheyi bu negatif karakterinden kurtararak pozitif bir bilme etkinliğine ve kesinliğe ulaşmanın ilk adımı olarak felsefesine dahil eder. Şüphe her türden bilginin, karşısında sağlam bir şekilde durmayı başarması gereken bir sınama aracı haline gelir. Amaç Descartes açısından her zaman kesin ve şüphe edilemez olanın bilgisidir. Etienne Gilson Descartes'ın şüpheyi kazandırdığı bu pozitif karakterin Ortaçağ felsefesinin çöküşünden sonra dahi kurucu bir felsefi düşünmenin mümkün olduğunu gösteren bir devrim niteliğinde olduğunu söyler.⁵

Bir bilginin şüphe edilebilir karakterinin Descartes açısından temel bir problem oluşturuyor oluşunu *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde rahatlıkla görebiliriz. Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın 'Bilimler Üzerine Bir Değerlendirme' başlıklı bölümünde bir Cizvit Koleji olan La Fléche'de gördüğü eğitimden bahseder. Fakat bu bölümde anlaşılır ki Descartes eğitimini gördüğü neredeyse çoğu bilimin kendi konuları ve ortaya koyduğu bilgiler söz konusu olduğunda kesinlikten uzak ve şüpheli olduğunu gözlemlemiştir. Sözü ettiği çoğu bilimde fikir ayrılıkları, anlaşmazlıklar ve belirsizlikler vardır. Descartes bu noktada özellikle ahlak ile ilgili yazılan kitapları, ilahiyatı ve felsefeyi örnek gösterir ve felsefe hakkında şöyle yazar:

Felsefe hakkında ise bir şey söylemek istemiyorum, çünkü yüzyıllardır en büyük dehalar tarafından işlenmiş olduğunu bilmeme rağmen, hala içinde her iki yönüyle ele alınıp tartışılmış bir şeye, yani kuşku ve belirsizlik içermeyen bir şeye rastlamadığım gibi, bu konuda başkalarının yaptığından daha iyi bir keşif yapmasını bekleyecek kadar da kendi aklıma güvenmiyordum. Ayrıca çoğu zaman aynı konuda onca farklı fikrin bulunduğu ve birden fazla doğru

⁴ Gilson, E. (1937) *The Unity Of Philosophical Experience*. (s.127). Newyork: Charles Scribner's Sons. (çeviri bana aittir.)

⁵ A.g.e s.125

olamayacağı halde bu fikirlerin her birinin alim kişilerce savunulduğuna tanık olduğumdan, olasılık içeren her şeyi hemen hemen yanlış olarak değerlendiriyordum.⁶

Descartes'a göre eğer diğer bilimler de kendilerine böyle bir felsefeyi temel alıyorsa onların da bu çok seslilikten ve karmaşadan paylarını almamaları imkansızdır. Descartes'a göre bu durum bir yöntem sorununu dışavurmaktadır. Çünkü Descartes doğruyu yanlıştan ayırma yetisinin yani sağduyunun insanlara eşit olarak verildiğini düşünür. Öyleyse insanların doğru ve yanlış söz konusu olduğunda mutlak olarak anlaşabilmeleri gerekmektedir. Eğer bunu başaramıyorsa ya farklı yöntemlerle düşünüyorlardır ya da dikkatlerini farklı şeylere yöneltiyorlardır. Yani Descartes açısından insanın yanılıyor olması onun aklının doğasına ait bir eksikliği nitelemez. Yanılgının gösterdiği şey aklın yanlış kullanılıyor oluşudur.

Aslında Descartes'ın gözünden bakıldığında karmaşa bir hayli fazladır. Çok sesli bir felsefeyi kendine temel alan bilimlerle birlikte çok seslilik daha da fazlalaşmış ve sanki elimizde birbiriyle ahenkli ve uyumlu olmaktan çok uzak, gürültü çıkarmaktan daha öteye gidemeyen bir orkestra vardır. Descartes bu durumu mimari üzerinden bir örnek vererek açıklar ve farklı sanatçıların elinden çıkma, birbirleri arasında bir uyum olamayan eserlerin, tek bir sanatçının tamamladığı eserler kadar mükemmel olmadığını dikkatini çektiğini söyler ve ekler: “Bu yüzden tek bir mimarın başlayıp bitirdiği binaların farklı farklı mimarların farklı farklı zamanlarda, eski duvarlara yenilerini ekleye ekleye inşa ettikleri binalardan çok daha güzel ve intizamlı olduğunu görüyoruz.”⁷ Descartes eğitim hayatı boyunca gözlemlediği bu çok seslilik ve karmaşa içinde düşünmeye ve felsefe yapmaya devam etmektense kendi düşüncesini güvenilir ve kesinlikten uzak temellere dayanan her ne varsa bunlardan kurtararak yeni, sağlam ve hiç bir şüpheye yer bırakmayan tamamen kendisine ait temeller üzerine yeniden inşa etmeye karar verir. Burada bir kendine dönme söz konusudur. Kendi düşüncesini daha sağlam temeller üzerine yeniden inşa etmesi gerektiğini düşünen Descartes aynı eserinde kendisine kılavuzluk edebilecek bir yöntem bulunduğunu ilan ettiğinde aklında matematiksel düşüncenin gücüne duyduğu inanç

⁶ Descartes, R. (2013) Yöntem Üzerine Konuşma. (s.39) Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı 1.baskı

⁷ A.g.e s.47

vardı. Etienne Gilson, Descartes'ın bütün Cizvit kolejleri arasında büyük bir otorite olarak görülen rahip Clavius'tan matematik dersleri aldığını ve bu derslerde cebir ve geometriye yönelik daha modern anlatımlarla ve Yunanlıların'ın analitik metodlarıyla elde ettikleri başarılarla dair anlatımlarla karşılaştığını yazar.⁸ Gilson'a göre ayrıca Descartes Clavius'tan matematiksel öğretinin ruhunu da miras almıştır. Gilson'ın alıntılıdığı Clavius'un *Mathematical Works* adlı çalışmasının girişine baktığımızda onun da filozoflar arasındaki aynı çok seslilikten şikayet ettiğini görürüz. Ona göre matematiksel disiplinler her neyi tartışılırsa tartışınlar diğer bilimlerden farklı olarak bunu en sağlam gerekçelerle temellendirir ve böylece öğrencinin aklından tüm şüpheleri silebilirler. Clavius bu alıntıdan anlaşılacağı üzere diğer bilimlerin bu özellikten yoksun olduğunu düşünür. Clavius eserine yazdığı girişte şöyle söylemektedir:

Diğer filozoflar bir yana, peripatetiklerin çoğu kolu, bunu kanıtlamaya yeter. Aynı ağacın çeşitli dallarınımışçasına hepsi Aristoteles'ten doğmuşlardır, birbirleriyle, bazen de kaynakları olan Aristoteles'in kendisiyle tamamen zıt düşerler, ki Aristoteles'in kendisinin bile neyin peşinde olduğunu bilmek, ya da felsefesinin öncelikli olarak kelimelerle mi yoksa şeylerle mi alakalı olduğunu bilmek oldukça imkansızdır. Onun takipçilerinden bazılarının Yunanlıları, bazılarının Latinleri, bazılarının Arapları, bazılarının nominalistleri ya da sözüm ona realistleri takip etmesi ve hala peripatetik olmakla övünmeleri de aynı sebeptendir. Matematiksel temellendirmelerin bundan ne kadar uzak olduğunu herkesin göreceğini sanıyorum. Öklid'in olduğu kadar diğer matematikçilerin de teorileri bugün de yüzyıllar önce olduğu kadar doğru, sonuçları bakımından güvenilir ve ispatlarında tam ve sağlamdırlar.⁹

Descartes'ın tüm bilim eleştirisi de özellikle 'Bilimler Üzerine Değerlendirme' adlı bölümde ortaya konduğu haliyle bu satırlarda ortaya konan çok sesliliği, fikir ve yorum kalabalığını, bölünmüşlüğü vurgular niteliktedir. Matematiğin ise başlangıçtan beri izlediği yol çok farklıdır. O sağlam kanıtlamalarıyla ve ulaştığı apaçık sonuçlarla her tür şüpheyi etkisiz hale getirebilmektedir. Descartes da *Yöntem Üzerine Konuşma*'da matematik bilimlerine kesin ve apaçık kanıtlarla örülü olması dolayısıyla duyduğu

⁸ Gilson, E. (1937) *The Unity Of Philosophical Experience*. (s.130). Newyork: Charles Scribner's Sons

⁹ A.g.e s.130 (çeviri bana aittir.)

hayranlığı dile getirir. Descartes'ın kurucu bir felsefenin olanaklı olduğu düşüncesini yeniden ortaya atan bir filozof olduğunu söylemiştik. Descartes açısından bu kurucu felsefeye imkanını veren matematik bilimleri olacaktır. Matematik bilimleri bu kurucu felsefeyi imkanlı hale getirdiği gibi ona karşılması gereken temel koşullarını da verecektir. Matematik bilimlerindeki kesinlik ve apaçık kanıtlarla ve belirli bir düzene göre ilerleyebiliyor olma hali bütün düşünceye atfedilen ve kendilerini düşüncenin konusu her ne olursa olsun gerçekleştirmesi beklenen nitelikler haline gelecektir. Gilson'a göre matematik bilimleri söz konusu olduğunda Descartes hocası Clavius'un peşinden gider ve hatta onu aşar. Etienne Gilson, Descartes'ın, tüm felsefesini katedecek olan bu matematiksel düşünceyle olan ilişkisini matematizm olarak niteler ve bu ifadenin kartezyen felsefenin ruhunu en iyi şekilde anlatan ifade olduğunu düşündüğünü belirtir. Gilson, matematizmin temel argümanını şöyle ifade eder:

Sade ve mütevazi Cizvit şunu ileri sürüyordu: Zorunlu bilgi saf olasılıktan iyidir; Matematiksel bilgi tüm diğer bilgilerden daha iyidir. Bu orijinal değildi ama doğrudur. Genç Descartes ise daha riskli bir yol izliyordu: Hakiki bilgi zorunludur; Yalnızca matematiksel bilgi zorunludur bu nedenle tüm bilgi matematiksel olmalıdır.¹⁰

Descartes'ın matematiksel bilgiye duyduğu bu güven onun hayatı boyunca yalnızca matematik ve geometriyle ilgilenmesiyle sonuçlanmamıştır. Aksine Descartes'ın matematiksel bilimlere duyduğu ilgi tüm bilimlerin yöntemi olabilecek bir yöntem arayışına evrilmiştir. Bu noktadan sonra Descartes'ın düşüncesini motive eden temel soru bütün bilimleri bir araya getirebilecek ve bütün bilimlerdeki problemleri çözebilecek yetkinlikteki bir yöntem nasıl mümkün olabilir sorusudur. Fakat Gilson'a göre Descartes bu noktada bazı sorunlarla karşılaşmıştır. Descartes'ın açık seçik bilgi arayışı söz konusu olduğunda kendisine matematiği model aldığını akılda tutarak bu sorunu şöyle ortaya koyabiliriz: Matematik genel olarak nicelikle uğraşan bir bilimdir. Fakat Descartes eğer tüm bilimler için kullanılacak bir yöntem ortaya koymak niyetindeyse nicelikle ilgili olmayan metafizik ya da etik gibi alanlar söz konusu olduğunda kendine matematiği model almış biri yöntem nasıl iş görebilir ? Bu noktada Gilson, Descartes'ın yöntem sorunu üzerine yeniden yoğunlaştığını ve matematiği kendine model olarak almayı hedefleyen yönteminin nesnesinden niceliği dışladığında

¹⁰ A.g.e s.140. (Çeviri bana aittir.)

da işleyebilecek bir hale getirmeye çalıştığını söyler. Bu gerçekleştiğinde ise geriye sadece ölçü ve düzen kalır.

O halde Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ortaya koyduğu yönteme üç hamlenin götürdüğü söylenebilir. İlk Descartes düşünceyi kesinlikten yoksun bırakan şüpheciliği kendisi için kesinliğin ve apaçıklığın elde edilmesi için bir araç haline getirmiştir. Bu noktada Descartes kendisine dönmüş ve araştırmasında yol gösterici olarak matematik bilimlerini almış ve Gilson'ın nitelediği haliyle matematizmi felsefesinin temel tavrı haline getirmiş ve insanın bilme edimini, düşüncenin tüm olası nesnelere içine alacak bir düzene ulaştıracak bir yöntem ortaya koymuştur. Tüm bu süreç Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ortaya koyduğu dört ilkede kendisini gösterir:

İlk kural, doğru olduğunu açık bir şekilde bilmediğim hiç bir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani bir yargıya varırken çok dikkatli davranıp acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak ve en ufak bir kuşku duymayacağım şekilde açık seçik kavradığım bir sonuca ulaşmak.

İkincisi, irdeleyeceğim problemleri rahatça çözmeme olanak tanıyacak kadar çok bölümlere ayırmak.

Üçüncüsü, doğruyu araştırmak üzere sarf edeceğim bütün düşüncelerimi daima belli bir düzende iletirmek, yani en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayıp yavaş yavaş, adım adım daha zor ve daha karmaşık olanların bilgisine yükseltmek; hatta doğası bakımından birbirinin önünden ya da ardından gelmeyen şeyleri bile düşüncemizde belli bir düzene oturtmak.

Sonuncusu, hem genel bilgiler elde etmeye çalışırken hem de bölüm bölüm ayırdığım zorlukların üzerinden geçerken, herşeyi kusursuz bir şekilde tek tek sınırlamak ve hiç bir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her şeyi etraflıca gözden geçirmek.¹¹

Descartes'ın ortaya koyduğu ilk kurala bakacak olursak *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*'ın ele aldığı sorular hakkında nasıl bir tavır takınacağını da görebiliriz. Öncelikle mesele açık seçik ve kesin olarak neyi bilebileceğim sorusu olacaktır ve Descartes buna ancak tüm önyargılarından kurtulabilmiş bir düşüncenin ulaşabileceğini düşünmüştür. Ancak Descartes'ın matematizmi matematiksel

¹¹ Descartes, R. *Yöntem Üzerine Konuşma*. (s.65). Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı

düşünceye dair bir hayranlığı dışı vurmaktadır. Descartes her ne kadar ortaya koyduğu bu yönteme tamamen kendisine ait temeller üzerine kurmayı istemiş ve bunu başardığını düşünmüş de olsa Descartes'ın kendisiyle arasına döneminin kültürel ve bilimsel gelişmelerininin girmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Descartes matematiksel doğa bilimlerinin kendisini göstermeye başladığı bir dönemde nasıl felsefe yapılması gerektiği üzerine düşünüyordu. Bu dönemde Galileo'nun doğayı matematiksel ve geometrik bir tarzda yorumlayışı Yeniçağ bilimleri için bir dönüm noktası olmuştu. Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar* adlı eserinde Gilson'ın da araştırmalarına atıfta bulunarak Descartes'ın felsefesinin matematiksel doğa bilimlerine duyduğu hayranlıktan kaynaklanan bir önyargıyı örtük olarak taşıdığını söyler. Descartes felsefesini yeni temeller üzerine kurmayı hedeflerken döneminin matematiksel düşüncesinin açık seçiklik ve kesinlik anlayışını verili olarak bulmuş ve sorgulamadan kabul etmiştir. Bu anlamda Descartes'ın döneminin bilimlerinin dünyayı görme biçimini örtük bir şekilde ödünç aldığını söylemek yanlış olmaz.

2.2. Descartes'ta Açık Seçik Bilginin İmkani

Descartes'ta açık seçik bilginin imkanı kendisini Husserl bölümünde daha ayrıntılarıyla ele alacağımız bir karışıklık içinde kendisini gösterir. Husserl *Viyana Dersleri*'nde insanın nasıl filozof haline geldiğine dair düşüncelerini ortaya koyar. Husserl'e göre insan, içinde yaşadığı dünya ve kendisi hakkındaki düşüncelerinde bir tutum değişikliğinin gerçekleşmesi sonucunda filozof olabilmıştır. Bu dönüşümden önce insanın dünya ve kendisi hakkındaki düşüncümleri pratik ve dinsel bir perspektife yerleşmiştir. Bu perspektife göre insan kendisini, diğer canlıları ve hatta tanrıları bile aynı bütünü'n bir parçası olarak anlıyordu. Bu pratik ve dinsel tutumda insanın kendisi ve dünya hakkında yaptığı açıklamalar insanın pratik yaşamının ortaya koyduğu sorunlar ve pratik yaşamdan elde edilen gözlem ve tecrübeler tarafından şekilleniyordu. Ancak belirli bir anda insan kendisini gündelik hayatın bu pratik ve dinsel akışından soyutlayarak tüm dünyaya salt teorik bir perspektiften bakmaya başladı. Husserl, *Viyana Derslerinde* bu pratik ve dinsel tutumlarla saf kuramsal tutum arasında keskin bir fark olduğunu söyler. Kuramsal tutum Husserl'in ifadeleriyle

şimdiye kadarki bütün anlamlarında pratik olmayan bir şaşma tutumudur.¹² Felsefe bu şaşma tutumuyla birlikte doğmuştur. Dünya karşısında şaşkınlığa uğrayan insan onu gözlemlemek ve anlamak için tüm pratik ve dinsel kaygılarından ve eğilimlerinden yüz çevirir ve dünyanın çıkar gözetmeyen seyircisine dönüşür. İnsan bu dönüşümünün bir sonucu olarak ortaya dünyanın saf kuram halinde bir açıklamasını koymayı amaçlar. Husserl'in ifadeleriyle bu dönüşüme uğramış ve kendisini dünyanın çıkar gözetmeyen seyircisi olmaya adanmış insan yaşamı yalnızca bu tutum için olanaklı olan güdülere, düşüncenin yeni amaçlarına, yöntemlerine duyarlılık kazanır.¹³ İnsan böylece filozof olur. Husserl filozofun takındığı bu tavrın eleştirel düşünceyi de doğurduğunu ve filozofun aslında felsefenin içinde doğduğu ulusa ait geleneği eleştiriye tabi tuttuğunu ve bu eleştirel bakış sayesinde de kendi evrenselliğini ve nesnelliğini tesis ettiğini söyler. Artık insan içinde yaşadığı dünyayı anlamak ve açıklamak söz konusu olduğunda kendisine gelenekler tarafından sunulmuş olan doğruluk ölçütlerini bir yana bırakarak saf kuramsal tavrın perspektifine yerleşmiş ve dünyaya karşı yeni bir tutum içine girmiştir.

Ancak bu felsefi tavır kendisiyle dinsel ve pratik düşüncenin gelenekleri arasına bir mesafe koymasıyla ve kendisini bunlardan tamamen koparmaya çalışmasıyla paralellik içinde aynı kopuşu kendi duyusal deneyimiyle ve duyusal alanla da gerçekleştirmesi gerektiğine ikna olmuş gibi görünür. Bu saf teorik tutum Galileo'nun matematiği Yeniçağ bilimlerine yeni bir yöntem ve teknik olarak dahil etmesiyle en üst seviyesine çıkmıştır. Bu kopuşun matematiksel düşüncenin gelişimiyle daha da derinleştiğini ve felsefe söz konusu olduğunda kendine bu matematiksel düşünceyi miras almış olan Descartes'ın felsefesinde zirveye ulaştığını söyleyebiliriz. Husserl matematiksel ve geometrik düşüncenin Eski Yunan felsefesinde de etkili olduğunu fakat bu etkinin Yeniçağ bilimlerindeki yükselişinin felsefede de yeni bir dönem başlattığını söyler. Husserl *Bunalım*'da şöyle yazar: "Platonculuk için gerçeğin idealle az çok yetkin bir ilişkisi vardı. Bu, Eskiçağ geometrisini ilkel bir biçimde gerçekliğe

¹² Husserl, E. (1935) *Bunalım*. (s.38) Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınevi. Levent Özşar Husserl'in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* başlıklı eserinden bazı bölümleri *Bunalım* başlığı adı altında çevirmiştir. Bu metin içinde ya da herhangi bir yerde Türkçe çeviriye ulaşılamadığı durumlarda alıntılar *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* metni kullanılarak belirtilecektir.

¹³ A.g.e (s.38)

uygulama olanağı veriyordu. Galileo'nun doğayı matematikselleştirmesiyle, yeni matematiğin kılavuzluğunda doğanın kendisi idealleştirildi; doğanın kendisi - Yeniçağ'daki söyleyişle- matematiksel bir çok katlı oldu.¹⁴»

Böylece bütün dünya matematiğin doğruluk, kesinlik ve tutarlılık çerçevesi içinde yeniden ifade edilebilir ve bilinebilir oldu. Biraz sonra aktaracağımız Descartes'ın algı ve görü hakkındaki ve bir sonraki bölümde ortaya koymaya çalışacağımız ruh ve beden ayrımı üzerine düşünceleri Descartes'ın açık seçik ve kesin bilginin imkanını ararken ve felsefeyi ve bilimlere sağlam, kesin bir temel üzerine yeniden kurmayı amaçlarken sanki temel amacının doğmakta olan bu yeni doğabiliminin ya da fiziğin dünya yorumunun metafiziksel temellerini atmayı ve ego cogito'yu da bu bilme tarzının açık seçik ve kesin olarak bilinebilecek ilk ilkesi olarak belirlemek olduğunu düşündürmektedir.

Descartes Meditasyonlarına o vakte kadar apaçık ve kesin olarak bildiği herşeyin bir takım yanlış kanılardan kaynaklandığına yönelik bir farkındalığı ifade ederek başlar. Descartes, bilimlerde ve felsefede yeni temeller, yeni açık seçiklikler ve kesinlikler bulmak için bu kanıların kendisinde yarattığı önyargılardan kurtulmayı amaçlar. Descartes şimdiye kadar kendisine en doğru ve güvenilir bilgiyi verenin duyular olduğunu düşündüğünü belirtir ve bilginin duyu temelli olup olamayacağını tartışmaya açar. Duyularımız bizi örneğin uzaktaki şeyler hakkında yanıltabilir. Descartes bizi bir kere bile yanıltmış olan şeylerden şüphe etmeye hakkımız olduğunu düşünür.

Descartes duyuların yanıltıcılığından ruh ve beden ayrımına açılan bir yolu izler. Descartes'a göre insan ruhla beden bir karışımından oluşur. Fakat söz konusu kendimin ve dış dünyanın açık seçik ve kesin bilgisi olduğunda ruh ve beden karışımı olan kendime güvenemem. Böyle konularda hakikati öğrenmek, ruh-beden bileşimine değil sadece ruha düşer Descartes' a göre.¹⁵ Bu mesele bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacak. Şimdilik yalnızca Descartes'a göre duyularımın ruh ve beden bir karışımı olan bana neyin benim için yararlı neyin zararlı olduğunu açık seçiklikle gösterebileceğini fakat dışındaki cisimlerin özünü ve doğasını açık

¹⁴ A.g.e s.115

¹⁵ Descartes, R. İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar. (s.77) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

seçiklikle bilmemi sağlayacak olanın asla duyular olmadığını düşündüğünü belirtmekle yetinebiliriz.

Descartes *Meditasyonlar* boyunca neyi açık seçiklikle bilebileceğimi ve bunu nasıl bilebileceğimi araştırır ve bunu balmumu örneği üzerinden tartışır ve şöyle yazar:

Kovandan yeni alınmış, içimdeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz birşeyler saklıyor; rengi, biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor; sert, soğuk, yoğurulup biçimlendirilebiliyor, vurulunca bir ses de veriyor. Kısaca, bir cismi açık seçik tanıtabilecek herşey bunda da var.¹⁶

Fakat daha sonra Descartes aynı balmumunun ateşe yaklaştırıldığı bir durumdan bahsetmeye başlar. Ateşin karşısında aynı balmumu az önce belirttiğimiz, duyularımızla algıladığımız bütün özellikleri kaybeder, değişir. Fakat biz bu balmumunun yine aynı balmumu olduğunu şüphe etmeksizin biliriz. Descartes o halde bu balmumu hakkında açık seçik olarak bilinenin ne olduğunu sorar. Tat alma, dokunma, görme ve işitme duyularının alanına giren her şey tek tek değiştiğine göre Descartes açık seçik olarak bilinenin bunlar olamayacağını söyler. O halde bunlar açık seçik balmumuna ait olan şeyler değildir. Bunları çıkarttığımızda ise Descartes geriye kalanın şu olduğunu yazar: “Elbette yayımlı, esnek, değişken bir nesneden başka hiç bir şey kalmıyor.”¹⁷ Descartes daha sonra hem esnek ve değişken olmanın hem de yayımlı olmanın ne anlama geldiğini sorar. Balmumunun alabileceği şekillerin tamamını imgelemimizle kapsayabilmemiz imkansızdır. Aynı şey yayılım için de geçerlidir. Balmumunu ateşin önünde tuttuğumuz sürece yayılımı genişlemeye devam edecektir ve imgelemimiz yine yayılımda gerçekleşen bu değişimi baştan sona kapsamaktan acizdir. Yani balmumunun hem şekline hem de yayılımına dair imgelemim aracılığıyla sahip olduğum bilgilerin hiç biri kesin ve tam değildir. O halde Descartes şu sonuca varır: “Balmumunun ne olduğunu imgelemim ile kavrayamam bile; onu anlayabilecek olan sadece anlayımdır.”¹⁸ Descartes tüm bu açıklamalardan sonra ilk balmumuyla ateşin önünde tuttuğum balmumunun aynı balmumu olduğunu

¹⁶ A.g.e s.27

¹⁷ A.g.e s.28

¹⁸ A.g.e s.28

söyleyebiliyor oluşumuzdan algı hakkındaki bazı yanlış anlaşılmaların düzeltilmesi gerektiği sonucuna varır ve şöyle yazar:

Daha önce öyle görünmesine karşın benim algım ne bir görme, ne bir dokunma ne de bir imgelemdir. Hiç biz zaman da olmamıştır; o sadece zihnin bir görüsüdür; dikkatimin onda bulunan ve onu oluşturan şeylere az veya çok yönelişine göre, önce olduğu gibi kusurlu ve bulanık veya şimdi olduğu gibi açık ve seçik olabilir.¹⁹

Böylece Descartes algıyı duyumlardan kopararak yani bir anlamda onu bizi karanlıkta bırakan kusurlarından arındırarak ve zihnin bir görüsü olarak tanımlayarak açık seçik olanlarla karşılaşmanın yolu haline getirmiştir. Bizi açık seçik olduğunu söyleyebileceğimiz herşeyle zihnin görüsü olan bu algı karşı karşıya bırakır. Balmumu örneği bunu net bir şekilde gösterir. Balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda onda gerçekleşen tüm değişimlere rağmen gördüğümüzün yine aynı balmumu olduğunu hiç bir şüpheye düşmeden söyleyebilmemiz ve bunun bizim için açık seçik olarak bilinebilir oluşu duyuusal olan herşeyden ayrı bir işlev gören ve zihnin bir görüsü olan algı sayesinde. Balmumunda açık ve seçik olarak bildiğimiz şeyleri nasıl bildiğimize dair yaptığımız açıklamalar yanlıştır sadece. Balmumunda bilinebilir olan herşey önümüzde yalnızca zihnin görüsü aracılığıyla açılır duyularımız aracılığıyla değil ve asıl gerçek olan işte bu zihnin görüsüyle vardığım balmumdur. Merleau-Ponty *Algılanan Dünya*'da balmumunda gerçek olarak anlaşılan şey hakkında şöyle yazar:

Geçirdiği durum değişikliklerine karşın kendisi aynı kalan şey, niteliksiz bir madde parçası, son çözümlemede bir uzam kaplama, değişik biçimlere bürünme yeteneği. Ama işgal ettiği bu uzamın ya da büründüğü bu biçimin belirli hiç bir yanı yok. Balmumunun gerçek ve değişmez nüvesi bu öyleyse.²⁰

Algının bu yorumuyla birlikte felsefe Descartes tarafından gerçekleştirilen ve daha sonra da fenomenolojinin temel eleştirilerinin yöneleceği bir yer değiştirmeye sahne olmuştur. Husserl bu yer değiştirmeyi *Bunalım*'de şöyle ifade eder:

¹⁹ Descartes, R. İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar. (s.28) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

²⁰ Merleau-Ponty, M. Algılanan Dünya. (s.12-13) Çev.Ömer Aygün. İstanbul: Metis. (2014)

Ancak artık Galileo'da bile ortaya çıkan, çok çok önem taşıyan bir şeye dikkat çekmeliyiz: Biricik gerçek dünyanın, algı aracılığı ile edimsel olarak verilen, her zaman deneyimlenen, deneyimlenebilen dünyanın -günlük yaşam dünyamızın- yerine gizlice ideal nesnelere matematiksel olarak temellendirilmiş dünyası koyuldu. Bu yerine koyma, hızla Galileo'nun ardıllarına, art arda gelen yüzyıllardaki fizikçilere aktarıldı.²¹

Bu yer değiştirmenin izlerini Descartes'ın bütün *Meditasyonlar*'ı boyunca takip etmek mümkündür. Bunu özellikle Descartes'ın ilki üçüncü meditasyonunda ikincisi ise beşinci meditasyonunda yer alan şu ifadeleriyle birlikte daha net olarak takip edebiliriz. İlkinde Descartes şöyle yazar: “Şimdiden, genel bir kural olarak koyabilirim ki, çok açık ve seçik olarak kavrayabildiğim herşey doğrudur.²²” İkincisi ise şöyledir: “Doğruluk varlıkla özdeş olduğundan, doğru olan herşey var olan birşeydir.²³ Eğer zihnin bir görüşü olarak yorumlanan algı beni dış dünyanın açık seçik olarak kavranmasına götürüyorsa ve açık seçik olarak kavradığım herşeyin doğruluk değeri varsa ve böylece varolan bir şey olarak anlaşılmalıysa asıl varolanlar benim duyularıyla açıldığım, bana duyularım aracılığıyla verilen gerçek dünya olamaz. Onun altında ya da arkasında yalnızca zihnimin görüşüye açılabilceğim bir varlık alanı daha olsa gerektir. Descartes çağının bilimsel gelişmelerini de arkasına alarak duyuların yanıltıcılığını böylece ortaya koymuş ve duyuların yanıltıcı doğasının ardında şeylerin gerçek doğasıyla karşılaşabileceğimizi düşünmüş ve bu doğayı asıl varolan olarak belirlemiştir. Merleau-Ponty *Algılanan Dünya*'da bu mesele hakkında şöyle yazar: “Gerçek dünya bu ışıklar ve bu renkler değil, gözlerimin sunduğu bu ete tene bürülü görüntü değil; gerçek dünya bilimin bize bu duyu yanılsamalarının ardında olduğunu söylediği dalgalar ve parçacıklar.²⁴”

Descartes duyuların yanıltıcılığına yönelik tespitinden zihnin görüşü olarak algı yorumuna ulaşmıştır. Descartes söz konusu görüşü aracılığıyla bilim ve felsefe için elde edilebilecek en sağlam ve şüphe götürmez zemini bulmayı amaçlar. Descartes algıyı zihnin bir görüşü olarak yorumlayarak ve ondan duyulara dair olanları

²¹ Husserl, E. (1935) *Bunalım*. (s.160) Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınevi

²² Descartes, R. *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (s.32) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

²³ Descartes, R. *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (s.60) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

²⁴ Merleau-Ponty, M. *Algılanan Dünya*. (s.12) Çev.Ömer Aygün. İstanbul: Metis. (2014)

dışlayarak bu ilk bilgiyi açığa çıkarır ve bunula beraber de felsefesinin temel ayrımı olan ruh ve beden ayrımına varır. Merleau-Ponty'nin kartezyen özne eleştirisi köklerini bedende bulan duyulardan soyutlanmış algı yorumuna ve bununla bağlantılı olarak ruh ve beden ayrımına yönelecektir. Merleau-Ponty'den önce ise ikinci bölümde görüleceği gibi Husserl *Ideen I*'de dış dünyayla ilksel ilişkimizin kurulduğu temel deneyim olarak duyuşal deneyimi ve algıyı gösterecektir.

2.3.Descartes'ta Ruh ve Beden Ayrımı

Descartes, felsefesinde kendisine dair açık seçik bilgiden kendisi dışındaki şeylerin yani dış dünyanın ve şeylerin açık seçik bilgisine ilerlemeyi hedeflemiştir. Açık seçik olarak kavrayabildiğim herşeyin doğru ve doğru olan herşeyin de varolan bir şey olduğunu düşünen Descartes aslında böylece gerçekten varolan şeylerin neler olduğu araştırmasını yürütmektedir. Bu araştırmayı yürütürken ayağımıza köstek olan en önemli meselenin duyuşal deneyimimiz olduğunu Descartes balmumu örneği üzerinden göstermiş ve açık seçik bilginin kaynağını zihnin bir görüşü olan algı olarak belirlemiştir. Descartes *Meditasyonlar*'ında bu görünün kaynağı olarak kendisini göstermiş ve bu noktadan itibaren meditasyonların temel meselesi Descartes'ın bu kendim diyebildiği şeye daha yakından bakmak onun özünü açığa çıkartmak olmuştur.

İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar'dan önce *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes'ın felsefesinin benzeri bir yere vardığını görürüz. Duyularının kendisini zaman zaman yanılttığını fark eden Descartes doğruları yanlışlardan ayırt etmeye çalışırken fark ettiklerinden bahseder ve şöyle yazar:

Ben böyle yanlış diye ne var ne yok reddederken, o sırada bizzat kendimin varolduğumdan asla şüphe edemem. Dahası bana göre şu önerme, yani düşünüyorum, öyleyse varım ya da mevcudum (Ego cogito, ego sum, size existo) önermesinin doğruluğu o kadar kesin ve o kadar açıktı ki, şüphecilerin şüphe uyandırmak için uydurabildikleri en tuhaf varsayım bile bunu yerinden oynatamazdı. Bu yüzden ben de bu hakikati hiç tereddütsüz aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğime inandım.²⁵

²⁵ Descartes, R. *Yöntem Üzerine Konuşma*. (s.97). Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı

Descartes bu önermeye ulaştıktan sonra kim olduğuna daha yakından bakar ve bir bedene sahip olmadığını, içinde bulunduğu bir dünya ya da yer olmadığını hayal edebildiği halde yine de tüm bunları düşündüğü sürece kendisinin var olmadığını hiç bir şekilde düşünemediğini söyler. Descartes'a göre sürekli yanlış şeyler düşünebiliyor olsa bile herhangi bir şey düşünebilmesi onun var olduğunu kanıtlıyordu. Yani Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da düşünebildiği müddetçe var olabileceği sonucuna varır ve bunun açık seçik olarak bilinebilecek bir hakikat olduğunu söyler ve şöyle yazar:

Halbuki bir anlık da olsa düşünmekten vazgeçmiş olsaydım, o sırada bedenim, dünya ve şimdiye kadar gerçek olduğunu hayal ettiğim her şey yine var olduğu halde, o süre zarfında beni var olmak zorunda olduğuma inandıracak hiç bir nedenim olmayacaktı. İşte buradan anladım ki, ben doğası ya da özü yalnızca düşünmekten ibaret olan ve var olmak için ne bir mekana ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bir bedene bağlı olan bir şeyim yani bir tözüm.²⁶

Descartes buna benzer bir tartışmayı *Meditasyonlar*'da da sürdürür. Fakat bu sefer Descartes açık seçik olan ilk bilgiye ulaşmak için radikal bir şüphenin işletileceği bir düşünce deneyine başvurur. İnsanın yanılmaya elverişli bir doğası olduğu Descartes açısından tartışma götürmez bir gerçektir. Bu nedenle Descartes her şeyden şüphe etmesini gerektirecek aldatıcı, hilekar ve kötü huylu bir cin varsayımını devreye sokar. Kötü huylu cin beni açık seçik olarak bildiğimi düşündüğüm her şey konusunda kandırıyor olabilir. O halde soru şu hali alır: Bu kötü huylu cine rağmen neyi açık seçik ve kesin olarak bilebilirim ? Descartes kötü huylu cinin aldatmacalarından korunmak için şimdiye kadar bildiğini düşündüğü her şeyi yanlışlar arasına koyar ve şöyle yazar: “Hiç birşeyin asla yalanla dolu belleğimin bana gösterdiği şey olmadığına kendimi inandırıyor, hiç bir duyu yetimin olmadığını varsayıyor, cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum.”²⁷” Descartes bu koşullarda neyi doğru sayabileceğini sorar ve meditasyonunu ilerletmeye devam eder. Madem duyu yetilerim ve bedenim yok o halde kendimin de mi olmadığını varsayacağım? Kendimi ruhun ve bedeninin, yerin ve göğün, dünyadaki hiç bir şeyin olmadığına inandırmıştım. O halde bu benim de mi var olmadığım anlamına

²⁶ A.g.e s.97

²⁷ Descartes, R. İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar. (s.21) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

gelir ? Descartes'ın düşünce akışına göre eğer tüm bunların olmadığına inanıyorsam, kendimi buna inandırmışsam ya da sadece herhangi birşey düşünmüşsem varmışım demektir.²⁸ Kötü huylu, hilekar cinin beni aldatmaya çalıştığı ve hatta başarılı olduğu durumlarda bile şundan asla şüphe edemem ki eğer o beni aldatıyorsa var olduğuma kuşku yoktur. Kötü huylu cin beni istediği kadar aldatsın birşey düşündüğüm sürece var olmadığım sonucuna ulaşamayacaktır. Descartes bu düşünce akışını şu ifadelerle sonlandırır: “Benim, varım önermesini her dile getirişimde veya tasarlayışimde, bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez varsaymak gerekiyor.”²⁹ Descartes kendisine açık seçik olarak görünen bu ben'i hilekar cine karşı durabilecek ve dolayısıyla her türden şüpheye bağımsız bir ilk bilgi olarak ortaya koyar. Descartes'ın meditasyonlarının ikinci aşamasında yaptığı şey ise bu ben'e hangi niteliklerin ait olduğunu göstermektir. Descartes bunun için ilk olarak bu konuda sahip olduğu eski düşünceleri yeniden ele alır. Bu düşüncelerin etkisi altındayken Descartes karmaşık bir makine olarak nitelediği bir bedene ve bir de beslenme, hissetme ve düşünme gibi etkinliklerin faili olan bir ruha sahip olduğuna inandığını söyler ve şöyle yazar:

Beden diyince, herhangi bir şekilde sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve bir uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen; dokunma, görme, işitme, tatma veya koklama duyularıyla duyulabilen ve bir kaç türlü devinebilen herşeyi kastediyorum; aslında bu hareketlerin kendiliğinden değil, bedene dokunan ve itki veren yabancı birşeyin yardımıyla meydana geldiğini düşünüyordum, zira kendi kendine hareket edebilme -ve bunun gibi hissetme ve düşünme- güçlerine sahip olmanın, bedenin doğasına ait olduğunu asla düşünmüyordum; tersine, daha çok bu tür yetilerin bazı cisimlerde bulunduğunu görünce şaşır kalıyordum.³⁰

Descartes aldatıcı bir cinle karşı karşıya olduğunu varsayıyorken de kendisi hakkındaki eski düşüncelerini olduğu gibi kabul edecek değildir. Dolayısıyla Descartes hem ruh hakkında hem de beden hakkında bildiğini düşündüğü şeylerden hangilerinin meditasyonlarının tam şu anında yani kendisini var olarak, açık ve seçik olarak ortaya koyabildiği anında kendisine ait öz nitelikler barındırabileceğini

²⁸ Descartes, R. İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar. (s.22) Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

²⁹ A.g.e. s.22

³⁰ A.g.e. s.23

araştırmaya koyulur. Bedene dair sayıp döktüğü niteliklerden hiç biri varolduğunu açık ve seçik olarak bildiği bu ben’de içeriliyor olamaz. Çünkü beden yer kaplayan ve duyu organlarımızla algılayabildiğimiz bir şey olarak tanımlanmıştı. Fakat Descartes meditasyonunun bu anında duyu yetileri olduğunu yadsımış ve cisme dair bütün nitelikleri zihninin bir uydurması olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla varolduğu açık seçik olarak bilinen bu ben’de bedene dair öz niteliklerden hiç biri olamaz. Descartes ruha dair söylediklerini de gözden geçirir ve ona ait olan beslenme, hissetme gibi öz niteliklerin de ben’e ait olamayacağı açığa çıkar. Çünkü bedenim ve duyu yetilerim yoksa ne beslenebilir ne de hissedebilirim. Öyleyse geriye tek bir öz nitelik kalır o da düşündür. Böylece Descartes neyim ben sorusunun cevabına varır: “Düşünen birşey. Düşünen birşey nedir peki ? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden birşey.³¹” İlk bakışta burada bir çelişki var gibi gözükmektedir. Descartes ruhun öz niteliklerinden biri olarak saydığı hissetmeyi varolduğunu açık seçik olarak bildiği bu benin niteliklerinden biri olarak sayamayacağımızı çünkü insanın bedensiz hissedemeyeceğini söylemişti. Burada Descartes’ın hissetmeyi kendisine ait özelliklerden biri olarak görmesinin sebebi onun ruh ve beden arasında bir bağlantı olduğunu düşünmesiyle açıklanabilir. Aslında şöyle demek daha doğru olur, Descartes kendisinin düşünen birşey olarak yine Descartes’ın ifadeleriyle bir zihin, bir anlık veya us olarak açık seçik bilgisine ulaştıktan sonra bu düşünen şey olarak ben’in bedenle olan ilişkisini yeniden yorumlamak gerekliliği doğmuştur. Çünkü Descartes ilk meditasyondan itibaren duyular ne kadar aldatıcı olurlarsa olsunlar bedeninin kendisine ait olduğundan şüpheye düşmemenin ancak delilerin yapabileceği bir şey olduğunu söyler. Yine altıncı meditasyonda da belli bir hakla kendisinin olduğunu ve kendisine tüm diğer bedenlerden daha sıkı bir şekilde ait olduğunu hissettiği bir bedeninin olduğunu ifade eder. Dolayısıyla düşünen bir şey olarak benim bir bedenle bağlantımın olduğu da Descartes açısından kesin olarak söylenebilecek birşeydir. Yine de Descartes düşünen bir şey olarak kendisinin açık seçik bilgisine bedeninin ve duyu yetilerini yok sayarak varmıştı. Bu Descartes için şu anlama gelir ki düşünen bir şey olarak varlığım bedenime bağımlı olmadığı gibi kendimin açık seçik bilgisi de duyu yetilerimin etkinliğine ve dolayısıyla onların varlığına bağımlı değildir. Düşünen bir

³¹ A.g.e. s.25

şey olarak ben bedenden tamamen ayrı ve farklı birşeyimdir. Descartes altıncı meditasyonda bunu şöyle ifade eder:

Varoluşumu kesinlikle bilişimden, aynı zamanda da düşünen bir şey oluşumdan başka hiç birşeyin doğama ya da özüme zorunlu olarak ait olduğunu göremeyişimden, haklı olarak şu sonuca varmışımdır ki, özüm sadece düşünen bir şey veya tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir töz oluşumdan ibarettir.³²

Descartes kendisini düşünen bir töz olarak belirledikten sonra kendisine yönelik bu açık seçik bilgiden kendisi dışındaki şeylerin açık seçik bilgisine geçmeyi dener. Şimdiye kadar duyularıyla algıladığım birçok şeyi açık seçik ve kesin olarak kabul etmiş fakat daha sonra meditasyonlarımın başlangıcında hiçte böyle bir açık seçiklik ve kesinlik taşımadıklarını farketmişim. Fakat bu noktaya geri dönüp yeniden düşündüğünde Descartes duyularım aracılığıyla algıladığım şeylerde açık seçik ve kesin olarak kavradığının şeylerin zihnime yansıyan fikir ve idelerinden başka hiç bir şey olmadığını söyler.³³ Descartes bu ide veya fikirlerin kendisinde bulunduğunu *Meditasyonları*'nın bu aşamasında da yadsımaz fakat kendisi dışındaki şeylerin açık seçik ve kesin bilgisine gitmek söz konusu olduğunda asıl problem bunlar hakkında verdiğimiz yargılardır. Descartes yargılar alanındaki yanlışlara dikkat çekerek devam eder ve şöyle yazar:

Şimdi, bu alanda rastlanabilecek en belli başlı ve sıradan yanlış, kafamda bulunan idelerin dışımda bulunan bazı şeylere benzer ve uygun olduklarına dair yargımdır; zira besbellidir ki, ideleri dışımdaki şeylerle ilişkilendirmeksizin sadece düşüncemin bazı kipleri olarak ele alsaydım, bana pek yanlışla vesilesi vermezlerdi.³⁴

Descartes ideler meselesini ele alırken bazı idelerin kendisiyle birlikte doğmuş olduklarını bazılarının yabancı olup dışardan geldiklerini bazılarının ise tamamen kendisi tarafından uydurulmuş gibi görüldüğünü söyler. Bazı idelerin kaynağının bize yabancı olduğunu ve dışardan geldiklerini düşünmemizin sebebi Descartes'a göre bu idelerin bizim istemimize bağımlı olmamalarıdır.

³² A.g.e s.41

³³ A.g.e s.32

³⁴ A.g.e s.34

Descartes bu ideleri duyusallıkla bağlantılı olarak anlar. Bende, kendilerine göre bir işleyişleri olan imgelem yetisi ya da duyma yetisi gibi farklı yetiler de vardır. Fakat ben kendimi bunlar olmadan açık ve seçik olarak kavrayabildiğim halde düşünen bir töz olmadan onların herhangi bir tasarımına sahip olamam Descartes'a göre. Bu yetiler her zaman cisimli ve yayılımlı şeylere dair olduklarından onların kaynaklandıkları töz de bedensel ve yayılımlı bir töz olmalıdır. Descartes bu cisimli tözün varolduğundan da kesinlikle emin olabileceğimizi söyler. Ben her ne kadar duyulur şeylerin kavramlarını alma ve tanıma gibi edilgen bir yetiye sahip olsam da tanıdığım bu ideleri oluşturabilecek başka bir etkin yeti olmasaydı, sahip olduğum bu edilgen yetinin hiç bir anlamı olmayacaktı Descartes'a göre. Burada cisimli tözün düşünen tözden ayrı olduğunu düşündüren önemli saptamalardan bir tanesi duyu yetimiz aracılığıyla idesine sahip olduğumuz bu şeylerin bizim kontrolümüz dışında ve hatta bazen istemediğimiz ya da hoşlanmadığımız haller içinde bize veriliyor oluşudur. Descartes buun altıncı meditasyonda şöyle anlatır:

Şimdi bu etkin yeti bende sadece düşünen bir şey oluşum açısından bulunamaz, çünkü düşüncemi öncül olarak varsaymıyor; kaldı ki o ideler çoğu kez benim hiç katkım olmaksızın, hatta isteğime karşın duyularımın önüne çıkıyorlar; dolayısıyla zorunlu olarak benden ayrı bir tözde bulunmaları gerekir.³⁵

Descartes cisimli şeylerin duyu yetimiz sayesinde idelerine sahip olduğumuzu fakat bu idelerin cisimli şeylerden mi kaynaklandığını yoksa onlara yönelik bu idelerin başka yerlerden mi geldiğini bilebilmek için hiç bir yetimizin olmadığını söyler. Yine de bu idelerin cisimli şeylerden geldiğine inanmaya yönelik çok güçlü bir yatkınlığımız vardır. Tanrının var olduğunun ve en yüksek düzeyde iyi olduğunun ve bu nedenle de asla aldatıcı bir varlık olarak düşünülmemeyeceğinin açık ve seçik olarak kanıtlandığı ve bilindiği andan itibaren Descartes açısından cisimli şeylere yönelik idelerimiz olduğu tespitinden cisimli şeylerin gerçekten var ve mevcut oldukları sonucuna varmakta da bir sorun kalmaz. Descartes açısından cisimli şeylere yönelik açık seçik bilgi ancak Tanrı'nın varlığının ve en yüksek düzeyde iyi olduğunun kanıtlanmasından sonra mümkün bir hale gelebilmiştir. Ancak hala onların duyu

³⁵ A.g.e s.74

yetilerimiz aracılığıyla sahip olduğumuz idelerine benzeyip benzemediği sorusu ortada durur.

Hem yukarıda çelişkili gibi görüldüğü söylenen durumu hem de cevabı henüz tam olarak verilmemiş bu sorunun Descartes'ın meditasyonlarındaki cevabını ortaya koyabilmek için Descartes'ın ruh ve beden ilişkisine dair yorumlarına bakmak gerekir. Ben düşünen bir şeyim ve bedenimden ve ona bağlı olan duyularımın da bağımsız olarak var olabilen bir tözüm. Bunu açık seçik olarak ortaya koyduktan sonra kendime daha yakından bakıyorum ve bende imgelem ve duyu yetisi gibi başka birçok yetinin de olduğunu fark ediyorum. Ancak ben düşünen birşey olarak kendime ulaşırken hem imgelem yetimi hem de duyu yetimi mümkün kılan bedenimi ve duyu organlarımı yadsımıştım. Kendime daha yakından bakıp ne olduğumu anlamaya çalıştığım bu anda ben hissetme ve imgelem yetisi gibi başka yetilerimin de olduğunu fark ediyorsam bu yetileri mümkün kılan başka birşey daha olmalı ki bende bu da bedendir. O halde ruh ve beden birbirinden ayrı iki töz olduğunu ama bir yandan da benim bu iki tözün karşımından oluştuğumu görüyorum. Descartes bir bedene sahip olmak hakkında şöyle yazar:

Şimdi, bu doğanın bana en ısrarlı öncelik ve en canlı duyarlılıkla öğrettiği şey, acı duyduğumda rahatsız olan, acıktığım veya susadığımda yemek içmek isteği gibi şeyler duyan bir bedene sahip olduğumdur; dolayısıyla bunlarda bir doğruluk payı bulunduğundan hiç bir şekilde kuşku duymamam gerekiyor. Doğa bana aynı zamanda, bu elem, acıkma, susama gibi duygularıyla, bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığını, bedene sınımsız bağlı neredeyse onunla tek bir bütün oluşturacak kadar karışmış ve kaynaşmış olduğumu da öğretiyor.³⁶

Bedenimin de katılımıyla gerçekleşen hissetme ve imgelem gibi yetilerimin, dışındaki cisimler söz konusu olduğunda karmaşaya ve yanılgıya neden olduğunu da açık ve seçiklikle söyleyebiliyorum. Çünkü şimdiye kadar duyularımın beni yanılttığı bir çok durumla karşılaşmıştım. O halde dışındaki cisimlerin doğası ve özü hakkındaki hakikati bilmek ruh ve beden bileşimine değil yalnızca ruha düşüyor. Ruhun özniteliğinin ise düşünmek olduğu ve bu düşünmenin her türlü duysallıktan ve imgelemden bağımsız olarak gerçekleştirilebileceği Descartes'ın bütün meditasyonları

³⁶ A.g.e s.75

boyunca göstermeye çalıştığı asıl şeydir. Bu düşünme etkinliği Descartes'a göre matematik ve geometri gibi bilimlerde zaten kendisini göstermekte ve açık seçik bilginin tek imkanı ve alanı gibi görünmektedir. Öyleyse cisimli şeylerde onların tözüne dair açık seçik olarak bilebileceğimiz tek şey geometrinin kanıtlamalarına konu olan yayılımdır. Bunu bize Descartes'ın ilk meditasyonda verdiği balmumu örneği iyi bir şekilde anlatmaktadır. İlk meditasyonda henüz daha duyularımızdan kendimizi tamamen yalıtmayı başaramadığımız halde bile balmumunu ancak ona dair duyularımızla ve imgelem yetimizle bildiğimiz herşeyi soyutladığımızda yer kaplayan bir şey olarak kendi açık seçikliğinde algılayabilmıştik. O halde Descartes'a göre cisimli şeyler ancak geometrik kanıtlamaların nesnelere olabildikleri ölçüde açık ve seçik olarak bilinebilirler. Descartes altıncı meditasyonda şöyle yazar: "Fakat itiraf etmek gerekir ki, hiç olmazsa orada (duyu alanında) açık ve seçik olarak kavrayabildiğim bütün nesnelere, yani genel olarak kurgusal geometrinin nesnesine dahil herşey gerçekten orada vardır.³⁷" Bunun dışında kalan her şey yani büyüklük, ışık, renk, ses gibi her şey daha az açık seçik kavranabilir ve bu kavrayışın her zaman belirsiz ve kuşkuludur. Yayılım dışında kalan herşey kendisinde karanlık, belirsiz ve kuşkuludur.

Descartes'ın felsefesine hakim olan matematizm hem felsefi etkinliğin failini hem de onun yöneldiği dış dünyayı yeniden tartışmaya açmış, matematiksel kesinliği ve açık seçikliği felsefenin temel hedefi olarak merkeze yerleştirmiştir. Aynı matematizm bilgiyi mümkün kılacak yeni bir felsefi zemin arayışına rehberlik etmiş, onun yöntemini oluşturmuş ve bu zemini ilk açık seçik ve kesin bilgi örneği olarak '*benim, varım*' önermesinde bulmuştur. Descartes'ın ben derken kastettiği şeyin birinci meditasyondan altıncı meditasyona kadar yeniden değerlendirildiği ve ona dair önceden söylenen şeylerden hangilerinin açık seçik olanlar arasına dahil edilebileceğinin tartışıldığı söylenebilir. Descartes'ın kendisini imgeleyen ve hissedenen birşey olarak da tanımlaması hem ruh ve beden ayrımını hem de ruh ve beden arasındaki bağın ortaya konmasına imkan vermiştir. İlk olarak ben her ne kadar hissedenen ve imgeleyen birşey olsam da kendimin açık seçik ve kesin bilgisine bedenimi ve duyularımı yadsıyarak ulaşmıştım. Demek ki var ve mevcut olabilmek için bu ikisine de kesinlikle bağımlı değilim. Öyleyse ben bedenimden ayrı olarak da

³⁷ A.g.e s.74

var ve mevcut olabilen, düşünen birşeyim yani bir tözüm. Burada Descartes'ın temel meselesi düşünmenin hissetme ve imgelem yetisi olmadan da gerçekleştirilebilen bir etkinlik olduğunun gösterilmesidir. Ancak eğer ben hissettiğimi ya da imgelediğimi düşünüyorsam ve düşünen bir şey olarak bende bunlara dair tasarımlar mevcutsa hissettiğim ya da imgelediğim şeylerin yanıltıcı ya da yanlış olduğunu önemsemeden aynı zamanda da imgeliyor ve hissediyor olduğumu da söyleyebilirim. Yeter ki açık seçik ve kesin olanın bilgisi için bu yetileri yol gösterici olarak seçmeyeyim.

Descartes daha sonra yanıltıcı olsun veya olmasın kendisinde bu yetiler sayesinde cisimsel şeylerin idelerinin belirlediğini ve idelerin kaynağının kendisinin dışında olduğuna inanmaya güçlü bir eğiliminin olduğunu çünkü bu idelerin nereden geldiklerini açığa çıkarmamı sağlayacak bir yetimin olmadığını söylemişti. Descartes bu inanç hakkında yanılmayacağını çünkü mutlak iyi olan Tanrının kendisini böyle bir konuda yanıltmayacağını düşünür. Dolayısıyla benden ayrı ve tamamen farklı öz niteliklere sahip cisimsel, yer kaplayan bir töz de vardır ve ben ise bunun idesini bir bedene sahip olmak koşuluyla edinebilirim. Böylece Descartes altıncı meditasyonda kendisinden ruh ve beden karışımından oluşan birşey olarak bahseder. Ama bu aynı zamanda ruh ve bedenin birbirine bağımlı olmadan da, her birinin bir diğeri var olmasa da var olabilecek iki ayrı töz olduğuna yönelik açık seçik ve kesin bilgiyle birlikte ortaya konur. *Meditasyonlar*'da açığa çıkan en önemli tespit budur. Bunun gösterilmesine bağlı olarak Descartes benim ruh ve bedenin karışımından oluştuğumu fakat bana açık seçik ve kesin bilgiyi verebilecek olanın bu ruh ve beden karışımının değil özniteliği yalnızca düşünmek olan ben olduğunu söyleyebilecektir. Bunun karşılığı olarak da dünya yalnızca matematiksel açık seçiklikle ve kesinlikle bilinebilecek şeylerin bir toplamına indirgenmiş olur.

Descartes felsefesinde görülen bu düalizm Husserl tarafından Galileo'da görülen dünyanın matematiksel yorumunun bir mirasçısı olarak yorumlanır. Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'nin 10.paragrafında Galileo'nun dünyaya bakış açısının geometrinin perspektifinde, duyulara görünen ve matematize edilebilenlerin perspektifinde olduğunu söyler. Galileo, bu perspektif içinde insan praksisinde şeylere yapışık olan bütün kültürel nitelikleri, kendi yaşamını süren insanı, ruhsal olduğu söylenebilecek herşeyi soyutlamış ve bu yolla en saf haliyle cisme

ulaşmıştır.³⁸ Husserl bunun sonuçlarını yine *Kriz*'de şöyle ifade eder: “Bunun sonucu, çabucak kanıksanan matematikselleştirmeye birlikte, her olayın önceden ve kesin surette belirlendiği doğal bir nedensellik oldu. Böylelikle peşisıra Descartes'ta görünen düalizm için de yol hazırlanmış oldu.³⁹” Descartes, çağının bilimlerinin başarılarını ve kazanımlarını kendi felsefesi için verili olarak kabul etmiş ve onları radikal şüpheden muaf tutmuştur. Böylece Descartes felsefesinin açık seçik ve kesin ilk bilgi olarak felsefenin temeline yerleştirdiği saf zihin olan ben, kendisinde yalnızca matematiksel doğa bilimlerinin imkanını taşıyan ve temellendiren bir ben olmaktan daha öteye gidememiştir. Önceki bölümlerde Husserl'in bahsettiği yer değiştirme böylece felsefede de gerçekleşmiş; felsefenin öznesi haline gelen bu ben'in temel meselesi de matematiksel düşüncenin perspektifiyle idealize edilmiş dünya haline gelmiştir.

³⁸ Husserl, E. (1954) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (s.60) Çev: David Carr. Evanston: Northwestern University Press. (1970)

³⁹ A.g.e s.60

3. ALGILAYAN ÖZNEİN ORTAYA KOYDUĞU DÜNYA BETİMLEMESİ

3.1 Algı Felsefesine Giriş

Fenomenolojinin eleştirel bakışının tek tek kavramlara yönelmeden önce bu kavramlara tutunarak ve onları kullanarak dünyayı ve kendini yorumlayan daha genel bir tavra yöneldiği söylenebilir. Eğer Husserl fenomenolojisi Descartes'ın kartezyen felsefesine geri dönüyorsa bunun sebebi kartezyen felsefenin dünyayı yorumladığı ya da anladığı genel tavrın anlaşılacak istenmesidir. Bu anlamda fenomenoloji kartezyen felsefeyle birlikte ortaya çıkan ben ve dünya ilişkisini yeniden ele almayı gerekli görmüştür. Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar* adlı eserinde fenomenolojisinin bir neo-kartezyenizm olarak nitelenebileceğini fakat fenomenolojinin kartezyen felsefenin tüm kavram ve araçlarını radikal bir eleştiriye tabi tuttuğunu belirtir. Husserl'in Descartes felsefesiyle olan ilişkisini ortaya koymadan önce fenomenolojinin ne olduğuna ve ne yapmaya çalıştığına daha yakından bakmak yerinde olur.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsöze fenomenoloji nedir sorusuyla başlar ve Husserl'in çalışmalarının üzerinden geçen yirmi yıla rağmen bu sorunun hala soruluyor oluşunun garip gelebileceğini söyler. Fakat Merleau-Ponty'e göre bu sorunun hala soruluyor oluşu bir başarısızlığı ifşa etmekten çok fenomenolojinin özüne dair birşeyler söylemektedir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Fenomenolojinin tamamlanmamışlığı ve hep başlangıca dönmesi bir başarısızlık belirtisi değildir; fenomenoloji, dünyanın ve aklın gizemini ifşa etme görevini üstlendiğinden, bunlar kaçınılmazdır. Fenomenoloji bir öğreti veya sistem olmadan önce bir hareket olarak gün yüzüne çıktıysa, bu ne bir rastlantı ne de bir aldatmacadır.⁴⁰

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.28) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

Fenomenolojinin bir sistem ya da öğreti olmaktan daha fazla bir hareket olması ne anlama gelmektedir? Merleau-Ponty, fenomenolojinin bir tarz veya bir stil olarak uygulanmaya elverişli olduğunu söyler. O halde fenomenoloji yeni bir düşünme ve felsefe yapma stilidir. Merleau-Ponty fenomenolojinin birliğini ve hakiki anlamını kendimizde bulabileceğimizi söyler. Onu ancak onun araçlarıyla ve yöntemiyle düşünerek, felsefe tarihiyle bu yöntem ve araçlarla ilişkilenebilir deneyerek anlayabiliriz. Peki felsefe fenomenolojik tavrıdan önce nasıl işliyordu ve fenomenoloji nasıl bir felsefi tavrın içine doğdu ? Felsefe başlangıcından beri insanın kendisini ve dünyayı anlama çabası olarak tanımlanabilir. İnsanın edimleri, dünyayla kurduğu ilişki, dünya içindeki yeri felsefenin temel soruları olagelmıştır. Fakat fenomenolojinin temel iddiası şudur ki felsefe bunu yapmaya çalışırken insanı, dünyayı ve insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi kendi orijinalliği içinde muhafaza etmekte başarısız olmuştur. Husserl fenomenolojisinin felsefenin anlamını ondan çalan ama aynı zamanda da felsefi bir etkinlik gerçekleştiriyormuş gibi görünen genel bir tavırla uğraşan ve onu devre dışı bırakmaya çabalayan bir hareket olduğu söylenebilir. Her ne kadar Husserl kendi meselesini bu tez çalışmasının uzanabildiği metinlerinde bu şekilde ifade etmemiş olsa da ve Husserl için temel mesele felsefenin bilim mertebesine ulaştırılması olsa da Husserl'in çalışmalarında hayranlık verici olan ve Husserl'in izleyicileri olan diğer fenomenologlara da önemli görünen temel nokta onun bu problemin üstesinden belirli bir sadakat duygusuyla gelmeye çalışıyor olmasıdır. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde Husserl'in bilincin özüne yönelik araştırmalarının varoluştan kaçmak olmadığını ya da idealizmin bazı apaçıklıklar ortaya koyarken dünya deneyimine sadık kalmadığını söylemesi Husserl'in başlatıcısı olduğu fenomenolojik hareketteki bu sadakat duygusunun farklı bir ifadesi olarak okunabilir.

Anlamaya çalıştığımız belirli bir deneyim ise örneğin hem fenomenolojinin hem de diğer felsefelerin anlamaya çalıştığı gibi bu dünya deneyimiye düşüncenin kendisine karşı sorumluluğu onun hakkında düşünürken onu bize verili olduğu haliyle muhafaza etmektir. Aksi takdirde düşünce hem kendi kendisine ihanet etmiş olur hem de bir anlamda kendisini kandırmış olur. Çünkü varmak istediği yerden yani bu dünya deneyimine dair bir anlayıştan kendisini mahrum bırakır ve onun yerine kendi bulmak istediklerini ona vermesi için yeniden düşünülmüş ya da bozulup yeniden kurulmuş bir dünyaya varır. Bu nedenle fenomenoloji ilk olarak felsefenin kendi sorularıyla

hangi tavrı içinde meşgul olduğunu anlamaya çalışır ve kendisini bu tavrın bir eleştirisi olarak ortaya koyar. Dolayısıyla fenomenoloji felsefi düşüncenin kendisi üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışma; kendi kendisini iyileştirme ve yetkinleştirme çabası olarak düşünülebilir. Husserl *Encyclopedia Britannica* için 1927 yılında yazdığı *Fenomenoloji* adlı yazısında fenomenoloji hakkında şunları söyler:

Fenomenoloji terimi iki şeye gönderme yapar: İlkin, yüzyıl dönümünde felsefede atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöntem; ikinci olarak, bu yöntemden türemiş a priori bir bilim-öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (organon) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yönetsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır.⁴¹

Fenomenoloji tüm bilimlerin kendisinde başlangıcını bulduğu felsefenin içinde gerçekleşen bir düşünsel harekettir ve Husserl fenomenoloji aracılığıyla felsefede gerçekleşecek olan dönüşümün tüm bilimler için de bir reformu mümkün kılacağını düşünmektedir.

Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te bir bilgi eleştirisinin neden gerekli olduğunu açıklar ve eğer bir bilgi eleştirisi ortaya konacaksa bunun yönteminin fenomenolojik yöntem olduğunu söyler. Husserl söz konusu eserinde iki ayrı düşünme tarzını birbirinden ayırarak başlar: Bilginin olanaklılığına ilişkin güçlüklerle ilgilenmeyen günlük yaşamdaki ve bilimlerdeki doğal düşünüş- bilginin olanaklılığına ilişkin sorunlara yönelmesiyle ıralanmış felsefi düşünüş.⁴² Husserl'e göre felsefeyi bilginin olanaklılığına yönelik sorunlar söz konusu olduğunda başarısızlığa sürükleyen şey felsefeye günlük yaşamda ve bilimlerde hakim olan doğal düşünüşün yön veriyor olmasıdır. Rolünü tam olarak oynayabilen bir bilgi eleştirisi için hem günlük yaşamın hem de bilimlerin düşünme tarzı problemlidir. Aksi halde amacını gerçekleştiren bir bilgi eleştirisi ortaya konulamaz. Çünkü zaten verili ve gerektiği gibi sorgulanmamış bir düşünme tarzının peşinden giden bir bilgi eleştirisi bu tavrın içinde barındırdığı önkabulleri ve önyargıları da kendi başlangıcında benimsemiş olur. Bilginin olanaklılığını soru haline getiren felsefeye de karışmış olan bu doğal düşünüşün ya da doğal tavrın ne olduğuna ve Husserl'in bir bilgi eleştirisine yol göstermesi gerektiğini düşündüğü yöntemine ikinci bölümde daha yakından bakılacak.

⁴¹ Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi sayı 6 içinde: Fenomenoloji. (s.29) Çev: A. Gelmez.

⁴² Husserl, E. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. (s.1) Çev: H. Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. (2015)

Bu bölümde ise Husserl'in güçlü bir bilgi eleştirisi yapabilmesini mümkün kılacak altyapıyı nerede bulduğu ve tüm bilgiyle arasına mesafe koymaya niyetlenmiş olan düşünsel bir hareketin kendisine hangi kaynakları seçebileceğine yönelik düşünceleri ortaya koyulmaya çalışacak.

Husserl Descartes'in meditasyonlarını hem fenomenoloji için bir başlangıç noktası olarak hem de radikal bir eleştirinin yöneltmesi gereken asıl kaynak olarak görür. Bununla birlikte Husserl kendini bir bilgi eleştirisi ortaya koymaya zorlayan koşulların Descartes'ı kendi felsefesini yaratmaya iten koşullarla benzerlik taşıdığını da düşünür. Bu nedenle *Kartezyen Meditasyonlar*'a yazdığı giriş bölümünde tıpkı Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da yaptığı gibi kendi döneminin felsefesine ve bilimlerine yönelik genel bir değerlendirme ortaya koyar. Husserl Yeniçağ'ın başlangıcından itibaren dinsel inanca olan bağlılığın ve güvenin zayıflamasıyla beraber dönemin aydınlarının özerk bir bilime ve felsefeye yeni ve büyük bir inanç geliştirdiklerini söyler. Bu dönemde tüm insanlık kültürünün bilimsel içgörüler tarafından yönlendirilmesi ve aydınlatılması ve böylece yeni ve özerk bir kültür oluşturulması gerektiği düşünülmekteydi.⁴³ Ancak Husserl kendi döneminde bu inancın gitgide zayıflamaya başladığını teşhis eder ve şöyle yazar:

Bütünsel-yaşayan bir felsefe yerine neredeyse tutarsız ve sınırsızca büyüyen bir felsefe literatürümüz var. Birbiriyle çatışan, ama tam da bu çatışmayla aralarında bir iç dayanışma ve temel kanılarda bir ortaklık bulunduğunu hakiki felsefeye şaşmaz bir inanç beslediklerini ortaya koyan kurumlara ilişkin bir tartışma yerine, ciddi, birlikte ve birbiri için felsefe yapmanın yerine, sadece sözde-bildirimler, sözde-eleştiriler var elimizde. Bu durum nesnel olarak geçerli sonuçlara ulaşma isteğine ve ciddi bir işbirliği ruhuyla sorumluluk bilincine sahip karşılıklı çalışmaya hiçbir şekilde olanak tanımaz.⁴⁴

Husserl tıpkı Descartes gibi pek çok felsefenin ve felsefecinin olduğunu ve bu koşullarda gerçek bir çalışmanın ve işbirliğinin mümkün olamayacağını söyler. Bu değerlendirmenin ardında da bu durumun Descartes'ın kendi döneminde yaşadığı durumla benzediğini söyler. Bu nedenle Husserl felsefeyi sözde eleştirilerin yol

⁴³ Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi sayı 6 içinde: Kartezyen Meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş. (s.74) Çev: A. Gelmez.

⁴⁴ Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi sayı 6 içinde: Kartezyen Meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş. (s.74) Çev: A. Gelmez.

göstericiliğinden kurtarmak ister ve fenomenolojinin yol göstericisi olarak Descartes'ın meditasyonlarında şahit olduğumuz radikalliğin seçilmesi gerektiğini düşünür. Husserl Descartes'ın meditasyonlarındaki felsefi tavrda felsefenin anlamına dair bir çok motif görür. Bunlardan en önemlisi Descartes'ın tüm önyargılarından kurtulmak için gösterdiği radikal çabadır. İkincisi ise bu çabanın rehberliğinde yürütülen apaçıklık arayışıdır. Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da Descartes'ın radikal şüphe yöntemiyle ulaştığı ilk apaçıklık olan ego cogito'yu fenomenoloji için başlangıç noktası olarak alır ve şöyle yazar: “Meditasyonların içeriğini üstlenmeksizin onların radikalliğinin en derin anlamını ego cogito'ya geri dönerek canlandırmak ve buna dayanarak da en sonunda onlardan kaynaklanan ebedilik değerini ortaya çıkarmak gerekmez mi ?⁴⁵” Meditasyonların içeriğini üstlenmemek bu anlamda Descartes'ın ego cogito'sunun olduğu gibi benimsenemeyeceğini onun da fenomenolojik yöntemle yeniden ele alınması ve radikal bir eleştiriden geçirilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu aynı zamanda Descartes'ın meditasyonlarında bir yöntem olarak ortaya koyduğu radikal şüphe üzerine de yeniden düşünmeyi ve onu içine düştüğü yanılgılardan arındırmayı gerektirecektir.

Husserl benzeri bir şekilde pozitif bilimlere de benzeri bir kriz içinde görür ve bu nedenle ne felsefenin ne de pozitif bilimlerin verilerine ve ortaya koyduklarına sırtını dayamak yerine onların bilgi niteliklerinin askıya alınması gerektiğini düşünür. Bu onların tarihsel birikimlerini ya da başarılarını reddetmek değil aksine onları anlayabilmek ve onların içine düştükleri olası yanılgı ve önyargılardan korunabilmek için onların dışına çıkma çabasıdır. Husserl *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te şöyle yazar:

Bu incelemenin sonunda kesinlik kazanacağı gibi, bilgi eleştirisi, bilginin bütün biçimlerini ve türlerini aydınlatmak isteyen bir bilim ise, hiç bir doğa biliminden yararlanamaz; onların sonuçlarına, onların varlık belirlenimlerine kendini bağlayamaz; çünkü bu sonuçlar onun için sorunludur. Bilgi eleştirisi için tüm bilimler yalnızca bilim fenomenleridir.⁴⁶

⁴⁵ Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi sayı 6 içinde: Kartezyen Meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş. (s.75) Çev: A. Gelmez.

⁴⁶ Husserl, E. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. (s.4) Çev: H. Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. (2015)

O halde fenomenoloji bir bilgi eleştirisi ortaya koyarken kendisine yol gösterici olarak neyi alacaktır? Husserl Ideen I'ın 24. paragrafındaki açıklamaları bu soruya cevap niteliğindedir. Husserl 'İlkelerin İlkesi' başlıklı paragrafına saçma teorilerden duyduğu bıkkınlığı ifade ederek başlar. Husserl'e göre ilkelerin ilkesi öyle bir yol göstericidir ki onun gösterdiği yoldan sapılmazsa hiç bir akla uygun ve ikna edici görünen teori fenomenolojiyi yanılgıya düşüremez. Husserl'e göre bu yol gösterici *görü*'dür. Husserl aynı paragrafta her orijinal, temsil edici görünün bilgi için meşru bir kaynak olduğunu söyler. Bize görüde kendi aktüelliğinde sunulan herşey sunulduğu haliyle ve yalnızca bu orijinal görüde verilenle sınırlı bir varoluş olarak kabul edilmelidir. Ancak görü aracılığıyla şeyler bilince doğrudan sunulurlar. Bilgi ortaya koymak isteyen herhangi bir düşünsel hareketin kendisine yalnızca bu orijinal görüyü referans alması ve onunla bağlarını koparmaması gerekir. Micheal Lewis ve Tanja Staehler *Fenomenoloji* adlı kitaplarına yazdıkları girişte Husserl'in görü derken kastettiğinin Kantçı bir anlama sahip olduğunu söylerler ve şöyle yazarlar:

Görü, nihayetinde fenomenolojinin yöntemidir. Buradaki görünün gizemli bir anlamı yoktur; ancak aşağı yukarı Kantçı bir anlamda kullanılır. Yani görü, kişinin şeylere doğrudan ve kavramsal olmayan erişimini, şeyleri herhangi bir yorum içermeden, ari olarak alımlamasını ifade eder. Şeyin kendisiyle doğrudan temasımız görüyledir.⁴⁷

Kant'ın transandantal felsefesinde görüye geri dönmesinin sebebi bilginin ancak deneyimine sahip olabildiğimiz şeyler hakkında olabileceğini hatırlatmaktır. Bunun unutulması Kant'a göre metafiziği bir bilim olmaktan çok farklı fikirlerin sürekli savaş halinde olduğu ama hiç birinin asla bir zafer kazanamadığı bir alan haline dönüştürmüştü. Bu nedenle Kant bilginin olanaklı sınırlarını yeniden düşünmeyi gerekli görmüş ve temel yol göstericinin deneyim olması gerektiğini söylemiştir. Kant'a göre deneyim alanı yani görüsüne sahip olabildiğimiz fenomenlerin alanı bilgimizin kuşatabileceği tek alandır. Husserl'in görüye geri dönme sebebi Kant'ın hatırlattığı noktalara ek olarak görü aracılığıyla dolaysızca verilenlerin sesini duymak ya da onlarla doğrudan kendi orijinalliklerinde karşı karşıya kalmak yerine onların üzerine giydirilmiş bir takım teorilerle karşı karşıya kaldığımızı hatırlatmayı istemiş olmasıdır. Husserl felsefenin bir bilim haline gelmesi gerektiğini düşünen her filozof

⁴⁷ Lewis, M & Staehler, T. (2014) *Fenomenoloji*. (s.23) Çev: O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N.Şahankaya, M. B. Gürsoy. Ankara: Fol Yayınevi

gibi felsefenin de ortaya koyduğu bilginin kesin ve apaçık bilgi olması gerektiğini düşünür. Fakat Husserl'e göre hem doğa bilimleri hem de kendisine doğa bilimlerine hakim olan matematiksel düşünceyi örnek alan her tür felsefe kendisine dolaysızca verilen görüyü kesin ve apaçıklık için elverişli hale getirilmesi gereken bir malzeme olarak yorumlamışlardır. Husserl bize verilen orijinal görüyü önceleyen her tür felsefeyi ya da teoriyi önyargı olarak kabul etmiş ve aslında her tür bilginin tek kaynağı ve malzemesi olması gereken görüyle aramıza bir perde indiren bu türden düşünsel engellerden özgürleşmek istemiştir.

Descartes bölümünde Husserl'in insanın nasıl filozof haline geldiğine yönelik açıklamalarını aktarmış; felsefi tavrın kendisiyle geleneksel, dinsel ve pratik düşünce arasına mesafe koymasıyla paralellik içinde gerçekleşen bir duysal alandan kopuşun da söz konusu olduğunu aktarmıştı. Husserl'in bilgi eleştirisi olarak başlayan fenomenolojisinin bu iç içe geçmiş iki farklı kopuşu birbirinden ayrı olarak ele almayı denediği söylenebilir. Husserl yerleşmiş temel düşünsel geleneklerden kopuşu eleştirel ve özgürleştirici niteliği dolayısıyla fenomenolojik tavrın genel karakteri olarak belirlemiştir. Fakat felsefenin duysal alanla ve genel anlamda algıyla olan ilişkisini temsil eden ikinci kopuş Husserl tarafından problematik bir karektere sahiptir.

Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* adlı eserinde Husserl'in görü teorisinin belli tarzda bir felsefi tavrın algıyla ilgili yorumunun bir eleştirisini ortaya koyduğunu söyler. Algıya yönelik bu yorumun yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız problematik karaktere sahip oluşu söylenebilir. Levinas, Husserl'in doğalcılık yaptığını söylediği bu felsefi düşünme tarzının doğa biliminin anlamına dair yanlış bir yorumdan ibaret gibi göründüğünü söyler. Doğalcı felsefe algıyı perspektifli yapısı dolayısıyla değersizleştirmektedir. Levinas aynı eserinde şöyle yazar: “*Algının tek yönlü perspektiflerinde ilan edilen şey ideali de, sırası geldiğinde bir görelilik damgası yer ve aynı zamanda yüksek bir mutlak varlık idealine gönderir.*⁴⁸” Doğa bilimleri algıda bize verilmiş olan bu tek yönlü perspektifler arasında nedensellik tarafından kurulmuş nesnel bir birlik keşfetmek için onları bu birliği görünür kılacak tarzda yeniden kavramsallaştırır. Fakat Levinas'a göre doğalcı felsefeler bu kavramsallaştırmanın algı deneyimine nazaran bir anlamı olduğunu unuttur ve doğa

⁴⁸ Levinas, E. (1930) *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*. (s.29) Çev: Y. C. Uslu. İstanbul: İthaki Yayınevi

bilimlerinin dünyasını ve varoluşunu genel olarak varoluşla ve varoluş koşullarıyla özdeşleştirir.⁴⁹ Algı bu nedenle aşılması gereken bir şey olarak yorumlanır. Levinas'ın bu ifadeleri tam da ilk bölümde Husserl'in ifadeleriyle belirttiğimiz yer değiştirmenin farklı bir tarzda yeniden ifade edilmesi olarak okunabilir. Doğacı felsefelerin bu algı yorumu felsefi bilginin başlangıç noktası ve kaynağı olarak anlaşılması gereken dolaysız ve doğrudan olduğu söylenebilecek öznel deneyimi de itibarsızlaştırır. Levinas böylece doğa biliminin haklı olduğu noktalarda doğalcılığın çoktan yanıldığını söyler ve şöyle yazar: “*Algının yakalanamaz ve değişken dünyasından yola çıkarak ideal dünyayı keşfeden ve bu dünyayı mutlak varoluş olarak yorumlayan, algının dünyasını ise sadece bunun öznel bir görünüşü olarak kabul eden doğalcılık, bu deneyimin içsel anlamına ihanet eder.*”⁵⁰ Şeyler bize öznel deneyimimizde yani görüde algı aracılığıyla duyusal olarak verilirler. Doğacı felsefe bilginin bize görü aracılığıyla verilenler olduğunu düşündüğü ölçüde elde etmek istediği bilgiye ulaşmak için görüyü belli bir tarzda yorumlamak ve deforme etmek durumunda kalacaktır. Böylece görü aracılığıyla bize verilenler görünüşler düzeyine yerleştirilir ve doğacı felsefe bu görünüşlerin ardında görelilik olmayan, mutlak ve değişmeyen bir öz arar. Algıya yapııştırılan bu görelilik yaftası farklı filozoflarda tespit edilebilir. Örneğin Platon kendi felsefesinde duyusal alanda karşı karşıya kaldığımız herşeyi o şeylerin oldukları şeyler olmasının asıl sebebi olan ideaların bir taklidi olarak yorumlamış ve asıl felsefi etkinliğin ideaların teması olduğunu savunmuştur. İdeaların teması ise ancak insanın duyusal olanlarla yani görünüşlerle meşgul olmaktan kurtulup saf düşünce düzlemine yükselmesiyle mümkündür. Bu koşullar altında duyusalın kaynağı olarak anlaşılan beden de ikinci plana atılmış ve insanı felsefi bilgiden alıkoyan, insanın dikkatini dağıtan ve dünyanın felsefi bir tarzda deneyimlenmesi söz konusu olduğunda engel teşkil eden birşey olarak yorumlanmıştır. Benzer bir şekilde Descartes da apaçık ve kesin bilgi söz konusu olduğunda duyuları yanılmanın temel kaynağı olarak tanımlamış ve *Meditasyonlar*'da verdiği balmumu örneğinden de anlaşıldığı gibi bir şeyin saf zihinsel görüşüne o şeyi tüm duyusal niteliklerinden soyutlayarak ulaşılabileceğini söylemişti.

⁴⁹ A.g.e s. 32

⁵⁰ A.g.e s. 33

Doğalcı felsefede görüşlerin ardında aranması gereken özler Husserl fenomenolojisinde görüşlerde yani fenomenlerde aranması gereken şeyler haline gelmiştir. Bu nedenle Husserl *Ideen I*'in 24. Paragrafında bilgi için tek meşru bilgi kaynağı olarak görüyü öne sürdüğünde bu özlerin bilgisidir ve fenomenoloji özleri görüşlere yani somut varoluşa yerleştirmiştir. Özlere dair apaçık ve kesin bilgi fenomenlerle sınırlı kalan bir araştırma yoluyla ortaya konabilir hale gelmiştir. Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'ın 5. Paragrafında apaçıklığı çok geniş bir anlamda kullanır ve bir şeyin olduğu haliyle deneyimlenmesi olarak tanımlar. Apaçıklık şeyin kendisinde her nasılsa o haliyle zihin yoluyla görülmesidir.⁵¹ Dermot Moran'ın *Introduction to Phenomenology* adlı kitabında da belirttiği gibi Husserl fenomenolojisinde apaçık görüler bize normal, hergünkü varoluşlarında verilirler. Husserl'in apaçık görüye verdiği örnekler nesnenin bize olduğu haliyle, nasıl mevcutsa o haliyle verildiği hergünkü algı ediminden alınmışlardır. Bu algı edimlerinde nesnelere bize kanlı canlı (*leibhaftig*) olarak algılanmış halleriyle kendi tekilliklerinde verilirler.⁵² Husserl *Ideen I*'in 70. paragrafında genel anlamda orijinal temsil edici algının, özel anlamda ise dışsal algının fenomenolojik özlere ulaşmak söz konusu olduğunda önceliğe sahip olduğunu söyler.⁵³ Husserl'e göre dışsal algı orijinal verilmişliklerin farklı tarzlarıyla kıyaslandığında tam bir açık seçikliğe sahiptir. Fenomenoloji şeylerin özünü betimlemek için bu gündelik algının ardında bir şey aramak yerine bu gündelik algının kendisine has varoluşunu araştırma konusu yapmıştır. Fenomenolojiye göre duysal algımız ulaşılması istenen apaçıklığa kendinde zaten sahiptir. Fenomenoloji onun betimlenmesi yoluyla bu apaçıklığı görünüre çıkarmayı ister. Bunun için algı deneyiminin orijinal verilmişliği ona karışmış olan ve onu önceleyen yorum ve teorilerden arındırılmalıdır. Bu yolla fenomenler bilince her nasıl görünüyorsa öyle kavranmış olacaklardır. Husserl *Mantıksal Araştırmalar*'da şeylerin kendisine dönmek gerektiğini söylediğinde⁵⁴ fenomenlerin bize verildiği algı deneyimi ve görü karşısında doğalcı felsefelerin aldığı

⁵¹ Husserl, E. *Cartesian Meditations*. (s.12) Çev: D. Cairns. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers (1982)

⁵² Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. (s.128) London: Routledge (2000)

⁵³ Husserl, E. *Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology*. (s. 158) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

⁵⁴ Husserl, E. (1900.1901) *Logical Investigations*. (s. 168) Çev: J. N. Findlay. London: Routledge. (2001)

tavırdan farklı bir tavır alınması gerektiğini ortaya koyar. Bu nedenle Husserl fenomenolojik yöntemi bir tavır değişikliğini mümkün kılacak tarzda düşünmüştür. Böylece fenomenoloji ben ve dünya ilişkisini orijinal haliyle betimleyebilecek bir perspektife yerleşmeyi başaracaktır. Husserl fenomenolojisinin bu çabası doğalcı felsefelerin felsefi bilgi için kendilerini yerleştirdikleri perspektiften ayrılmayı zorunlu kılacak ve böylece felsefenin öznesi yeniden soru haline gelecek ve dünyanın yeni bir yorumunu da kendisiyle birlikte getirecektir.

3.2 Husserl'in Epokhe Yöntemi

Hem felsefe hem de bilimlerin anlamak ve bilmek istedikleri temel şey bu dünyadır; içinde yaşadığımız ve bizim için gerçek olduğunu sorgulamadan kabul ettiğimiz, içinde yaşamamızı bizim gibi olan başkalarıyla birlikte sürdürürken durup bir anlığına bile varlığından şüphe etmeye kalkışmadığımız ve hatta buna gündelik yaşamlarımız içinde ihtiyaç duymadığımız dünyadır. Bu dünyanın içinde yaşarken zaman zaman bazı olaylar ya da şeyler hakkında yanılabiliriz fakat bu hiç bir zaman dünyanın bütününe bizim içine düştüğümüz bir yanığı olduğu, bir ilüzyon olduğu düşüncesiyle ya da kaygısıyla sonuçlanmaz. Dünyanın varlığını ve gerçekliğini bütün yaşamamız boyunca aralıksız olarak hiç sorgulamadan kabul ederiz ve deyim yerindeyse sırtımızı bu ön kabule yaslarız. Biz Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle baştan aşağı dünyayla ilişkiyizdir bu anlamda.⁵⁵

Ideen I'in 27. paragrafına göre kendi doğallığında yaşayan biz insanlar her türlü değerlendirmemize doğal tavır içinde nesneleştiren, yargıda bulunan, hisseden ve isteyen varlıklar olarak başlarız. Mekanda sonsuzca açılıp yayılan ve yine zamanda sonsuzca olmakta olan ve olagelen bir dünyanın bilincindeyizdir. Onun bilincinde oluşumuz şu anlama gelir: görü aracılığıyla onu dolaysızca verili buluruz yani deneyimleriz. Duyusal algımızın farklı modlarında (görüş, dokunuş, duyma v.b), cisimsel-fiziksel şeyler biz onlarla meşgul olsak da olmasak da, dikkatimiz onlara yönelmiş olsa da olmasa da bizim için oradadırlar, el altındadırlar⁵⁶. Husserl bu söz

⁵⁵ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.18) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

⁵⁶ Husserl, E. *Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology*. (s. 57) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

konusu ilişkinin doğal tavrın temel karakterini oluşturduğunu ve dünyaya dair her tür teoriden önce geldiğini söyler. Öyleyse her tür bilimin ve felsefenin anlamak ve bilmek istediği bu doğal tavrın dünyasıdır. Ancak bunu doğal tavrın içine gömülü bir halde düşünürken yapamayız. O halde fenomenoloji onun hakkında düşünmeyi ve onu anlamayı mümkün kılacak bir aralık, başka bir ifadeyle ideal bir mesafe bulmanın peşindedir. Bu nedenle Husserl doğal tavrı içinde kalmaktansa onu radikal olarak değiştirmeyi önerir. Fenomenolojik epokhe'nin temel amacı fenomenolojinin bilimselliğini tesis etmenin yanında doğal tavırda düşünülmeden kabul edilmiş olanı görünüre çıkararak ve araştırma konusu haline getirerek düşüncenin kendisi üzerine düşünmesinin ufkunu genişletmektir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde şöyle yazmıştır:

Zira “düşler”den ve “gerçeklikten” söz edebiliyorsam, hayali olanla gerçek olanın ayrımını sorgulayabiliyorsam ve “gerçekten” kuşku duyuyorsam bu, analizden önce bu ayrımın benim tarafımdan çoktan yapılmış olmasından ileri gelir; gerçek hakkında olduğu kadar hayali olan hakkında da deneyimim var demektir. Artık burada sorun, kritik düşüncenin bu ayrımın ikincil karşılıklarını nasıl edinebildiğini araştırmak değil, “gerçek” hakkındaki ilksel bilgimizi açık kılmaktır; dünya algısını hakikat idemizin daimi temellendiricisi olarak betimlemektir.⁵⁷

Fenomenoloji için doğal tavrın anlaşılması amaçlanan temel şeydir. Eğer seçmediğimiz ya da bilinçli olarak kurgulamadığımız ama kendimizi içinde bulduğumuz doğal tavrı, gerçek ve hayali olanı birbirinden ayırabiliyorsa fenomenolojinin yapmak istediği şey bunun oluşunu betimlemektir. Husserl bu amaca yönelik olarak yapılacak tavrın değişikliğine ilk olarak kendimizi bunun olanaklılığına ikna etmekle başlamamız gerektiğini söyler. Bu olanaklılık Husserl'e göre bizim kusursuz özgürlüğümüzle ve bu özgürlük aracılığıyla her an ve herhangi bir şey söz konusu olduğunda teşebbüs edilebilecek bir evrensel şüphe edimiyle bağlantılıdır.⁵⁸ Bu edimin özüne daha yakından bakıldığı paragraflar aracılığıyla Husserl kendisinden önce hayata geçirilmiş olan diğer şüphe edimleriyle fenomenolojinin temel yöntemi olan ve aynı zamanda da fenomenolojinin çalışma alanını görünüre çıkararak epokhe arasındaki farkları ortaya

⁵⁷ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.21) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

⁵⁸ Husserl, E. *Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology*. (s. 58) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

koyar. Tıpkı Descartes gibi Husserl için de şüphe etmek doğru bir başlangıç noktasıdır. Fakat Husserl'in kendisinden önce hayata geçirilen şüphe edimlerini incelediğinde onlarda bir ölçüsüzlük problemi tespit ettiğini söyleyebiliriz. Şüphe ediminin düşünce için yarattığı imkanlar tarih boyunca farklı düşünürler tarafından fark edilmiş fakat abartılı ve hatalı bir şekilde hayata geçirilmiştir. Husserl fenomenolojisinin epokhe aracılığıyla yapmaya çalıştığı şeyle Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında yapmaya çalıştığı şeyin aynı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Fakat Husserl'in az önce bahsettiğimiz ölçüsüzlüğün şüphe edimi sayesinde kendisi için bulduğu yolda ilerlemeyi isteyen düşünceyi sakatladığı yerleri onarmayı ve yoluna devam etmesini sağlamayı amaçladığını söyleyebiliriz. Bu yüzden Husserl Ideen I'in 31. Paragrafında Descartes'ın radikal şüphesini yeniden ele alır ve fenomenolojinin başlangıç noktasının da burası olacağını söyler. Husserl'e göre Descartes şüphe duyulamayacak mutlak bir varlığı ortaya çıkarmak için radikal şüphe yöntemine başvurmuş fakat Descartes'ın radikal şüphesi bize doğal tavırda dolaysızca verilmiş ve el altında olan dünyanın varlığına dair yargının kendi karşıtına dönüşmüş yani şüphe edimine bu dünyanın yokluğuna dair yargı eşlik etmiş ve yol göstermiştir. Bu Husserl'e göre Descartes'ı evrensel bir olumsuzlamaya götürmüştür.⁵⁹ Staehler ve Lewis Descartes ve Husserl arasındaki bu farkı şöyle ifade eder:

Lakin Husserl, Descartes'ın şüphe yöntemindeki ilk adımı, yani sadece 'görüş belirtmekten imtinayı' yı uygular. Bu adımı son noktasına, yani dünyanın varlığının açıkça yadsınmasına vardurmaz. Oysa Descartes, doğal bilinç tarafında dünyanın varlığını olumlulamak yönünde var olan alışkanlıkla savaşmak için dünyayı yadsır. Fenomenolojik epokhe'de biz, dünyanın varlığına dair hiçbir yargıda bulunmayız ve dünyayı bütünüyle görüldüğü şekliyle ele alırız.⁶⁰

Fenomenolojik epokhe söz konusu olduğunda el altında olduğu düşünülen bir şeyden şüphe etmeye kalkışmak demek söz konusu varsayımın belirli bir iptalini gerçekleştirir. Fakat bu söz konusu iptal varsayımın bir karşı varsayıma dönüştürülmesi ya da olumsuzlanması değildir. Husserl'e göre epokhe bu anlamda onu gerçekleştireni kararsızlık ve şüphe içinde bırakan bir etkinlik de değildir. Aksine

⁵⁹ A.g.e s.58

⁶⁰ Lewis, M & Staehler, T. (2014) Fenomenoloji. (s.34) Çev: O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N.Şahankaya, M. B. Gürsoy. Ankara: Fol Yayınevi

epokhe’de dünyanın el altında olduğuna ve bizim için orada olduğuna ve var olduğuna dair yargı olduğu gibi bırakılır, ona dokunulmaz. Fakat epokhe söz konusu yargıyı olduğu gibi korurken aynı zamanda onu kullanım dışı bırakır. Husserl *Ideen I*’de epokhe hakkında şöyle yazar: “Tam bir özgürlükle yapabildiğim gibi yapabilirim bunu, bir sofist gibi bu dünyayı olumsuzluyor değilimdir, bir şüpheli gibi onun olgusal varoluşundan şüpheleniyor değilimdir; bunun yerine beni uzay-zamansal olgusal varlığa dair herhangi bir yargıda bulunmaktan men eden fenomenolojik epokhe’yi uyguluyorum demektir.⁶¹”

Kendimi kesintisizce ilişki içinde bulduğum ve içinde yaşamımı sürdürdüğüm bu dünyayı ne bir yanılısma olarak yadsıyabilecek ne de onun benim için el altında ve var olduğunu söyleyebilecek durumdayım. Fakat onu anlamak için yerleştiğim bu yer ve bu yerden onunla kurduğum ilişki, dünyayla onun hakkında önceden verdiğim yargıları verebiliyor olduğum zamanki ilişkiye herhangi bir zarar verememiş, bu ilişkinin ne içeriğini ne de sürekliliğini kesintiye uğratmamıştır. Bir önceki bölümde Levinas’ın doğalcılığın algılanan dünyadan yola çıkarak ideal dünyayı keşfettiğine ve onu mutlak varoluş olarak yorumladığına dair ifadelerini aktarmıştık. Bu anlamda ben fenomenolojik epokheyi gerçekleştirmiş biri olarak bu mutlak varoluşa dair hiç bir kanıt, varsayıma ya da önkabule sahip değilimdir. Ama yine de benim için hala bir dünya vardır. Fenomenoloji yapmaya başlayan biri olarak elimde yalnızca bana görüldüğü haliyle, bilincinde olduğum haliyle dünya kalır. Dünyaya dair bildiğim herşeyin bilgi değeri paranteze alınmış olsa da bilincinde olduğum bu dünya ona hiç dokunulmadan ve kendi özünden hiç bir şey kaybetmeden elimde kalır.

Fenomenoloji epokhe’yi kendi çalışmalarının başlangıç noktası olarak ilan ettiği andan itibaren bilimlerin söz konusu dünyayla ilgili verdiği yargıları, verili ve apaçık olarak kabul ettiği hiçbir şeyi kullanamayacağı bir yere yerleşir. Husserl’in Descartes’ın kartezyen felsefesine yönelik eleştirisi de fenomenolojik epokheyle paralellik içinde kendisini gösterir. Descartes her ne kadar *Meditasyonları*’nda radikal şüphe yöntemi aracılığıyla felsefe için önyargısız, her türlü yanılığdan ve şüpheden arınmış bir zemin bulmaya niyetlenmiş ve ego cogito’ya ulaşmış olsa da Husserl *Kartezyen*

⁶¹ Husserl, E. Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology. (s. 61) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983) (çeviri bana aittir.)

Meditasyonlar'da Descartes'ın matematiksel doğa bilimlerine duyduğu hayranlığın felsefesinde örtük bir önyargı olarak iş başında olduğunu söyler. Descartes bu anlamda fenomenolojik epokhe'ye varamamıştır çünkü matematiksel doğa bilimlerinin apaçıklıklarını ve yöntemini verili olarak kabul etmiş ve onları gerektiği gibi sorgulamamış, uyguladığı radikal şüphesinden muaf tutmuştur. Husserl bu önyargının bir sonucu olarak Descartes'ın ego cogito'yu kendisinden onunla bir bütünlük oluşturabilecek şekilde bağlantılı olan tüm diğer aksiyomların da türetilbileceği ve bu yolla matematiksel doğa bilimlerine benzer, tümdengelimsel ve açıklayıcı bir dünya biliminin temelini oluşturabilecek bir aksiyom olarak yorumlamak gibi bir eğilime sahip olduğunu söyler.⁶² Husserl'in doğa bilimlerini doğal tavrın bilimleri olarak tanımladığını ve Descartes'ın da ego cogito'ya matematiksel doğa bilimlerinin kesinlik ve açık seçiklik anlayışını kullanarak ulaştığını düşünecek olursak Descartes fenomenolojinin ulaşmak istediği yere ulaşmaktan uzak kalmıştır. Önceki bölümde Husserl'in felsefedeki doğalcılığı devre dışı bırakmak istediğini söylemiştik. Descartes'ın ego cogito'su her ne kadar fenomenoloji için doğru bir başlangıç noktası olsa da Descartes felsefesinde ortaya konduğu haliyle ancak doğalcı bir felsefenin öznesi olabilir.

Bu anlamda Fenomenoloji kartezyen felsefenin faili olarak ego'nun yeniden değerlendirilmesini ve onun kendisini yerleştirdiği konumun, dünyayla ilişkilendiği perspektifin yeniden düşünülmesini gerekli görür. Husserl felsefi etkinliği gerçekleştiren olarak ego'nun Descartes felsefesinde merkezi bir konuma yerleşmiş olmasını destekler ve değerli bir kazanım olarak görür. Fakat Descartes'ın meditasyonlarında karşılaştığımız ego Husserl'e göre doğal tavır içinde kalınarak görünüre çıkarılmıştır. O halde Husserl'e göre yapılması gereken ilk şey bilmek için yöneldiğimiz dünyaya karşı takındığımız tavrı yeniden düşündürmektir. Bu düşüncüyü başlangıç noktası olarak alan fenomenolojiyi bir anlamda terapatik bir müdahale olarak düşünebiliriz. Fenomenoloji dünyaya ve insanın kendisine dair evrensel ve nesnel, kesin bir bilgi ortaya koymak isteyen felsefi düşüncenin bu amacını olduğu gibi üstlenir. Fakat yaptığı önemli şey bu amacın gerçekleştirilmesi için yapılması gerekenleri yeniden düşünmek ve şimdiye kadar yapılmış olanları anlamaya

⁶² Husserl, E. Cartesian Meditations. (s.24) Çev: D. Cairns. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers (1982)

çalışmaktadır. Descartes meditasyonlarını dünya hakkındaki kesin bilgiye yalnızca yeniçağ bilimlerinin yani matematiksel doğa bilimlerinin ulaşabileceğine inanmış biri olarak gerçekleştirmiş ve bu önyargı içinde açık seçik ve kesin ilk bilgi olarak düşünen şey olarak ben'e ulaşmıştı. Her kim dünyaya ve kendisine yönelik felsefi bir düşünüm gerçekleştirecekse kendisindeki bu ben'i, saf düşünen bir şey olan ben'i işe koşmalıdır. Dolayısıyla felsefenin ben'i böylece bu saf düşünen ben'le özdeşleştirilmiştir.

Fenomenolojinin müdahalesini daha anlaşılır kılmak için Lacan'ın insan'ın benlik gelişimine dair düşüncelerinden faydalanabiliriz. Öncelikle Lacan'ın *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* adlı eserinde Descartes'a dair söylediklerini göz önünde bulundurmak yerinde olur. Lacan Descartes'ın yalnızca kesinliğin öznesini bildiğini ve aslında kesinliğin öznesini felsefesinin merkezine koyduğunu söyler⁶³. Descartes açıkça insanın kendisini ve dünyayı anlama çabasını belirli bir kesinlik ve açık seçiklik anlayışını benimseyerek yürütmüştür. Bu tavır sonucunda insanın kendisine ve dünyaya dair deneyimleri belirli bir kesinlik ve açık seçiklik düşüncesine feda edilmiştir ki Descartes'ın felsefesinde hakim olan ve temel yol gösterici olarak seçilmiş olan düşüncenin matematiksel kesinlik ve açık seçiklik olduğunu belirtmiştik. Kendisine temel yol gösterici olarak matematiksel düşünceyi seçen felsefe tıpkı Lacan'ın ayna evresinde ortaya koyduğu türden bir yanlış özdeşleşmeden muzdariptir. Husserl fenomenolojisinin onarmaya çalıştığı temel problem işte bu yanlış özdeşleşmedir. Lacan ayna evresini psikanalizde deneyimlendiği haliyle ben'in oluşumunu aydınlatması bakımından önemli ve belirleyici bir evre olarak tanımlar⁶⁴. Lacan ayna evresinde çocuğun benlik gelişimini bir özdeşleşme üzerinden anlatır. Çocuk gelişim sürecinin bir anında aynada kendi bedeninin yansımasıyla ya da imgesiyle karşılaşır ve bu yansımayı kendisi olarak tanır. Bu karşılaşma çocuğun kendi bütünsel imgesine sahip olmasını sağlar ve Lacan kendini yansımasında tanıma ediminin bir kere gerçekleştiğinde asla unutulmadığını ve çocuğun hem kendi bedeniyle hem de çevresiyle olan ilişkisinde kurucu bir öneme sahip olduğunu söyler. Çocuk kendi bedeninin imgesiyle gerçekleşen bu özdeşleşme sayesinde kendisini etrafındaki insanlardan ve çevresinden bağımsız bir bütünlük olarak tanır ve bu tanıma insanın hem kendisiyle hem başkasıyla hem de çevresiyle kuracağı ilişkinin zeminini

⁶³ Lacan, J. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. (s.43) Çev: N. Erdem. İstanbul: Metis. 2013

⁶⁴ Lacan, J. *Ecrits*. (s.95) Çev: Bruce Fink. New York: W.W. Norton&Company

oluşturur ve bir anlamda ilişkiselliği mümkün kılar. Yani Lacan'a göre ayna evresinde gerçekleşen kendinin imgesiyle bu özdeşleşme iç dünya (innenwelt) ile dış dünya, çevre (umwelt) arasındaki ayırımın kurulmasında ve daha sonra da bu ikisi arasındaki ilişkinin kurulmasında işlevsel bir niteliğe sahiptir⁶⁵. Lacan ayna evresini imgesel döneme ait bir evre olarak tanımlar. Ayna evresini fenomenolojinin müdahalesini daha iyi anlayabilmek için felsefi düşüncenin kendi faili ile karşılaştığı ve en görünür haliyle Descartes'ın felsefesinde kendini gösteren ana uyarlamayı deneyecek olursak aynı tarzda bir özdeşleşmeyi Descartes felsefesinde de bulabiliriz. Descartes'ın meditasyonlarını izleyecek olursak kesin bilginin imkanını araştırırken düşünen bir şey olarak kendimizle karşılaşırız. Düşünen bir şey olarak tanımlanmış ego tam da dış dünya ile kurulan bilme ilişkisinin kurucu zeminini oluşturur. Saf, düşünen bir şey olarak kendimle karşılaştıktan sonra ben ve dış dünyayı birbirinden ayırabilir onun karşısında tüm kesinliği ve açık seçikliği tesis edebilecek güce sahip olarak kendimi konumlandırabilirim. Bu konumlandırma benim açımdan tüm bilgiyi mümkün kılan ayrıcalıklı bir konumdur. Ancak bu noktada Lacan'a geri dönecek olursak Lacan ayna evresinde çocuğun kendini özdeşleştirdiği imgesinin kendisine dışsal olduğunu çocuğun kendi bütünlüğüne ve bağımsızlığına ancak kendisine dışsal olan imgesinin dolayısıyla sahip olacağını söyler. Yani özdeşleşme çocukla aslında çocuğun kendisi olmayan bir şey arasında gerçekleşir, bu özdeşleşme bir yansımasıyla gerçekleşen bir özdeşleşmedir ve bir yanlış özdeşleşmedir. İşte fenomenolojinin de temel müdahalesi felsefi düşüncenin kendi failiyle karşılaşmasının ve bu karşılaşmada kendisini tanımasının bir yanlış özdeşleşme olduğunu söylemesidir. Bu karşılaşma ve özdeşleşme ya da daha farklı bir ifadeyle insanın felsefe tarafından saf düşünen bir şeye indirgenmesi tüm felsefi düşüncenin belirli bir kesinlik ve açık seçiklik anlayışına feda edilmiş ve ancak bu sayede elde edilebilmiş olan bir ben düşüncesiyle gerçekleştirdiği bir yanlış özdeşleşmedir. Bu yanlış özdeşleşme insanın kendisiyle ilişkisinin ve dünya deneyiminin insan tarafından yaşantılanan orijinal halinin belirli bir kesinlik ve açık seçiklik anlayışına feda edilmesidir. Felsefe fenomenolojik müdahaleye kadar ancak belirli bir indirgeme ve yanlış özdeşleşme sayesinde aradığı kesinliği, evrenselliği ve nesnelliği elde edebilmiştir. Ancak bu, insanın kendisiyle olan ilişkisinin ve dünya deneyiminin çarpıtılması pahasına gerçekleşmiştir. Bu

⁶⁵ Lacan, J. Ecrits. (s.95) Çev: Bruce Fink. New York: W.W. Norton&Company

çarpıtma ve felsefi düşüncenin failinin gerçekleştirdiği yanlış özdeşleşme kesinliği merkeze yerleştiren bir düşünce için kendisini zorunluluk olarak göstermiştir. Tıpkı Lacan'ın ortaya koyduğu haliyle imgesel dönemin ve temelde ayna evresininin bütünlüğü kavramının ve sentezler gerçekleştirmenin, benin otonomisini kazanmasının ve özne-nesne, dışarı-sı-ıçerisi gibi ikiliklere inanmasının imkanını oluşturduğu bir yanlış özdeşleme anını içermesi gibi felsefi düşüncenin faili de kendisini saf, düşünen bir şey olan ben'le özdeşleştirerek kendi otonomisini kazanmış ve özne-nesne, içeri-sı-dışarı-sı gibi ikiliklerle düşünebilme yetisini elde edebilmiştir. Bu noktadan itibaren felsefenin faili olan ben kendisini dünyanın karşısına yerleştirebilmiş ve onunla saf düşünce olarak ilişkilenebilme imkanına ve gücüne sahip olduğunu düşünmüştür. Ancak bu özdeşleşme sayesinde kendisine ve dünyaya dair felsefi bilgi ortaya koyabileceğini savunmuştur. Bu anlamda bu özdeşleşmenin ya da Lacan'ın ifadesiyle yanlış özdeşleşmenin gerçeklikle ilişkilenenin belirli bir tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Husserl'in epokhe'si içinden bilimsel düşüncenin dünya anlayışının da doğduğu doğal tavrı paranteze alarak klasik özne ve nesne ayrımını devre dışı bırakmayı amaçlamıştır. Bu devre dışı bırakma aracılığıyla felsefe gerçeklikle yani insanın orijinal dünya deneyimiyle yeniden ilişkilenecek ve bilim öncesi dünyayla yeniden karşılaşacaktır. Bu yeniden ilişkilenemeye erişebilmek fenomenolojinin kendisini henüz özne ve nesne ayrımının belirmediği bir konuma yerleştirmesiyle mümkün olacaktır. Ancak bu karşılaşma felsefenin faili olan ben'in gerçekleştirdiği yanlış özdeşleşmeyi hatırlaması ya da bu yanlış özdeşleşmenin farkına varmasıyla mümkün olabilir ancak. Fenomenoloji bu yanlış özdeşleşmenin farkındalığını kendine yol gösterici olarak alarak klasik özne ve nesne ayrımını yeniden sorun haline getirecek ve bu yolla dünyayla ilişkilenen yeni bir ben'e varacaktır. Bu ben ise karşısında yeni bir dünya bulacaktır. Bu Husserl'in düşüncesinde yaşama dünyası olarak ifadesini bulur. Husserl'in fenomenolojik epokhe'si sayesinde doğal tavır tarafından üzeri örtülmüş ve indirgenmiş olan yaşama dünyası felsefenin yeniden ilişki kurmayı öğrenmesi gereken, henüz düşünce tarafından kendisine dayatılmış hiç bir ikilikten ya da ayırmadan muzdarip olmayan bir halde insan deneyiminin yöneldiği orijinal bir gerçeklik alanı olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

Bu anlamda Descartes'ın felsefesinin bir kesinlik kaygısı tarafından yönetildiğini ve bu kaygının en sonunda felsefeyi kendi anlamından yoksun bıraktığını söylemek

yanlış olmaz. Matematiksel düşüncenin bazı yanılgıların ya da belirsizliklerin üstesinden geldiği ve hatta bu yolla oluşan nesnellik ve evrensellik anlayışının bilimsel düşünceye kendi idealini verdiği de doğrudur. Fakat bu düşünme ve dünyaya bakma tarzının gücüne ve kazanımlarına şahit olunmuşsa bile onu düşüncenin yöneldiği her alan ya da sorduğu her soru için tek geçerli ve son sözü söyleme hakkına sahip düşünme tarzı olarak alabileceğimize yönelik inanç Descartes'ın felsefesinde sorgulanmadan kalmıştır. Ego cogito bu inançtan beslenen felsefenin bir aracı olarak anlaşılmış; sanki felsefe bu yolla doğa bilimlerinin hizmetine sunulmuştur.

Doğa bilimleri matematiğin bir yöntem haline getirilmesi sayesinde yeni bir doğa anlayışına ulaşabilmiş ve daha yüksek düzeyde bir kesinlik ve doğruluk elde edebilmeyi başarmıştır. Ancak bu ne dünyanın doğa demek olduğu ne de felsefenin öznesinin öncelikle ve ilk olarak nesnel düşünceye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Nietzsche *Güç İstenci*'nin 624. paragrafında şöyle sorar: “Dünyanın hesaplanabilirliği, tüm olayların formüllerle ifade edilebilirliği- bu gerçekten anlamak mıdır ? İçinde hesaplanabilir ve formüllere indirgenebilen şeyler sayıldığında, bir müzik eserinin ne kadar anlaşılabilmiştir?”⁶⁶ Fenomenolojinin Nietzsche'nin dile getirdiği soruya benzer bir soru tarafından motive edildiğini ve felsefenin kavramlarının bu soru rehberliğinde fenomenoloji tarafından yeniden anlamlandırılmaya çalışıldığını söylemek yanlış olmaz.

3.3 Husserl'de Yönelimsellik

Descartes'a dair bölümlerde belirtildiği gibi Descartes *Meditasyonlar*'da kendisinde dışardaki şeylerin duyuları tarafından edindiği idelerinin olduğunu söylüyordu. Fakat Descartes açısından asıl mesele bu idelerin hakikaten dışardaki şeylere benzeyip benzemediği sorusunun cevabıydı. Descartes kendisinde buna inanmaya yönelik çok şiddetli bir eğilim olduğunu fakat bu konuda kesin bir karara varmasına yaracak hiç bir yetiye sahip olmadığını söylüyordu. Mutlak iyi olduğu için kendisini bu konuda yanıltmayacak bir Tanrının kanıtlanmasından sonra bu sorunun cevaplanmasında bir adım daha ileriye gidebiliyor, dışarda gerçekten birşeyler olduğundan Tanrının inayetinden emin olduğumuz düzeyde emin olabileceğimiz de açığa çıkıyordu. Fakat yine de sahip olduğumuz idelerle dışardaki şeylerin benzerliği konusunda emin

⁶⁶ Nietzsche, F. Güç İstenci (s.402) Çev: N. Epçeli. Ankara: Say Yayınları. (2017)

olamıyor sadece onların varlığından emin olabiliyorduk. Bu noktada Descartes yine de geometrik kanıtlamaların nesnesi olabilen herşeyin gerçekten orada var olduğundan emin olabileceğimizi söyleyerek tartışmayı nihayete erdiriyordu.

Fenomenolojinin yönelimsellik mefhumuyla bu tartışmaya yeniden katıldığını ve hatta onu başa sardığını söyleyebiliriz. Ne başvurabileceğimiz ya da sırtımızı yaslayabileceğimiz ya da düşüncemizin köşeye sıkıştığı anda devreye sokabileceğimiz bir Tanırının olduğu ne de matematiksel doğa bilimlerinin varlık belirlenimlerini, apaçıklık ve kesinlik ölçütlerini verili kabul edebileceğimiz bir noktadan düşünmeye yeniden başladığımızda elimizde yalnızca duyuşal deneyim kalır. Gerçekten de Husserl *Ideen I*'in 39. Paragrafında fiziksel şeylerin dünyası ile karşılaşmamı mümkün kılan en ilksel ve öncelikli deneyimin duyuşal deneyim olduğunu söyler. Fakat fenomenolojik tavırda algı deneyimini öznel görünüşler ve onlara aşkın olan, fizik tarafından belirlenmiş fiziksel şey ayrımını kullanmadan yeniden düşünmek söz konusudur. Bu düşünme tarzlarına Husserl hem *Ideen I*'de hem de *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de değinir.

Ideen I'in 40.paragrafında Husserl bilimsel bakış açısına dair bir çerçeve çizer. Buna göre duyuşlarımızla bize verili olan bir fiziksel şeyin birincil ve ikincil niteliklerden oluştuğu söylenir. Ses, renk, koku, tat v.b nitelikler yalnızca görünüşlerdir ve ikincil niteliklerdir. Bunlarla doğrudan karşılaşılırız ve bu nitelikler bunlar elendikten sonra geriye kalan ve nesnel gerçekliğe ait olan birincil nitelikleri imleyen görünüşlerden ibarettir. Fakat fizik birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasında nesnel gerçeklik söz konusu olduğunda nasıl böyle bir ayrım yapılabileceği sorusunu ortaya atan Berkeley'in eleştirilerinden sıyrılmak için bizzat karşılaştığımız algılanan şeyin bütün niteliklerinin saf görünüşler olduğunu söyler ve asıl gerçek fiziksel nesne fizik tarafından belirlenir. Husserl'e göre fiziğin nesnesi Berkeley'ci itirazları devre dışı bırakmak için algıda verili olan fiziksel, cisimsel şeye aşkın bir konuma yerleştirilir. Sonuç olarak Husserl aynı paragrafta fiziğin nesnesinin duyuşlara verilmiş olan mekanda yerini bulan fiziksel şey anlamına gelmediğini söyler. Husserl fiziğin mekânının algıda bizzat verilen dünyaya ait olamayacağını ve fiziğin gerçek varlık olarak belirlediklerinin de algıda bizzat verilen aktüel nesneden tamamen farklı

olduğunu söyler⁶⁷. Böylece fizik deneyimlenen dünyayı ve deneyimin nesnesini anlamak isterken onunla bağımlı tamamen yitirir ve onu aşmak zorunda kalan başka bir deneyimin peşine düşer. Dan Zahavi *Husserl'in Fenomenolojisi* adlı çalışmasında bu meseleye dair şöyle yazar: “Her ne kadar bilim başlangıçta dünyayı şüphecilik saldırısından kurtarmaya koyulsa da, öyle görünüyor ki neredeyse tanımadığımız bir dünyayı bize geri vererek bunu gerçekleştirmiştir.⁶⁸” Husserl böyle bir aşma hareketini gerçekleştiren ya da kendisini bu aşma hareketini gerçekleştirmek zorunda hissedilen ve bir noktada bunu başarabildiğine de inanan bilimsel tavrın insanın dünya deneyimin anlamak isteyen bir düşünsel etkinliğe yardımcı olamayacağını düşünür. Çünkü bilimler bu aşma hareketiyle bir ideal olarak doğaya ulaşırlar. Fakat Husserl açısından insanın öznel deneyiminde verili olan ile yani psişik olan ile doğa arasında özsel bir fark vardır. *Husserl Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı eserinde bu meseleyi ele alır. Husserl bu eserinde yalnızca zamansal-uzamsal cisimler dünyasının kelimenin tam anlamıyla doğa olduğunu söyler. Husserl'in anlatımına göre bu cisimler nedensellik yasalarıyla birbirine bağlı bir bütünlük oluştururlar ve ancak bu bütünlük içinde kendi kimliklerine ve tözlerine sahip olurlar. Husserl doğa bilimlerinin nesnesi olan cisimlere dair şöyle yazar: “Deneyde çeşitli bakımlardan değişen ‘öznel görünüşler’ olarak kendilerini sunan şeyler, kalıcı veya değişken özelliklerinin zamansal birliği olarak orada dururlar, hem de tek mekanı, tek zamanı olan cisimler dünyasının hepsini birbiriyle bağlantı içine sokan bütünlüğünde değişmezcesine orada dururlar.⁶⁹”

Husserl doğa bilimlerinin konusu ve aynı zamanda da deneyin nesnesi olan cisimlerin hem öznel görünüşlerinin olduğunu hem de gerçek özelliklerinin olduğunu söyler. Cisimsel şeyler bize duyuşal görünüşlerin birliği olarak verilmişlerdir ve duyuşal görünüşler aslında doğa bilimlerinin bilgi ürettiği ortamı oluştururlar. Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de bunu şöyle açıklar:

Duyularla kavranabilen değişmezlikler, değişmeler ve değişime bağlı olup bitenler, her yerde bilgiyi yönlendirirler ve aynı zamanda onun için, içinde gerçek, nesnel, fiziksel olarak saf

⁶⁷ Husserl, E. *Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology*. (s. 85) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

⁶⁸ Zahavi, D. (2003) *Husserl'in Fenomenolojisi*. (s.202). 1.Baskı. Ankara: Say Yayınları

⁶⁹ Husserl, E. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (s.33) Çev: H. Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (2014)

doğanın kendini sunduğu adeta 'belirsiz' bir ortam işlevi görürler; bunların aracılığıyla da düşünce (deneysel-bilimsel düşünce olarak) doğruyu ortaya çıkarıp belirler ve kurar.⁷⁰

Husserl bu ifadelerine eklediği dipnotta belirsiz bir ortam işlevi gören bu duyuşsal alanın fenomenolojinin asıl konusunu oluşturan fenomen ortamı olduğunu söyler. Husserl'e göre bu fenomen ortamı şimdiye kadar hiç bir doğa biliminin konusu olmamıştır. Görünen odur ki doğa bilimleri bu fenomenler ortamından bir saf doğa damıtır ve Husserl'in ifadeleriyle bunu 'ikincil niteliklerin elenmesi, görünüşteki saf öznel olan elenmesi' ama 'kalanların, birincil niteliklerin korunması' olarak adlandırır.

Doğa bilimleri kendi nesnellik anlayışı içinde deneyime aşkın bir nesneden bahsedebilir fakat soru olarak ortaya konan deneyimin kendisi ise yani psişik olan ise o zaman söz konusu aşkınlık işlevini yitirir. Bu aynı zamanda şu anlama da gelir ki fenomenolojik tavırda bu aşkınlığın karşımıza koyduğu anlamda ne dünyayı ki ona doğa demek demek daha doğru olur ne de fiziksel şeyi verili kabul edebiliriz. O halde elimizde bir araştırmanın ya da betimlemenin konusu haline gelebilecek ne kalır ? Husserl bunun cevabını *Ideen I*'in 50. Paragrafında verir. Bu paragrafa göre doğayı ve fiziksel şeyi doğa bilimlerinin kullandığı anlamda aşkın olma mertebesinden indirirsek yani onları fenomenolojik indirgemeye maruz bırakırsak hiç bir şey kaybetmediğimiz gibi aksine onları, kendine özgü varoluşları içinde, bir bilinç için olma halinde, kendilerine has dünyasal aşkınlıkları içerisinde fenomenolojik betimlemenin konusu olarak geri kazanırız.⁷¹ Bu noktadan itibaren fenomenoloji birşeyin bilincinde olma halini asıl araştırma konusu haline getirir. Bu noktada araştırma konusunun bilinç değil ama bir şeyin bilincinde olma hali olduğunu vurgulamak önemlidir. Çünkü bilinç ile kendi içine kapalı ilişkisiz bir hal içindeyken karşılaşmak imkansızdır. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve onu ancak bir şeyin bilincinde olma dolayımı içinde anlayabiliriz. Bu nedenle Husserl *Ideen I*'in 34. paragrafında fenomenolojinin bir şeyin bilincinde olma halinin özülle meşgul olacağını söyler ve onu kartezyen bir anlamda yani Descartes'ın kullandığı kavram olan cogito olarak ele alır. Husserl Descartes'ın cogito'yu algılıyorum, hatırlıyorum, hayal ediyorum, yargıda

⁷⁰ A.g.e s.34

⁷¹ Husserl, E. Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology. (s. 113) Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

bulunuyorum, istiyorum gibi çok geniş bir anlamda kullandığını hatırlatır. Yani araştırma konusu ‘ben’, ‘düşünüyorum’ ve ‘bir dünyayla karşı karşıyayım’ gibi ifadelerin özü ve anlamı olacaktır. Husserl bir şeyin bilincinde olma halini cogito olarak belirledikten sonra *Ideen I* in 35. Paragrafında buna bir örnek verir ve bu örnek üzerinden cogito’yu yönelimsel zihinsel süreçler olarak tanımlar. Husserl yarı karanlık bir ortamda karşımızda duran bir kağıt parçasını düşünmemizi ister. Bu kağıt parçasına dokunurum, onu görürüm. Bu algısal görme ve dokunma; karşımızda duran bu kağıt parçasının zihinsel farkındalığı, onun belirsiz ve perspektifli görünüşü bir cogitatio’dur; zihinsel ve öznel bir süreçtir. Ancak bedenimle uyum içerisinde ve tüm belirlenimleriyle karşımızda bulduğum bu kağıt parçasının kendisi bir cogitatio değildir. O bir cogitatum’dur yani algılanan şeydir. Her zaman kendisi tarafından tanınmış ve belirlenmiş bir cogitatum’u olan zihinsel süreçlere Husserl fiili cogitatio’lar der ve bir şeyin bilincinde olma hali onlara özsel olarak aittir. Husser bu zihinsel süreçleri yönelimsel zihinsel süreçler olarak niteler.

Husserl *Ideen I* in 44. paragrafında cogitatio ve cogitatum arasındaki bu farkı ufuk kavramı üzerinden yeniden ele alır. Bu paragrafta göre fiziksel şey algısı özsel bir zorunluluk olarak bir tür eksiklik içerir. Fiziksel şey fiili algımızda bize yalnızca tek taraflı olarak verilebilir. Yani onun hep belirli bir perspektifiyle karşı karşıya buluruz kendimizi. Fakat Husserl bu paragrafta algı deneyiminin ufuksal yapısını ortaya koyar. Buna göre fiziksel şey her ne kadar tek taraflı veriliyor olsa da algıladığımız fiziksel şeyi yine de bir anlam birliği içerisinde ve tüm algı deneyimimiz boyunca kendisiyle özdeş olarak muhafaza eden bir ufuksal yapı mevcuttur. Fiziksel şeyin algısındaki bu ufuksal yapı öyle bir tarza sahiptir ki bu ufuksal yapıda algısal çokluklar hiç durmadan birbirleriyle iç içe geçer ve birlikte sürekli yeni taraflarını algıya verebilecek olan, fiziksel şeyi verirler. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde verdiği lamba örneği bu ufuksal yapıyı daha iyi anlamaya yardımcı olabilir:

Masamda duran lambaya baktığımda, ona sadece kendi yerimden görülür olan nitelikleri değil, şöminenin, duvarların, masanın “görebileceği” nitelikleri de affederim; lambanın sırtı, onun şömineye “gösterdiği” yüzünden başka bir şey değildir. Demek ki nesnel bir sistem ya da bir

dünya oluşturduğu ve her biri saklı yönlerinin seyircileri ve kendi kalıcılığının güvencesi olarak diğerlerini etrafına yerleştirdiği ölçüde nesneyi görebilirim.⁷²

Burada ortaya konulmaya çalışılan ufuksal yapıyı cogitatio ve cogitatum arasındaki farkı yeniden ele alarak daha iyi görmek mümkündür. Cogitatio hep tek taraflı ve perspektifliydi. Karanlıkta belli belirsiz gördüğüm şu kağıt parçası bedenimin konum alışına göre her seferinde farklı taraflarını gösterebiliyor fakat her seferinde yalnızca bir tarafını gösterebiliyordu. Fakat ben yine de onu bana gösterdiği bu tek tarafını aşan bir birlik içinde, şu kağıt parçası olarak algılıyordum. Yani onun cogitatum'unu karşımda buluyordum. O halde demek ki fiziksel şey algısında bir aşma hareketi gerçekleşiyor. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bu aşma hareketi hakkında şöyle yazar:

Demek ki nesnenin konması fiili deneyimimizin sınırlarını aşmamızı sağlar, bu deneyim yabancı bir varlığa çarpıp durur, öyle ki sonunda, bize öğrettiği herşeyi o varlıktan çekip çıkardığına inanır. Her algının bir şeyin algısı olmasını sağlayan, deneyimin işte böyle kendinden taşmasıdır. (extase).⁷³

Öyleyse şimdi elimizde iki farklı aşma hareketi var gibi görünüyor. İlki bilimsel, nesnel düşüncenin öznel görünüşlerin ardında bulmayı umarak algı deneyimini aştığı ve aşkın doğaya ve onun nedensellik ağının bir ögesi olan fiziksel şeye vardığı hareket; ikincisi ise fenomenolojinin görünüre çıkardığı ve bizzat deneyimimizde gerçekleşen ve hatta deneyimimizin kendisi olan; asla tamamlanmayan ama tam da gerçekliğini ve nesnellliğini deneyimin bu özelliğine borçlu olan fiziksel şeye vardığı hareket. İkinci aşma hareketini ya da Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle kendinden taşma hareketini Husserl'in yönelimsellik olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'ın 17. paragrafında psişik fenomenin yani bir şeyin bilincinde olma hali olan cogito'nun temel karakteristiğinin yönelimsellik olduğunun Franz Brentano tarafından ortaya konulduğunu söyler ve bu sefer de zar örneği üzerinden yönelimselliğin kendisine özgü bir sentez içerdiğini gösterir. Husserl karşımda gördüğüm şu zarın görünüşlerinin sürekli değişimi ve akışı içerisinde, farklı

⁷² Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.110) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

⁷³ A.g.e. s.113

görünme modlarıyla birlikte bana nesnel bir birlik olarak verildiğini söyler. Bu görünüş çokluğu kendi zamansal akışı içerisinde öznel süreçlerin birbirleriyle bağıntısız ve ilintisiz bir sekansı olarak verilmez, aksine bu görünüş çokluğu görünen bir şey olarak bir ve aynı zara yönelen bir sentezin birliği içinde bir akışa sahiptir. Bu zara baktığımda onun olası bütün perspektiflerine sahip olmam fakat onun henüz görmediğim yanları onu bir zar olarak tanımamı ve belirlememi de engellemez. Bu ufuksal sentez nesnenin birliğine ve nesnelliğine özsel olarak aittir.

Böylece fenomenoloji bir şeyin bilincinde olma halini betimlemek için yönelimsellik, algının ufuksal yapısı ve algısal sentez gibi yeni kavramsal araçlar edinmiş olur. Algı deneyimi söz konusu olduğunda bu ikili algı edimi ve algılanan şey olur. Merleau-Ponty *Algının Önceliği*'nde şöyle yazar: “Algılanan şey, örneğin bir geometri kavramı gibi, zekanın sahip olduğu ideal bir birlik değildir; söz konusu nesneyi betimleyen, belli bir tarza uygun olarak kesişen sonsuz sayıdaki görünüş perspektiflerinin ufkuna açık bir bütünlüktür.⁷⁴” Husserl *Ideen I* in 87. Paragrafında bir şeyin bilincinde olma halinin hem kendiliğinden kolayca anlaşılabilir olduğunu hem de bir hayli bilmecemsi olduğunu söyler. Fakat fenomenolojinin meselesi bu bilmecemsi yapıyı bozarak onun üstesinden gelmek ve bir şeyin bilincinde olma hali olan yönelimsel zihinsel süreçleri bu şekilde açıklamak değil aksine bu bilmecemsi yapıyı olduğu haliyle betimlemektir. O halde yapılması gereken algı deneyimi ve algılanan şeyi yani algı ediminin yönelimsel nesnesini kendine özgü verilme tarzı içinde ele almaktır.

Husserl *Ideen I* in 88. paragrafında bir ağaç örneği üzerinden algılanan olarak algılananın ne olduğunu ortaya koyar. Çiçek açmakta olan bir ağaca baktığımızı düşünelim. Fenomenolojik tavra geçmeden önce bu ağaç bilince aşkın bir nesnel gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Orada çiçek açmakta olan bir ağaç var deriz. Ancak çiçek açmakta olan ağacın bilince aşkın varlığını paranteze aldığımızda çiçek açmakta olan ağaç ne kendi niteliklerinden ne de benim için anlamından hiç bir şey kaybetmeden benim tarafımdan algılanan, hoşlandığım, sevdiğim vb ağaç olarak hala oradadır. Ağaç onu bir ağaç olarak algılamamızı sağlayan niteliklerinden ya da görünüşünden hiç bir şey yitirmez. Burada kazandığımız ağacın benim tarafımdan

⁷⁴ Merleau-Ponty, M. *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*. (s.52) Çev: Y. Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınevi (2017)

deneyimlenen halidir; yani benim için anlamıdır. David Woodruff Smith, *Husserl* adlı kitabında bunu şöyle ifade eder:

Yaşanan deneyim'im (erlebnis) özünün bir parçası olarak böyle algılanan ağaç, algılandığı haliyle ağaç, Husserl'in deneyimdeki algısal anlam (Sinn) adını verdiği şeydir. Algımın nesnesi, ağacın kendisi, yanıp kül olabilen fiziksel bir nesne olduğu noktada, algımdaki anlam tamamıyla farklı bir şeydir ki yanıp kül olmaz ve hiçbir şekilde de fiziksel bir nesne değildir. Ancak algılandığı haliyle nesnenin bu anlamı "ayrılmaz biçimde" algıya, algısal deneyime aittir.⁷⁵

Husserl işte bu algılanan şey olarak algılanan şeye noema der. Bir noema'ya sahip olan bilinç edimleri ise noesis olarak adlandırılır. Husserl bütün yönelimsel zihinsel süreçlerin noetik olduğunu yani noesis ve noema çiftini içerdiğini söyler. Aynı paragrafta göre noetik süreçler anlamla yüklüdürler ve olası anlamların bir ufku sahiptirler. Onlar deneyimimde bana verildikleri halleriyle asla tamamlanmış değildirler. Onlara dair söyleyebileceklerimi onlarla olası ilişkilene tarzlarımı asla tüketemem. Noetik süreçlerin anlamla yüklü oluşu aslında bu süreçlerde karşımda bulduğum noemayla yani algılanan şey olarak algılanan şeyle canlı, yaşayan bir ilişkim olduğunu söyler. Tek tek algılanan şey için söyleyebildiğim herşeyi algılanan şeylerin içinde birlikte var oldukları ve benim için anlamlı bir tarzda ilişkilendikleri dünya için de söyleyebilirim.

Bu anlamda hem şey hem de dünyayla aramda onları anladığım ve kendime aşına kıldığım bir iletişim vardır. Merleau-Ponty iletişim ifadesini şey ve dünyayla olan ilişkimizi betimlemek için sıkça kullanır. Merleau-Ponty'nin bu ilişkiye dair söylediklerini son bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacak ve Merleau-Ponty'nin kartezyen özne eleştirisinin ifadelerinden bir tanesinin bu iletişim metaforunda kendisini gösterdiğini göreceğiz. Şimdilik *Algımın Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözden bir alıntıyı aktaralım: "Dünya düşündüğüm değil yaşadığım şeydir; dünyaya açıktır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilimdir; o tüketilemez olandır."⁷⁶ Bu anlamda tüketilemez olan kendisini nesnel ve bilimsel düşünce tarafından saf görünüşler olarak itibarsızlaştıran öznel alanda gösterir. Bilimsel düşüncenin ulaştığı doğa ve fiziksel şey, kendi tarihselliği ve gelişimiyle

⁷⁵ Smith, W. D. (2013) *Husserl*. (s.308) Çev: S. Bayazit. İstanbul: Alfa Yayınevi (2019)

⁷⁶ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algımın Fenomenolojisi*. (s.22) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

birlikte düşünöldüğünde tüketilemez bir anlam ufku olan dünyadan çekilip çıkarılan anlamlardan yalnız bir tanesidir.; onun özü değildir

4. FENOMENOLOJİDE BEDEN TARTIŞMASI

4.1. Merleau-Ponty'de Beden Düşüncesi

Husserl'in fenomenolojik betimlemeleri bizi yeni bir dünya düşüncesiyle karşı karşıya bırakır. Bununla birlikte şu soruyu yeniden sorarken kendimizi buluruz: Bu dünyayı deneyimleyen özneyi nasıl anlamalı ve onu nasıl yorumlamalıyız ? Eğer bu dünyayla kurduğumuz ilişkiyi anlamaya ve betimlemeye duysal deneyimden, algı deneyiminden başladıysak bu deneyimin öznesi öncelikle anlamamız gereken temel şey olmalıdır. Merleau-Ponty'nin kartezyen özne eleştirisinin, kişiye has beden deneyiminin kendisiyle birlikte getirdiklerini felsefenin öznesine yeniden dahil etme çabasıyla başlamasının sebebinin de bu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aslında *Algının Fenomenolojisi* özne anlayışında o kadar kökten bir dönüşüm yapmayı ister ki onun yapmaya çalıştığı daha çok şimdiye kadar kendisini beden deneyiminden soyutlayabilmiş bir özneyi bedenine geri döndürmek değildir. Aksine tüm bir felsefi ve bilimsel geleneğin bedensiz bir özneyi kendi düşünme tarzlarının bir aracı olarak kullanabileceği ve bu yolla kesin ve evrensel doğrulara ulaşabilecekleri fikrini yeniden tartışmaya açmaktır. Felsefenin öznesi tek bir an bile felsefe etkinliğini dünyada kendi bedeniyle yerleştiği zamansal ve mekansal koşullardan koparak gerçekleştirilmemiştir.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin 'Algılanan Dünya' başlıklı bölümünde dünyayı düşüncenin nesnesi gibi değil ama bir birey gibi düşünmek gerektiğini söyler. Böyle bir dünya deneyiminden bahsedebilmeyi hatta böyle bir deneyime sahip olabilmeyi neye borçlu olduğumuzu sorarsak eğer Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi bu soruyu yaşayan beden ya da başka bir ifadeyle fenomenal beden olarak cevaplar. Bedenin herhangi bir nesne gibi olmadığını ama yaşayan bir beden olduğunu söylemek ne anlama gelir ? Merleau-Ponty bu soruyu 'Beden Deneyimi ve Klasik Psikoloji' başlıklı bölümünde ele alır ve şöyle yazar:

Klasik psikoloji zaten, kişiye has bedeni betimlerken, ona nesne statüsüyle uyuşmayan karakterler affediyordu. Öncelikle diyordu ki benim bedenim masadan ya da lambadan farklıdır çünkü sürekli algılanır, oysa masaya ve lambaya sırtımı dönebilirim. Demek ki bedenim beni terk etmeyen bir nesnedir.⁷⁷

Merleau-Ponty hem bedenin bu ayrıcalıklı konumunu teşhis edip hem de ona bir nesne muamelesi yapmaya devam etmenin beden deneyimini anlamamızı engellediğini düşünür. Etrafımızdaki herhangi bir nesneyi düşünelim. Örneğin önümdeki bu kitap. Kitap bana belirli bir perspektiften verilmiştir ve ben konumumu değiştirdikçe onu farklı perspektiflerden algılaya özgürlüğüne sahibimdir. Bunu bedenim ile yapabiliyor oluşumu şimdilik bir kenara bırakalım önümde gördüğüm bu kitaba gerçekliğini veren tam da onunla kurabildiğim bu perspektifli ilişkidir. Eğer gözümü kapasaydım kısa süreliğine onu algılamayı bırakabilirdim. Gözlerimi açtıgımdaysa yeniden orada kitabı görebilirdim. Merleau-Ponty bu durumu yani dışındaki nesnelere gerçek nesnelere olabilmelerini şöyle açıklar:

Onun nesne olması, yani bizim önümüzde olması, sadece gözlemlenebilir olduğu içindir, yani parmaklarımızın ve bakışlarımızın ucunda olduğu, onların her bir hareketiyle bölünmeden alt üst olduğu ve yeniden bulunduğu içindir. Aksi takdirde bir ide gibi hakiki olurdu bir şey gibi mevcut olmazdı.⁷⁸

Bir nesne olduğunu iddia ettiğim bedenime bu söylenenlerden sonra tekrar baktığımda onunla ilişkimin çok daha farklı olduğunu görürüm. Bedenim her ne kadar diğer nesnelere arasında yer alıyor olsa da Merleau-Ponty onun bakışının altında bütünüyle açılıp serilmediğini, kendini bana hep aynı perspektiften verdiğini söyler. Yani bu şu anlama gelir ki bedenim önümdeki şu kitap gibi karşısında konumumu sürekli değiştirebileceğim bir tarzda ilişkili değildir benimle. Onu gördüğüm gibi bedenimin de görsel alanımda bir yeri vardır fakat onu görebiliyor oluşum herhangi başka bir nesne gibi onun etrafında dolanabileceğim, bakışımla onu tamamen kuşatabileceğim anlamına gelmez. Merleau-Ponty bedenin bu özel durumunu şöyle açıklar: “Onun daima yakınımda olduğunu, benim için orada olduğunu söylemek, asla gerçekten

⁷⁷ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.137) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

⁷⁸ A.g.e. s.137

benim önümde olmadığını, onu bakışım altında açamayacağımı, tüm algılarımın marjında kaldığını ve benimle birlikte olduğunu söylemektir.⁷⁹”

Merleau-Ponty bedeninin bu kendine özgü durumunu onun kalıcılığı olarak ifade eder. Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle bu kalıcılık dünyadaki bir kalıcılık değil fakat benim tarafımdaki bir kalıcılıktır. Bu nasıl anlaşılabilir ? Yaşayan bedenim asla arımda bırakamayacağım, aşamayacağım ve bu anlamda üstlendiğim ve belki de maruz kaldığım bir kalıcılığa sahiptir. Başımdan bir dünya deneyimini geçmeye devam ettikçe bedenimin benim tarafımdaki bu kalıcılığı aşılamaz bir koşuldur. Ne zamanki ölümün gelişiyse dünya deneyimim noktalanır, bedenim yaşamayı bırakır; o zaman dünya deneyiminin noktalandığı gibi ben de sona ererim. Öyleyse Descartes'ın refleksiyonlarında yaptığı gibi yaşayan bedeninin, duyusallığın üzerinin çizilmesi ancak ölümün yapabileceği birşeydir. Kişiyeye has bedeninin kalıcılığına yönelik bu analizler bizi dünya deneyiminin öznesini bedenli bir özne olarak düşünmenin gerekliliğiyle karşı karşıya bırakır. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* 'inde şöyle yazar:

O halde ben bedenimim, en azından herhangi bir şey edindiğim sürece; bedenim de doğal bir özne, toplam varlığımın geçici bir taşıdığı gibidir. Böylece kişinin kendi bedeninin deneyimi, nesneyi öznenen, özneyi de nesneden ayıran ve bize bedeninin deneyimini veya gerçekteki bedeni değil de sadece bedeninin düşüncesini veya ide olarak bedeni veren refleksif harekete ters düşer.⁸⁰

Merleau-Ponty aslında Descartes'ın da bir beden olduğumuz için sahip olabildiğimiz, beden deneyiminden kaynaklanan bir bilginin olduğunu yadsımadığını söyler. Fakat Merleau-Ponty'e göre bu bilgi idelerden kaynaklanan bilgiye tabi kılınmıştır. Descartes'ın şeylerin özüne dair bilgiye ruh ve beden karışımı olan ben'in değil fakat yalnızca öz niteliği düşünmek olan ruhun ulaşabileceğine dair düşüncelerini aktarmıştı. Merleau-Ponty şu soruyla Descartes'ın felsefesini yeniden tartışmaya açar: “Ama bedenle birleşmemiz tözsel ise, nasıl olur da kendimizde saf ruhu hissedebilir ve buradan hareketle mutlak Zihne ulaşabiliriz?⁸¹” Kişiyeye has bedeninin kalıcılığı bize bunu hissetmenin ve dünyaya bedeninin kendisiyle birlikte getirdiklerinin iptal edilebileceği bir perspektiften bakmanın imkansız olduğunu gösterir. Öyleyse Descartes'ın da kabul ettiği fakat bu dünyanın bilgisi söz konusu olduğunda yadsımayı

⁷⁹ A.g.e. s.137

⁸⁰ A.g.e. s. 277

⁸¹ A.g.e. s. 277-8

seçtiği beden bir nesne olarak yorumlanmaktan kurtarılıp bu dünyayı deneyimlemenin, onunla birlikte olmanın ve onu anlamının belirli bir tarzı olarak ele alınmalıdır.

Bunun için bedeninin herhangi bir nesne olmadığını aksine nesnelere onun sayesinde var olduğunu anlamak gerekir. Bu böyledir çünkü bana her seferinde belirli bir perspektiften verilen nesnelere bu perspektifli yapılarını benim bedenimle dünyada belirli bir bakış açısına yerleşmiş olmama borçludurlar. Merleau-Ponty bunu *Algının Fenomenolojisi*'nde kilise örneği üzerinden anlatır. Örneğin pencereden bir kilise görüyorum ve bulunduğum yer dolayısıyla kilisenin yalnızca çan kulesini görebiliyorum. Her ne kadar tam bu anda bu bakış açısına sıkışmış olsam da bedenimin hareketli yapısı bana başka bir yerden kilisenin tamamının görüleceğini vaadediyor. O anda kilisenin yalnızca çanın görülebilir olması fiziksel bir zorunluluktan kaynaklanır. Ancak bunun fiziksel bir zorunluluk oluşu Merleau-Ponty'e göre bedenimin bana dünyaya yönelik bir bakış açısını dayatmasıyla mümkündür ancak. Bedenimle edindiğim bakış açısı Merleau-Ponty'e göre nesnelere var olabilmesi için metafizik bir zorunluluktur.

Merleau-Ponty bizi fenomenal bedeni herhangi bir nesne olarak anlamaktan alıkoymasına gereken ikinci bir nitelik olarak onun hareket edebilme kabiliyetinden bahseder. Aynı meseleye Husserl de *Ideen II*'de değinmiştir. Husserl *Ideen II*'de Ego'nun bedeninin özgürce hareket ettirebilmek gibi bir yeteceğe sahip olduğunu ve bedeninin eklemelenmiş yapısı aracılığıyla dış dünyayı algılayabildiğini ifade eder.⁸² Merleau-Ponty benzeri bir tespiti '*Beden Deneyimi ve Klasik Psikoloji*' adlı bölümde ortaya koyar ve klasik psikolojinin bu yeteneği knestesik duyumu olarak ifade ettiğini söyler. Kişiye has bedenin kalıcılığı bize bedenin hareketliliğinin nesneyle olan ilişkimizi nasıl şekillendirdiğini göstermişti. Fakat burada yeniden vurgulanan şey bedenimi özgürce hareket ettirebiliyor oluşumun diğer nesnelere hareketliliğinden özsel olarak farklı oluşudur. Merleau-Ponty bu farklılığı aynı bölümde şöyle ifade eder:

Dışarıdaki nesnelere onları bir yerden alıp başka bir yere götüren kendi bedenim sayesinde hareket ettiririm. Oysa kendi bedenimi doğrudan hareket ettiririm. Onu nesnel mekanın bir

⁸² Husserl, E. *Collected Works: Volume III: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: Second Book: Studies In The Phenomenology Of Constitution*. (s. 160) Çev: R. Rojcewicz & A. Schuwer. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. (1983)

noktasında bulup başka bir noktaya götürmem, onu aramama gerek yoktur, zaten benimle birlikte. Onu hareketinin sonuna kadar götürmeme gerek yoktur, kendi bedenim en başından itibaren bu sona dokunur ve kendini oraya fırlatır.⁸³

Bir sonraki bölümde Merleau-Ponty'nin hareket meselesine bedensel şema üzerinden dönerek onun yönelimselliğin merkezi olarak belirlediğini göreceğiz. Ancak şimdi kişiye has bedeni diğer nesnelere bir tutmamızı engelleyen son bir özellikten daha bahsetmek gerekir. Merleau-Ponty klasik psikolojinin gözlemlerinin beden bana ikili duyular verebildiğini ortaya koyduğunu söyler. Bu mesele Husserl'in Ideen II'de ele aldığı bir meseledir. Husserl Ideen II'nin 36.paragrafında bedenin ikili bir yolla kurulduğunu söyler. İlk olarak o dokunduğum bir şeydir, bir maddedir. İkinci olarak da ben onda ya da onun içinde duyumsarım: elimin arkasında sıcaklık, ayağымda soğukluk parmak uçlarımda dokunuşlar hissederim.⁸⁴ İki cansız şeyin birbirine değmesinden farklı olarak bedenim ona dokunulduğunda bunu hisseder; onda bölgesel duyular oluşur. Fenomenal bedenin iki katmanlı yapısı onun hem diğer nesnelere arasında bir nesne olduğunu hem de onlara duyarlı olduğunu gösterir. Merleau-Ponty'ye göre bedenimin bana ikili duyular verebiliyor oluşu onun özne-nesne yapısını ortaya çıkarır. Merleau-Ponty bunu iki elimi birbirime dokundurduğumda olanlar üzerine düşünerek ortaya koyar. Böyle bir durumda iki elimi birbirine dokundurduğumda ellerimden birinin dokunulan diğerinin ise dokunan olarak oynadığı roller asla keskin bir şekilde birbirinden ayrılamaz. Merleau-Ponty'e göre bu, iki elin sırayla “dokunan” ve “dokunulan” işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir.⁸⁵ İki elimi birbirine dokundurduğum bu durumda biraz önce dokunan sağ elim için bir nesne durumunda olan sol elimin birden dokunan el haline geldiğini yani dokunmanın öznesi olduğunu ve bu durumda da diğer elimin dokunulan bir nesne haline geçtiğini görebilirim. Merleau-Ponty bu durumu şöyle ifade eder: “Sağ elimin oluşturduğu bu kemik ve kas yığını içinde, o diğer becerikli ve canlı sağ elin,

⁸³ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.142) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

⁸⁴ Husserl, E. *Collected Works: Volume III: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: Second Book: Studies In The Phenomenology Of Constitution*. (s. 153) Çev: R. Rojcewicz & A. Schuwer. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. (1983)

⁸⁵ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.141) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

keşfetmek üzere nesnelere doğru yönelttiğim elin vucuda gelişini ya da derisini bir an için sezerim.⁸⁶”

Kişiye has beden deneyimine yönelik bu betimlemeler ışığında söyleyebiliriz ki Descartes’ın felsefenin öznesini ruh ve beden birliği olan ben değil ama yalnızca saf ruh ya da zihin olarak belirlemesi Merleau-Ponty’nin eleştirilerinin yöneldiği temel noktadır. Emre Şan’ın *Kartezyen Senaryo ve Fenomenoloji* başlıklı makalesinde de belirttiği gibi Merleau-Ponty için asıl sorun Descartes’ın refleksiyonun büyümesine kendisini çok çabuk kaptırması ve ego sum’u irdelemeden saf zihin olarak kavramasıdır.⁸⁷ Böylece beden saf zihin tarafından bilinmeyi bekleyen benim dışımdaki bir nesneye indirgenmiş olur. Aslında felsefenin öznesi kendisini saf zihin olarak belirleyebilme gücünün ya da imkanın kendisinde bulunduğu fikrine ikna olarak ruh ve beden birliğinin anlamını ortaya koymaktan da aciz kalır. Çünkü Descartes bölümünde de ortaya koyduğumuz gibi ruh ve beden karışımı olan ben bu halimi muhafaza ettiğim sürece ve bu halden sıyrılmayı ya da onun dışına çıkmayı başaramadığım sürece dünya hakkında yalnızca belli belirsiz ve yanıltıcı fikirlere sahip olabiliyordum. Bana dünya ve şeylere dair hakiki bilgiyi yalnızca özniteliği düşünmek olan ruh verebiliyordu. Fakat kişiye has bedene dair betimlemeler bize bu ayrılmanın asla gerçekleşmeyeceğini gösterir. Öyleyse bedenim Descartes’ın dediği gibi yalnızca bana neyin yararlı ya da neyin zararlı olduğunu öğretmekle kalmaz ve bununla bağlantılı olarak da ben duyularıyla yalnızca dış dünyanın idelerine sahip olmakla kalmam. Aksine bedenimle dünyayı anladığım ve onu deneyimlediğim ölçüde duyularıyla dış dünyanın bir temsilini değil kendisini edinir, dünyanın ve şeyin kendisine ulaşıyorum. Bilincim bedenim aracılığıyla şeye doğru varlık olur.⁸⁸

O halde bu noktadan sonra yapılması gereken ruh ve beden birliğini refleksiyonla aşılabilecek bir olgu durumu olarak anlamaktan çıkıp onu bilincin bir imkanı olarak anlamaktır. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde şöyle yazar:

Öyleyse ruhun ve beden birliğinin, nesnel bir olgu olmadan önce, bilincin ta kendisinin bir imkanı olması gerekiyordu ve bir bedeni kendisinin olarak hissedebilmek için algılayan öznenin

⁸⁶ A.g.e. s.141

⁸⁷ Şan, E. Merleau-Ponty. (s.155) Ankara: Say Yayınları (2015)

⁸⁸ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.200) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

ne olması gerektiği sorusu ortaya çıkıyordu. Burada artık maruz kalınan değil üstlenilen bir olgu söz konusuydu. Bir bilinç olmak ya da daha doğrusu bir deneyim olmak, dünyayla, bedenle ve başkalarıyla içsel bir iletişim kurmaktır, onların yanında olmaktan ziyade onlarla birlikte olmaktır.⁸⁹

Merleau-Ponty'nin kişiye has bedenin kalıcılığına yönelik betimlemeleri böylece düşünen öznenin konumu sorusunu yeniden gündeme getirir. Söz konusu betimlemeler bize gösterir ki deneyimleyen özne ile deneyimi üzerine düşünen özne arasındaki bağları radikal bir şekilde koparmak gibi bir güce sahip değiliz. Böyle bir güce sırtımızı yaslayarak kendimizi bedenimizden ve onun getirdiklerinden muaf tutamadığımız gibi dünya dışı bir konuma da yerleşemeyiz.

4.2. Merleau-Ponty'nin In-Der-Weltsein ve Lebenswelt Yorumu

Fenomenolojik betimlemelerin genellikle birinci tekil şahısın bakış açısıyla ortaya konduğunu dikkate alacak olursak fenomenolojinin en önemli saptamalarından bir tanesinin dünyayı anlamaya çalışan felsefenin ya da nesnel bilimlerin birinci tekil şahısın bakış açısını soyutladıkları, kendi analizlerini ortaya koyarken her zaman bu bakış açısı tarafından bir anlamla giydirilmiş olan dünyayı bu giysisinden soymayı zorunlu gördükleri saptamasıdır. Birinci tekil şahısın bakış açısı herşeyden önce bedenseldir ve bu nedenle de duysal bir içeriğe sahiptir. Ancak Husserl ile ilgili bölümlerde de görüldüğü üzere birinci tekil şahısın bakış açısı, yani duysal olan saf öznel olmakla itham edilmiş ve nesnellik araştırması söz konusu olduğunda oyun dışında bırakılmıştır. Fakat kişiye has bedenin kalıcılığı bedenin asla kendisini dışarıda bırakamayacağı ya da bir süreliğine de olsa üstünü çizemeyeceği bir şekilde bütün deneyimimde aktif ve belirleyici bir rol oynadığını gösterir. Bu nedenle Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bedenin Descartes'ın meditasyonları sonucunda ulaştığı düşünüyorum'un nesnesi olamayacağını söyler. Öyleyse felsefenin birinci tekil şahısı yani felsefenin öznesi olan Ego şeylerin ve dünyanın özünü, gerçekte nasıl olduklarını bilebilmek için bedenini radikal şüphenin nesnesi haline de getiremez. Yani kişiye has beden felsefi etkinliğe müdahildir. Kişiye has bedeni felsefeye müdahil ettiğimizde bu

⁸⁹ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.145) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

felsefenin çizdiği dünya resmini de kökten değiştirir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Dolayısıyla kişiye has bedenın kalıcılığı, eğer klasik psikoloji onu analiz etmiş olsaydı, dünyadaki nesne olarak bedene değil, dünyayla iletişimimizin aracı olarak bedene, belirli nesnelere toplamı olarak dünyaya değil, deneyimimizin örtük ufku olarak dünyaya, tıpkı beden gibi her tür belirleyici düşünceden önce kesintisizce mevcut olan dünyaya bizi götürebilirdi.⁹⁰

Merleau-Ponty'nin bu ifadelerini ve daha önceki bölümde aktardığımız dünyanın düşündüğüm değil ama yaşadığım bir şey olduğu ve onun tüketilemez olan olduğuna dair ifadelerini daha iyi anlayabilmek için Husserl'in yaşama dünyası kavramsallaştırmasına daha yakından bakmak gerekir. Descartes bölümünde Husserl'in matematiksel olarak temellendirilmiş ideal nesnelere dünyasıyla günlük yaşama dünyamız arasında bilimler tarafından gerçekleştirilen bir yer değiştirmeden bahsettiğini aktarmıştık. Husserl bu yer değiştirmenin köklerinin Galileo'nun doğayı matematiksel bir dilde yeniden yorumlamasıyla atıldığını düşünüyordu. Descartes felsefesinde dünyaya ve felsefenin öznesine yönelik benzeri bir tavır takınıldığını da göstermeye çalışmıştık. Duyularım aracılığıyla sahip olduğum hiç bir idenin gerçekte orada olanlara benzeyip benzemediğinden emin olamıyor ama yine de Tanrı'nın inayetine sırtımı yaslayarak orada gerçekten matematiksel ve geometrik olarak kanıtlanabilecek şeylerin var olduğundan emin olabiliyordum. Dış dünya hakkında verdiğim yargıların kesin ve doğru olabilmesinin koşulları onların duyularımından hiç bir şekilde etkilenmemesiydi. Fakat bu tavır duyularım aracılığıyla bana verilen dünyayla olan bağlarımı da koparır ve beni içinde yaşamadığım, deneyimlemediğim fakat yalnızca düşünürü olduğum bir dünyanın karşına yerleştirir. Orada duyuşal olanları işaretleyebilirim, bir anlamda bana duyular aracılığıyla verilen idelere sahip olabilirim ama kesin ve doğru olan peşinde olduğum sürece duyuşal deneyim benim kendimi dışında konumlandığımda, ona katılmadığım bir deneyim olmaktan öteye gidemez. Bu tam da bilimlerin kendilerini yerleştirdikleri bir konumdur. İlk bölümde Merleau-Ponty'nin felsefenin dünyaya bakmayı yeniden öğrenmek demek olduğuna yönelik ifadelerini aktarmıştık. Kişiyeye has beden deneyimiyle birlikte bedenli öznelere olarak dünyaya yeniden bakmayı öğrenmemiz ve bedenli öznenin dünya deneyimini

⁹⁰ A.g.e. s.140

yeniden canlandırmamız gerekir. Eric Matthews da *The Philosophy's of Merleau-Ponty* adlı kitabında Merleau-Ponty'nin aynı ifadesine atıfta bulunur ve buna neden ihtiyaç duyulduğunu şu sözlerle ortaya koyar:

Dünyaya bakmayı yeniden öğrenmeye ihtiyaç duyarız çünkü bilimlerin doğuşunu sağlayan bir güdüden türemiş bir dünya resmi tarafından esir alınmışızdır (Wittgenstein'in ifadesiyle)- (kendi bedenlerimizi de içerecek bir tarzda) bizden bütünüyle bağımsız bir şekilde varolan ve bizimle yalnızca nedensel bir tarzda etkileşimde bulunan nesnel dünya resmi tarafından.⁹¹

Yaşama dünyası kavramı tam de nesnel dünya resminin kullanım dışı bırakılmasıyla elde ettiğimiz bir kavramdır. Husserl *Kriz'in 17. Paragrafında* Descartes'a dair yazdığı bölümlerde Descartes'ın epokhe'sinin şimdiye kadar duyulmamış bir radikalliğe sahip olduğunu söyler. Husserl'e göre bunun sebebi onun epokhe'sinin yalnızca önceki bilimlerin ya da apaçıklık iddiasında bulunan matematiğin geçerliliğine kadar uzanmakla kalmamış, bilim öncesi yaşama dünyasını da beraberinde götürmüş olmasıdır. Husserl aynı paragrafta bize duyu deneyimimiz tarafından kesintisizce önceden verilen ve sorgulanmaksızın bu verilmişlik içinde kabul edilen, bilimsel ya da bilimsel olmayan her türden düşünce yaşamını besleyen dünyanın yaşama dünyası olduğunu söyler ve başka bir paragrafta ise yaşama dünyası hakkında şöyle yazar: "Bu dünyada yaşayan insan (doğabilimci de dahil olmak üzere), tüm pratik ve teorik sorularını yalnızca ona yöneltebilir ve tüm teorilerinde yalnızca, bilinmeyen şeylerin açık ve bitimsiz ufku içinde ona atıfta bulunabilirdi."⁹² Husserl fenomenolojisiyle birlikte felsefi düşüncenin dikkati nesnel dünya resminden yaşama dünyasına kaymıştır. Husserl'den sonra Heidegger de benzeri bir kavramsallaştırmayı Dünya-İçinde-Varoluş hakkında yazdığı kısımlarda yapar. Heidegger'e göre *Dasein* söz konusu olduğunda onun dünya içinde olma karakteri herhangi iki şeyin birbirinin içinde olması halinden farklıdır. *Dasein*'in dünya içinde olduğunu söylediğimde bu onun bir kitabın çantanın içinde olduğu gibi dünya içinde olduğunu söylediğim anlamına gelmez. Aksine *Dasein*'in dünya içindeliği dünyayla olan ilişkisinin hep bir aşına olma halinde olduğu anlamına gelir. *Dasein*'in dünya içinde oluşunun

⁹¹ Matthews, E. (2002) *The Philosophy of Merleau-Ponty*. (s.45) Ithaca: McGill-Queen's University Press. (Çeviri bana aittir.)

⁹² Husserl, E. (1954) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (s.50) Çev: David Carr. Evanston: Northwestern University Press. (1970) (çeviri bana aittir.)

mekansallığı onun varoluşunun bir eksistansiyalidir Heidegger'e göre. Heidegger bu mekansallığı Almanca ben anlamına gelen *ich bin* ifadesinin dilsel analizini vererek ortaya koyar ve şöyle yazar:

Ich bin şu demektir: Ben aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim. Ich bin'in mastar hali olan *sein* (yani bir eksistansiyel olarak) bir yerde ikamet etmek, birşeylere aşına olmak demektir. O halde içinde-olma, dünya-içinde-varolma olan *Dasein*'in varlığının eksistansiyel ifadesidir.⁹³

Heidegger'in içinde olma haline yönelik bu ifadeleri *Dasein*'in kendine özgü mekansallığına işaret eder. Heidegger *Dasein*'in dünya-içinde-varoluşunun bu mekansallığı için mesafe kaldırmaklık ve yönlülük olarak iki eksistansiyel tespit eder. Bunlar *Dasein*'in mekansallığının nesnel mekansallıktan önce gelen bir mekansallık olduğunu gösterir. Bu mekansallık tarzına göre şeylerle aramızdaki uzaklık yakınlık ilişkisi niceliksel olarak ölçülebilir olmaktan ibaret bir mesafe değildir. Heidegger'e göre mesafe-kaldırma öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal yaklaştırmadır: temin etme, hazır hale getirme, el altında bulma olarak yakına taşımadır.⁹⁴ Yani bana en yakın mesafedeki şeyler benim yapmak istediklerim ya da ihtiyaçlarım için kullanabileceğim, dönüştürebileceğim ya da zaten kullanmakta olduğum şeylerdir. *Dasein*'in içinde varolduğu dünya öyle bir tarzda vardır ki bu dünya aralıksız ve kesintisiz olarak *Dasein*'in bir-şey-için-bakışı tarafından katedilir ve şeyler böylece *Dasein* için bir anlam kazanırlar. Bu dünya yani *Dasein*'in öncelikle ve kesintisiz olarak içinde varolduğu dünya çevreleyen-dünyadır. Çevreleyen-dünya içinde *Dasein* kendisini el-altında-olanlarla çevrelenmiş bulur. Bu öyle bir çevrelenmişliktir ki el-altında-olanların birbirleriyle olan ilişkisellikleri tam da dünyanın dünyasallığını görünüre çıkarır. Heidegger el-altında-olanların varlığının atıf yapısına sahip olduğunu söyler ve şöyle yazar: "Varolanlar ne ise öyle varolurken bir şeye atfedilmişlik içinde keşfedilirler. Varolanın kendisi ile birşey arasında bir ilinti söz konusudur. El-altında-olanın varlık karakteri ilintililiktir. İlintililikte şu yatar: Birşeyin birşeyle ilintili olması. Birşeyin birşeyle ilişkisi atıf terimiyle gösterilecektir."⁹⁵

⁹³ Heidegger, M. Varlık ve Zaman. (s.96) Çev: K. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınevi. (2018)

⁹⁴ A.g.e. s.168

⁹⁵ A.g.e. s.137

Heidegger fenomenolojinin konu ettiği dünya fenomenine dünya dahilinde varolanlardan geçerek ulaşır. Şeyler bizim için hep bir-şey-için-bakış dolayımında vardır. Onlarla bu sayede el-altında-olanlar olarak karşılaşırız. Bu karşılaşmaya daha yakından baktığımızda ise kullanarak tanıdığımız her şeyin bize kendini dünya dahilinde el-altında-olan başka şeylerle ilişkili olarak tanıttığını görürüz. Şeylerle kurduğumuz ilişki o nesnenin buna karşılık vermesi ile bağlantılı olarak bizi başka bir el-altında-olana gönderir ya da bizi belli bir şekilde davranmaya çağırır. Dünyanın dünyasallığı ancak *Dasein*'ın bir-şey-için bakış dolayımında karşılaştığı el-altında olanların bu birbiriyle ilintili bütünselliği içinde görünüre çıkar. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bunu çok güzel bir örnekle anlatır:

Örneğin tarımcılıkta güney rüzgarı yağmur işareti kabul edildiğinde bu kabul ya da varolana yapışık değeri bizatihi mevcut olan (hava akımına) ve belli bir coğrafi yöne yapılan bir ekleme değildir. Salt mevcut olmaklığıyla ona meteorolojik açıdan erişilebilir olsa da güney rüzgarı asla öncelikle mevcut olup sonra bir alamet olma işlevini kazanıyor değildir. Daha ziyade, tarımcılığı hesaba katan minvaldeki bir-şey-için-bakış güney rüzgarını tam da kendi varlığı içinde keşfeder.⁹⁶

Yani kendine özgü mekansallığıyla dünya-içinde-varolan *Dasein* eğer bir şeyi kendi varlığı içinde keşfetmişse onu her zaman çevreleyen-dünya içindeki bir el-eltında-olan olarak keşfeder. Bu yüzden o, öncelikle sırf mevcut olan bir dünya malzemesi değildir.⁹⁷ Demek ki nesnel dünya resimine baktığımızda doğa bilimlerinin nesnesi olarak gördüğümüz her şeyle ilk olarak çevreleyen-dünyadaki bir el-eltında olarak karşılaşırız. Yani dünyayla aramda nesnel düşünceden önce kurduğum anlamlı bir ilişki vardır. İşte genel olarak fenomenoloji böyle bir dünya deneyimini betimlemenin peşindedir.

Eric Matthews'in alıntısına Husserl ve Heidegger'in dünya yorumlarından sonra tekrar geri dönersek Matthews nesnel dünya resmini mümkün kılan bakış açılarına hiçbir yerden bakış ya da Tanrı'nın bakış açısı gibi isimler verildiğini ve Merleau-Ponty'nin bu bakış açılarıyla hiç bir özel problemi olmadığını söyler. Fakat Merleau-Ponty için temel problem bu bakış açılarının, gerçekliğin tek tam ve kendi kendine yeten

⁹⁶ A.g.e. s.133

⁹⁷ A.g.e. s.140

açıklamasını verebildiğinin düşünülmesidir. Matthews, Merleau-Ponty'nin de bu söz konusu bilimsel resmin kendisine anlamını veren ve kendisinden önce gelen başka bir bakış açısına bağlı olduğunu düşündüğünü söyler. Merleau-Ponty'e göre de bilimsel bakış açısının kavramları anlamlarını katılımcısı olarak deneyimlediğimiz pre-refleksif bir dünyadan alırlar.⁹⁸ Bu pre-refleksif dünya Hem Husserl hem Heidegger için olduğu gibi Merleau-Ponty için de yüksek bir felsefi öneme sahiptir. Merleau-Ponty'nin özne düşüncesi de bu pre-refleksif dünya deneyimini görünüre çıkaracak bir şekilde şekillenmiştir ve Merleau-Ponty felsefesinde bu pre-refleksif dünya algılanan dünya olarak ifade edilir. Husserl ve Heidegger gibi Merleau-Ponty de algılanan dünyaya dair betimlemelerinde bilim öncesi bir dünyadan bahseder ve onu anlamak ister. Merleau-Ponty'nin betimlemeleri bize bu dünyayı anlamak peşinde olan bir felsefenin bunu elde etmek için varoluştan kaçmasının gerekmediğini aksine bu dünya deneyimine anlamını veren varoluş koşullarını aydınlatmaya çalışması gerektiğini gösterir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar: “Zaten bir canlı varlığın sırf mevcut olması fiziksel dünyayı dönüştürür, burada yiyeceklerin, başka bir yerde sığınağın belirmesini sağlar, stimuluslara sahip olmadıkları bir anlam katar.”⁹⁹ Asıl anlaşılmayı bekleyen dünyayla bu şekilde ilişkilenebilmemizi ve onu anlayabilmemizi mümkün kılan varoluş tarzıdır. Heidegger'in güney rüzgarıyla ilgili örneğinde şeylerin hiç bir zaman ilk önce saf mevcut olup sonradan anlamla yüklenmediklerini söylediğini görmüştük. Merleau-Ponty de benzer bir şekilde düşünür. Merleau-Ponty'e göre beden deneyimi, evrensel bir kurucu bilinçten gelmeyen bir anlam dayatması olduğunu, bazı içeriklere yapışık bir anlam olduğunu kabul etmemizi sağlar.¹⁰⁰ İşte bunu mümkün kılan Merleau-Ponty'e göre kişiye has bedenin mekansallığıdır. Bedenin mekansallığı içinde ben anlamlı hareketlerimle şeyleri hedefleyip onları kendi lehime değiştirip dönüştürebildiğim gibi içinde bulunduğum farklı durumları anlayıp bu durumlara uygun davranabilir, kendimi farklı durumlar içine sokabilir ve şeyler karşısındaki konumumu her an değiştirebilirim. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bedenin mekansallığı hakkında şöyle yazar: “Burası sözcüğü bedenime uygulandığında, başka konumlara göre, dışarıdaki

⁹⁸ Matthews, E. (2002) *The Philosophy of Merleau-Ponty*. (s.45) Ithaca: McGill-Queen's University Press.

⁹⁹ Merleau-Ponty, M. (1945). *Algının Fenomenolojisi*. (s.265) Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

¹⁰⁰ A.g.e. s.140

koordinatlara göre belirlenmiş bir konumu değil, ilk konumun tesis edilmesini, aktif beden bir nesneye tutunmasını, görevleri karşısında bedenin durumunu ifade eder.¹⁰¹»

Merleau-Ponty bedenin mekansallığını bedensel şema mefhumuyla birlikte ele alır. Bedenin mekansallığı içinde dünyaya ve şeylere isteklerimizi, ihtiyaçlarımızı ve tasarılarımızı yansıtırız. Bu yansıtma aracılığıyla dünyayla ve şeylerle konuşabildiğimizi ve hatta onların da bize cevap verebildiğini söyleyebiliriz. Dünyadan her zaman her istediğimizi alamayız. O da bize kendi sınırlarını dayatır ve bizim sınırlarımızı test eder. Dünyaya bu anlamdaki açıklığı bedenime dair sahip olduğum bir bilinçlenme zemininde ve onunla eşzamanlı olarak gerçekleşir. Bedenimle dünyada bir duruma yerleşmiş olarak kendimi anladığım gibi bu durum içinden geçerek dünyayı da anlarım. Bu anlama gücünü bana veren bedensel şemadır. Buna göre bedenimi yapısal bir birlik ve bütünlük olarak algılarım. Bu algıya sahip olabilmek için durup bedenimi bir gözden geçirmem, bütün uzuvlarıma tek tek bakıp bunların birbirlerine göre konumlarını gözlemlemem ve onların farkına varmam gerekmez. Elimi kullanmak istediğimde örneğin ilk olarak düşünüp taşınıp onu kullanmam gerektiğine karar vermem ve onu arayıp bulmam da gerekmez. Uzanmak ya da ulaşmak istediğim her neyse ona zaten elimin bir hareketiyle yönelirim ve bu yönelme hareketi için bütün bedenim kendiliğinden bu uzanma ve tutma hareketini mümkün kılacak bir şekilde kendini organize eder. Merleau-Ponty bedensel şemanın bir dünyada varolma biçimi olarak anlaşılması gerektiğini düşünür ve şöyle yazar: “Bedensel şema, deneyimimiz sırasında gerçekleşen çağrışımların basit bir sonucu değil, duyararası dünyadaki duruşuma dair toptan bir bilinçlenme, Gestalt psikolojisi anlamında bir ‘biçim’ olacaktır artık.¹⁰²” Eğer bedensel şema yalnızca kendi bedenimin birlikli ve bütünsel bir algısını mümkün kılıyorsa ve bunu içinde varolduğum dünyaya aktaramıyorsa ya da yansıtamıyorsa dünyada yaşamam ve orada ikamet etmem olanaksız olurdu. Bedenim ve dünya birbirinden bağımsız, iletişim halinde olamayan iki farklı yapı olsaydı dünya benim dünyam olamazdı. Bedensel şema fenomenal bedenimin bir dünya içinde varolma biçimi olmasını sağlar. Bu varolma biçimi kişiye has bedenimi algılamamın temel bir biçim olduğu ölçüde dış

¹⁰¹ A.g.e. s.149-150

¹⁰² A.g.e. s.148

dünyanın da algısına temel biçimini verir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Şey ve dünya, bedenimin parçalarıyla birlikte bana verilir; bir doğal geometri ile değil, bedenimin ta kendisinin parçaları arasındaki bağıntıyla kıyaslanabilecek, hatta onunla özdeş olan yaşayan bir bağlantı içinde verilir. Dış algı ve kişiye has beden algısı birlikte çeşitlenirler çünkü aynı edimin iki yüzüdürler.¹⁰³

Öyleyse insanın içinde yaşadığı dünyayı anladığını, ona sırf maruz kalmak yerine onu değiştirip dönüştürebildiğini söyleyebiliyorsak bu gücü bize veren bedenimizdir. Bedenimiz dünyadadır ve onu anlar. Bu aynı zamanda bir varoluş tarzı ve biçimidir. Biz bu biçimin ne kurucusu ne de yaratıcısıyız onu baştan itibaren verili buluruz ve o olası bütün deneyimlerimizin tasarısını kendisinde taşır. Kendisini dünyayı nesnel bir tarzda bilmekle sınırlandırmış olan her tür felsefi ve bilimsel tavır bedenin dünya deneyimini anlamlandırışını ve dünyayla dolaysız ve kesintisiz bir tarzda ilişkilenişini de göz ardı etmiştir. Husserl'in bilincin yönelimselliği ile birlikte bu ilişkilenme tarzını betimleyi amaçladığını ve nesnel dünya yerine yaşama dünyasını temel mesele haline getirdiğini düşünecek olursak Merleau-Ponty'nin de bedenli özne ve algılanan dünya analizlerinde yönelimselliği kişiye has beden deneyimi üzerinden anladığını söyleyebiliriz. Nitekim Merleau-Ponty bedensel şema mefhumuyla birlikte beden hareket edebilme kabiliyetini yeniden ele alarak beden motor becerilerini yönelimselliğin merkezi olarak belirler. Yönelimselliğin bizi tüketilemez bir anlam ufku olarak dünyaya açtığını söylemiştik. Bedenin kendisini özgürce hareket ettirebiliyor oluşu da dünyayla kurduğumuz yönelimsel ilişkilerin öznesinin bedenli özne olduğunu bize gösterir. Dünyayı bedenimle anlarım ve aynı zamanda bedenimi özgürce hareket ettirerek kendimi farklı durumlar içine sokabilir; içinde bulunduğum durumları değiştirip dönüştürebilir dünya içinde varoluşum hakkında insiyatif sahibi olarak belirleyebilirim kendimi. Bunların hepsi eğer beden hareket etme becerisini basit bir etki tepki süreci olarak anlamaktan vazgeçip bedeni dünyaya ve içinde bulunduğu durumlara anlamlı cevaplar verebilen bir güç olarak düşünürsek bizim için anlaşılabilir olan şeylerdir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bunun olanağını bedensel şema mefhumunda bulur ve şöyle yazar:

¹⁰³ A.g.e. s.281

Çünkü normal özne bedenine, sadece aktüel konumların sistemi olarak değil, ayrıca ve dolayısıyla, başka yönlerdeki sonsuz eşdeğer konumların açık sistemi olarak da sahiptir. Bedensel şema adını verdiğimiz şey bu eşdeğerlilikler sistemidir tam da, farklı motor görevlerin anında aktarılabilir olmasını sağlayan şey dolaysızca verili olan bu değişmezdir. Demek ki sadece benim bedenimin deneyimi değildir, bedenimin dünyadaki deneyimidir ve sözlü talimatlara motor bir anlam yükleyen de odur.¹⁰⁴

Öyleyse ben bedenim mekansallığı ve bedensel şema aracılığıyla dünya içinde varoluşumun yalnızca gerçekleşmekte olan değil ama gerçekleşmesi olası olan sonsuz varolma hallerinin genel tasarısına sahip olurum. Merleau-Ponty bedensel şema teorisinin örtük olarak bir algı teorisi olduğunu söyler. Eğer kişiye has beden deneyimi kendimizi saf zihin olarak hissedebilme gücünü bizden alıyorsa algı da Descartes felsefesinde yorumlandığı gibi zihnin bir görüşü olarak kalmaz. Algının öznesini zihin değil beden olarak belirlediğimiz ölçüde algılanan dünya ve algılayan özne arasındaki ilişkiler de yeniden düşünülmesi ve anlaşılması gereken şeyle haline gelirler.

4.3. Algılanan Dünya Analizi

Kişiye has bedenim kalıcılığı kendimi asla dışında konumlandıramayacağım bir perspektifi bütün deneyimimin içinden doğduğu ilksel bir alan olarak verir. Bu perspektif benim kendi irademle seçtiğim ve içine yerleştiğim bir yer değildir. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse her zaman bir durum içinde oluşum, bir perspektif içine yerleşmiş olarak kendime verili oluşum bir olgu olarak değiştirilemez bir koşuldur. Dolayısıyla kendimi anlamak istediğimde de bu perspektifi terk edip kendime dışardan bakmam. Bu Descartes felsefesinin apaçıklık anlayışının artık daha fazla benimsenemeyeceğini gösterir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Descartes kendisine dair apaçık ve kesin bilgiden dış dünyanın apaçık ve kesin bilgisine ilerlemişti. Fakat kendi kendime dışarıdan bakmak, tüm durumlardan azade olarak kendime dair bir anlayış geliştirmek imkansızsa ben ve dünya ilişkisini yeniden düşünmek gerekir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* 'nde şöyle yazar: “Eğer bir durumun içindeysen etrafımız çevrilmiştir, kendi kendimiz için saydam olamayız ve

¹⁰⁴ A.g.e. s.204

kendimize temasımızın ancak ikirciklik içinde gerçekleşmesi gerekir.¹⁰⁵ Bu ikircikli durumu yaratan bedenimin benim için bir nesne haline gelemeyişidir. Bedenim asla benim için bir nesne olamaz çünkü ona onun dışına çıkarak bakmak gibi bir imkana sahip değilimdir. Ama bu imkansızlık beni aynı zamanda dünya içinde varoluşuma ve bir imkanlar çokluğuna da açar. Kendimi ancak dünyada bu imkanlar çokluğu içinden geçerek tanıyabilirim. Bedenim dünya içinde bir duruma yerleştiği ve onunla senkronize olduğu ölçüde ben de kendimi bedenimden ve dünyadan geçerek tanımak zorundayımdır. Ne bedenimin ne de dünyanın dışında bir konuma yerleşemeyeceğime göre dünya deneyimimin ne kurucusu ne de onun evrensel düşünürü olabilirim. Aksine hem kendimle hem de dünyayla nesnellik öncesi, düşünüm öncesi bir anda karşılaşırım ve onu üstlenirim. Merleau-Ponty bunu bir aşkınlık hareketi olarak ifade eder ve şöyle yazar: “Keşfettiğim ve kabul ettiğim şey, bizzat benim varlığım olan derin aşkınlık hareketidir, kendi varlığımla ve dünyanın varlığıyla eşzamanlı kurulan temastır.¹⁰⁶” Merleau-Ponty için bu temas algı deneyiminde gerçekleşir. Algı kendisini Merleau-Ponty’nin ifadesiyle dünyadaki bir olay gibi değil de her an bu dünyanın yaratılması, yeniden kurulması olarak verir.

Bir önceki bölümlerde Merleau-Ponty’ye göre algının öznesinin zihin değil fakat beden olduğunu ve beden de yönelimselliğin asıl merkezi olarak konulduğunu görmüştük. Bununla bağlantılı olarak Merleau-Ponty bedenimin dünyaya dair bir hareket olduğunu ve dünyanın da bedeninin dayanak noktası olduğunu söyler. Algı bu anlamda bedenimle dünyanın birbiriyle temas ettiği ve birbirini anladığı düşünüm öncesi ve nesnellik öncesi yüzeydir. Eğer bir durum içine yerleşmiş olmak deneyimimizin koşulu olarak kişiye has beden deneyiminde kendisini gösteriyorsa ben her zaman Merleau-Ponty’nin ifadeleriyle bu dünyanın bir gücü olarak bedenimden geçerek, tamamlanmamış bir birey olarak dünyaya sahip olurum. Dünyanın kesin ve apaçık bilgisini edinmeyi temel meselesi haline getirmiş felsefeler için dünyaya tamamlanmamış bir birey olarak sahip oluşum pek de sahiplenilebilecek bir konum olarak görünmez. Fakat felsefenin dünyaya doğmuş, orada var olmakta olan ölümlü bir varlık tarafından icra edildiğini ve felsefenin tüm sorularının da bu varlığının soruları olduğunu düşündüğümüzde dünyanın bu yorumu anlamlı bir yorum haline

¹⁰⁵ A.g.e. s.510

¹⁰⁶ A.g.e. s.504

gelir. Ne doğumum ne de ölümüm üzerinde söz sahibi olmadığım gibi bedenli bir varoluşu da ben seçmemişimdir. Kendi yaşamım ve dünya deneyimim üzerine düşündüğümde bedenim kendisini doğumum ve ölümüm gibi sınır bir deneyim olarak verir. Öyleyse kendimle tanışmam ve kendimi anlamam ya da bilmem bu sınır deneyimi aşamayacak olmamdan gelen bir muğlaklığı kendisiyle birlikte getirdiği gibi dünya deneyimim de aynı muğlaklık içerisinde gerçekleşir. Merleau-Ponty'nin algılanan dünya analizleri bedenli varoluşa ve onun kendisiyle birlikte getirdiklerinin böyle bir sınır deneyim olduğu düşüncesiyle birlikte kendisini gösterir. Örneğin Algının Fenomenolojisinde Merleau-Ponty şöyle yazar:

Doğumumun ya da ölümümün hakiki öznesi olduğumun bilincine varamadığım gibi duyumumun hakiki öznesi olduğumun bilincine de varamam. Ne doğumum ne de ölümüm bana benim olan deneyimler gibi görünür çünkü ne de olsa, onları böyle düşünseydim, onları hissedebilmek için kendi kendimden önce veya sonra varolduğumu varsaymam gerekirdi ve bu yüzden ciddi ciddi doğumumu ve ölümümü düşünmezdim. Ancak “çoktan doğmuş” ve hala hayatta” olarak kendi kendimi yakalayabilirim, ölümümü ve doğumumu ise ancak kişi-öncesi ufuklar olarak yakalayabilirim: Doğduğumuzu ve öldüğümüzü bilirim ama kendi doğumumu veya kendi ölümümü bilemem. Her duyum, bir yerde türünün ilk, son ve tek örneği olduğundan, bir doğum ve bir ölümdür¹⁰⁷.

Merleau-Ponty tıpkı doğumla başlayıp ölümle sona erdiğimiz gibi duyumun deneyimine sahip olan öznenin de onunla başlayıp onunla bittiğini söyler ve bu nedenle duyumun bir genellik ortamı içinde görüldüğünü belirtir. Yani ben kendimi bildim bileli duyumsuyorumdur ve algılıyorumdur. Fakat duyumsayışımın ya da algılayışımın başlangıç anına sahip olamayacağım gibi sona erişim de bu deneyimlerle eşzamanlı olarak gerçekleşecektir. Bu anlada algım her zaman benden önce gelir ve kendi deneyimimin bana aşkın olmasının sebebi de budur. Ben kendim üzerine refleksiyoona giriştiğimde kendimi çoktan dünyaya varmış bir halde bulurum. Dünyaya tamamlanmamış bir birey olarak sahip olurum çünkü varoluşum boyunca bedenimi kendime verili olarak bulurum ve ne onun yaratıcısıyım ne de onu mutlak olarak bilebilirim. Çünkü ondan önce de ya da ondan sonra da devam etmek gibi bir imkana sahip değilimdir. Öyleyse dünya deneyimimin olduğu şey olmasında en küçük bir rol

¹⁰⁷ A.g.e. s.295

bile oynamamışımıdır. Dünyayla aramda benden önce gerçekleşmiş bir temas, iç içe geçme ve anlaşma söz konusudur. Bu nedenle Merleau-Ponty bedenimin kendisiyle birlikte getirdiği herşeyin kişi-öncesi ve anonim bir niteliği olduğunu söyler ve hem algıyı hem de duyusallığı böyle yorumlar. Algı anonimdir çünkü benim iradi bir edimim değildir. Onu olduğu haliyle verili bulur ve üstlenirim. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Bir kitabı anladığımı veya hayatımı matematiğe adamaya karar verdiğimi söylediğim anlamda gökyüzünün mavisini benim gördüğümü söyleyemem. Algım içerden görüldüğünde bile verili bir durumu ifade eder: Maviyi görüyorum çünkü renklere duyarlıyım. Kişisel edimler ise bir durum yaratır: Matematikçiyim çünkü öyle karar verdim. Öyle ki algı deneyimini tam olarak tercüme etmek istesem, ben de algılandığımı söylemem gerekirdi, benim algıladığımı değil.¹⁰⁸

Merleau-Ponty algının anonimliğine ve genelliğine yönelik betimlemelerini duysal deneyimin ve duyumun yeni bir yorumuyla birlikte ortaya koyar. Descartes felsefesi duysal deneyimin kendisine özgü yapısını anlamaktansa onu yanılığın temel kaynağı olarak belirlemiş ve algıyı duysal içeriğinden soyutlayarak zihnin bir görüşü olarak yorumlamıştı. Fakat Merleau-Ponty ile birlikte algının öznesi beden olacaksa algı deneyimini beden duysallığından ve duyu organlarıyla edindiği duyumlardan bağımsız olarak düşünmek de imkansız bir hal alır. Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle bir duyumu hissettiğimizde onun, hakkında karar verdiğimiz, sorumlu olduğumuz varlığımızı değil çoktan dünyanın tarafına geçmiş ve onunla senkronize olmuş başka bir beni ilgilendirdiğini hissederiz. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Duyumum ve ben arasında kökensel bir edinimin kalınlığı vardır daima ve bu deneyimin kendisi için açık olmasını engeller. Çoktan fiziksel bir dünyaya tayin edilmiş ve bizzat onun yaratıcısı olmasam da benden fişkırap yükselen genel bir varoluşun kipliği olarak duyumu hissederim.¹⁰⁹

Merleau-Ponty duyumun anonimliğinin imkanını onun kısmi oluşunda bulur. Her bir duyum duyularımdan bir tanesiyle açık olduğum ve yöneldiğim bir varlık alanında belirir. Her bir duyu bir diğerinin açık olduğu varlık alanına yabancıdır fakat yine de

¹⁰⁸ A.g.e. s.295

¹⁰⁹ A.g.e. s.296

duyularıyla bir dünyaya açıldığımızı söyleyebiliyorsam bu duyularım birbirleriyle senkronize olabildiği ve birbirleriyle iletişim kurabildikleri için böyledir. Duyuların birliği ve iletişimi kendisini doğal algıda gösterir ve doğal algı fenomenal bedenimin tüm duyularıyla aynı anda gerçekleştirdiği bir dünyaya açılma hareketidir. Doğal algıda duyular kendilerini şeyin yapısına açarak aralarında iletişim kurarlar.¹¹⁰ Descartes felsefesinde tam da bu duyulararası iletişim gözardı edilmiş ve böylece doğal algıyla açıldığımız dünya yerine matematiksel düşüncenin dünyası koyulmuştur. Emre Şan *Algı Felsefesi* adlı metninde bu meseleyi şöyle ele alır:

Merleau-Ponty'ye göre Descartes, balmumu algımızı birbirlerinden ayrı duyuşal niteliklerin geçiş töreni gibi betimleyerek "yargı" mefhumu için gerekli zemin hazırlar. Nesnenin duyuşal niteliklerini birbirlerinden ve nesnenin kendisinden ayırarak balmumunu saf nitelikler çokluğuna indirger. Oysa örneğin algıda balmumun rengi içine kapalı, nötr bir içerik değildir, diğer duyuşal niteliklerle etkileşim halindedir, onların özelliklerini de yansıtır.¹¹¹

Bir önceki bölümde bedensel şemanın duyulararası bir dünyadaki duruşumuza yönelik bir bilinçlenme olduğunu belirtmiştik. Bedensel şema tam da söz konusu olan duyulararası bu iletişimin bir taslağını kendisinde taşır. Bu anlamda bir beden sahibi olmak, evrensel bir montaja sahip olmaktır, fiili olarak algıladığımız şu dünya kesitinin ötesinde, algının tüm gelişmelerinin ve duyulararası tüm karşılıklı iletişimlerin tipolojisine sahip olmaktır.¹¹² Merleau-Ponty'nin iletişim mefhumunu kullanma tarzını düşüncenin yol göstericisi olarak kabul ettiğimizde onun kendisini algının perspektifli yapısında da gösterdiğini görebiliriz. Nasıl ki duyularımızla sahip olduğumuz duyuları ayrı ayrı veriler olarak alıp daha sonra da onları entellektüel bir düşünme işlemiyle ya da sentezle bir araya getirmiyorsak nasıl doğal algımızla aramızda böyle bir artık olay ya da işlem yoksa algının perspektifli yapısında da şeyin farklı perspektiflerini ayrı ayrı algılayıp daha sonra da onları başka bir işlemle birbirine bağlamayız. Aslında doğal algıda sahip olduğumuz şeyin deneyiminden onun perspektifli yapısına algımız üzerine düşündüğümüzde varırız. Merleau-Ponty'de perspektifler arasındaki iletişimi Husserl gibi zar örneği üzerinden anlatır ve şöyle yazar:

¹¹⁰ A.g.e. s. 313

¹¹¹ Şan, E. Merleau-Ponty. (s.96) Ankara: Say Yayınları (2015)

¹¹² A.g.e. s.441

İşte bir zar; onu algı hakkında kendini hiç sorgulamamış olan ve şeylerde yaşayan, doğal tavır içindeki bir özneye kendini sunduğu haliyle ele alalım. Zar oradadır, dünyada durup dinlenmektedir; eğer özne onun etrafında dönmeye başlarsa, görünecek olan imler değil, zarın farklı kenarlarıdır, zarın izdüşümleri, hatta profilleri değildir öznenin algıladığı , zarın kendisini kah oradan kah buradan görür, henüz sabitlenmemiş olan görüşler kendi aralarında iletişim kurar, iç içe geçerler ve aralarındaki mistik bağı oluşturan merkezi bir Würfelhaftigkeit¹¹³,tan itibaren ışımaya başlarlar.¹¹⁴

Algının bu perspektifli yapısı Husserl'den de hatırlayacağımız gibi ufuksal bir yapıdır ve Merleau-Ponty ile tekrar görürüz ki bu ufuksal yapıda algının kendisine özgü bir sentez gerçekleşir ve perspektifler birbirleriyle iç içe geçerek birbirleriyle iletişim kurarak ucu açık bir yapı örerler ve şeyi bize kendi birliği içinde verirler. Merleau-Ponty'nin her algının bir şeyin algısı olduğunu söylediğini ve bunu söyleyebiliyor oluşumuzun da deneyimimizin kendi kendinden taşma hareketiyle alakalı olduğunu belirtmiştik. Bir şeyi algılıyorum dediğimde kendi birliğinde bana verilmiş olan bir nesneyi algıladığımı söylerim. Ama bu algı birliğini kendi apaçıklığından alır. Merleau-Ponty Algının Fenomenolojisi'nde şöyle yazar:

Bir şeyi algıladığımda -örneğin şömineyi- geometrik izdüşüm olarak ve tüm perspektiflerin ortak imlemesi olarak şöminenin varoluşuna varmamı sağlayan, onun farklı görüşleri arasındaki uyum değildir; tam tersine, şeyi kendi apaçıklığında algıları ve algı deneyiminin gidişatı içinde ona dair sonuz bir dizi uyumlu görüntü elde edeceğimin garantisini bana veren budur.¹¹⁵

Öyleyse algı kendisine dair tüm düşünceleri temellendiren, onların zeminini oluşturan bir apaçıklığı bana verir. Düşünen öznenin algının içinde yanılısalar ve hayallerle gerçek olanı birbirinden ayırmak için ona dışsal bir çalışma gerçekleştirmesine gerek yoktur. Algı dünyayla olan organik ve içsel iletişimimin gerçekleştiği alandır.

¹¹³ Merleau-Ponty aynı sayfada bu kelimeyi şöyle bir dipnotla açıklar: “Scheler “Der Formalismus in Der Ethik”, s.52. (Würfelhaftigkeit: “Würfel”, zar demektir (Würfel spielen: zar atmak); “zar özelliği” (Würfelhaftigkeit), “zar olma koşulu” ifadesinin çevirisi olarak “zar-lık” veya “zar olmaklık” gibi bir karşılık önerilebilir. Würfelhaftigkeit teriminin Sheler uydurmuştur. Fr. Çev. Le Formalisme en ethique (Etikte Biçimcilik) (1913-1916), Paris, Gallimard, 1991.)”

¹¹⁴ A.g.e. s.438

¹¹⁵ A.g.e. s.260

Merleau-Ponty'nin düşlerden ve gerçeklikten söz edebiliyor oluşumuza dair ifadelerini aktarmıştık. Eğer hayali olanla gerçek olan arasındaki ayrımı sorgulayabiliyorsam ve gerçek'ten kuşku duyabiliyorsam bu Merleau-Ponty'e göre analizden önce bu ayrımın bende çoktan gerçekleştiği anlamına geliyordu. Buna göre Merleau-Ponty asıl meselenin “gerçek” hakkındaki ilksel bilgimizin açık kılınması olduğunu söylüyordu. Bu ilksel bilgiyi bize nesnel düşünce ya da bilim değil doğal algı verir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde doğal algı hakkında şöyle yazar:

Doğal algı bir bilim değildir, ilgili olduğu şeyleri ortaya koymaz, onları gözlemek üzere onlardan uzaklaşmaz, onlarla yaşar. Bizi yurdumuza bağlar gibi bir dünyaya bağlayan ‘kanıdır’ ya da kökensel inançtır doğal algı. Algılanan şeyin varlığı yüklem-öncesi bir varlıktır ve toplam varoluşumuzu kendine doğru çeker.¹¹⁶

Algı deneyimine dair bu söylenenlerden sonra tekrar algının öznesine, bedenli özneye geri dönüp onun önünde nasıl bir dünya açıldığını yeniden düşünebiliriz artık. Kişiye has beden kalıcılığı bize öznenin kendisiyle ancak bedeniyle içinde varolduğu bir dünyanın deneyiminden geçerek karşılaşabileceğini göstermişti. Bunu vurgulamak önemlidir çünkü böylece öznenin her zaman belirli bir zaman ve mekandan itibaren kendisini ve dünyayı düşünmek zorunda olduğunu görürüz. Kendimle arama giren bu zamansal ve mekansal kalınlık varlığını dünya içinde varoluşuma borçludur. Bu kalınlık kendime Descartes'ın meditasyonlarında yapabildiğini düşündüğü gibi mutlak bir şekilde, saydam bir açık seçiklikte sahip olmamı da engeller. Bununla birlikte dünyaya dair düşüncelerim de önyargılardan azade olmak bir yana tam da kesinliklerini benim kendi varoluşuma olan bağlılığımdan alırlar. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar:

Oyuna bir kez girdikten sonra, belli bir düşünce düzenine, Örneğin Öklid uzayına veya herhangi bir toplumun varoluş koşullarına bağlandıktan sonra apaçıklıklar bulurum ama bunlar itiraz edilemez değildir, çünkü belki de bu uzay veya bu toplum, mümkün olan tek uzay veya tek toplum değildir.¹¹⁷

Öyleyse şöyle bir soru kendisini gösterebilir: Eğer insan felsefi ve bilimsel düşüncelerinde dahi kendi varoluş koşulları, kendi tarihsel ve kültürel atmosferi

¹¹⁶ A.g.e. s.434

¹¹⁷ A.g.e. s.531

tarafından belirlenebiliyorsa, eğer düşüncelerimin bu varoluş koşullarından ya da tarihsel ve kültürel atmosferden etkilenmediği herhangi bir anın olabileceğinin garantisini hiç bir yerde bulamıyorsam Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle dünya hep öznel kalıyorsa nasıl oluyor da ben ve başkaları her düşüncemizde eylemimizde ve ilişkilerimizde tek ve aynı dünyaya yöneldiğimizi hissedebiliyor ve hatta doğal tavrımız içinde bu dünyaya kendimizi bırakabiliyoruz ?

Merleau-Ponty kartezyen gelenek için büyük bir sorun olan başkası problemini de algının anonim ve kişi öncesi niteliğine dayanarak ele alır ve bu algı deneyimiyle açıldığımız dünyada başkalarına yer bulmakta hiç de zorlanmayacağımızı gösterir. Söz konusu gelenek için ben kendi düşünceme indirgenmiş ve dünya da düşündüğüm şeyden ibaret olarak anlaşılmıştı. Fakat ben kendimde dünyanın evrensel düşünürü olma imkanını bulduğum ve dünyayı da düşüncemde kurduğum bir nesnelere toplamına indirgelediğim ölçüde başkası da benim için onun içindeki bir nesne olmaktan daha öteye gidemez. Başkasını da tıpkı kendim gibi evrensel düşünür konumuna yerleştirirsem bu sefer de ben kendimi bilinç olarak muhafaza edemem çünkü başkası için bir nesne konuma düşmek zorunda kalırım. Başkasının cogito'su, benim kendi cogito'mun tüm değerini elinden alır ve yalnızlığım içinde sahip olduğum, benim için kavranabilir olan tek varlığa, benim tarafımdan hedeflendiği ve kurulduğu haliyle varlığa erişme güvencesini yitirmeme neden olur.¹¹⁸

Merleau-Ponty bu noktada yeniden iletişim kavramına geri döner. Nasıl farklı duyu organlarımız birbirlerinin sahip oldukları varlık alanlarına yabancı olmalarına rağmen birbirleriyle iletişim kurarak benim dünyayı duyulararası bir birlik içinde algılamamı sağlıyorlarsa; nasıl bir şeyin farklı perspektifleri algısal sentez esnasında zar örneğinde gördüğümüz gibi birbirleri arasında bir iletişim kurarak bana karşımda duran şu zarı verebiliyorlarsa aynı iletişimin birbirlerinden başka bilinçler arasında gerçekleşmesinin ve bu sayede de benim ve başkasının aynı dünyaya açılmamızın önünde Merleau-Ponty açısından hiç bir engel yoktur. Tıpkı şeyin algısında gerçekleştiği gibi farklı bilinçlerin perspektifleri de anonim algı özneleri olarak katıldığımız tek bir dünyada toplanır.¹¹⁹

¹¹⁸ A.g.e. s.475

¹¹⁹ A.g.e. s.475

Algılayan özneler olarak doğal algıda verili bulduğumuz dünya yani algılanan dünya bu anlamda düşünüm öncesi ve nesnellik öncesi, nedensellik ilişkilerine indirgenemeyecek bir birliğe sahiptir ve biz işte bu dünyayla iletişim kurarız. Merleau-Ponty bu birliği *Algının Fenomenolojisi*'nde bir bireyin birliğine benzetir ve şöyle yazar:

Bu birlik, bir bireyin birliğiyle, karakterini tam olarak formüle etmeyi başaramasam da reddedilemez bir apaçıklık içinde tanıdığım birinin birliğiyle kıyaslanabilir, çünkü birey, ortam ya da fikir değişirse bile, tüm sözlerinde ve bütün tutumunda aynı stili korur. Stil, tanımlayamayacak olsam da bir tür mimetizm yoluyla kendi adıma devralarak bir bireyde veya bir yazarda teşhis edip anladığım, meseleleri ele almanın belirli bir tarzıdır, bu tarzın tanımı, ne kadar doğru olursa olsun onun asla tam bir karşılığını vermez ve ancak onu daha önceden deneyimlemiş olanlar için önem taşır. Tıpkı bir stili tanıdığım gibi dünyanın birliğini hissederim.¹²⁰

Böylece dünyayı biliyor oluşum asla mutlak olarak gerçekleşmez. Fakat onunla aramdaki iletişim sayesinde onu sürekli öğreniyor ve onunla tanışıyorumdur. Yanılgılarım ya da yanlışlarım beni dünyanın varlığından şüphe etmeye götürmez çünkü her tür yanılgı ve hatadan önce bir stil olarak dünyaya sahibimdir ve onu tanıyorumdur. Nasıl ki birini tanımak ve anlamak onu hiç bir boşluk bırakmayacak, onun bizi şaşırtmasına ya da yanıltmasına hiç bir imkan bırakmayacak şekilde gerçekleşmiyorsa dünya da insanın kendinden taşma hareketiyle açıldığı bir deneyim olarak asla düşünerek tüketilemeyecek, bizim için saydam olamayacak bir varoluşa sahiptir. Fakat bu yine de ona yabancı olmak, onu tanımıyor olmak değildir. Aksine bedenli özneler olarak doğal algımızda gerçekleşen bu iletişimde dünya ona dair tüm düşüncelerimizin ve eylemlerimizin tüketilemez ufku olarak verir kendisini. Dünyanın bu reddedilemez apaçıklığı kartezyen felsefenin düşünen öznesinin kendisi üzerine düşüncesinde ya da dünyanın düşüncesinde bulunduğu bir apaçıklık olmaktan önce algılayan öznenin deneyiminde gerçekleşen bir apaçıklıktır ve dünya algılayan özne için apaçık olduğu ölçüde de her zaman yeniden merak konusu haline gelebilir.

¹²⁰ A.g.e. s.442

5. SONUÇ

Epokhe bölümünde Lacan'ın ifadelerine referansla Descartes'ın yalnızca kesinliğin öznesini bildiğini ve bu özneyi felsefenin merkezine koyduğunu, kesinlik kaygısı tarafından yönlendirilen bir felsefenin ise kendi anlamından yoksun kaldığını söylemiştik. Merleau-Ponty'nin algılanan dünya analizlerinden sonra bunun felsefenin fenomenolojinin görünüre çıkardığı dünya ile bağlarını koparması dolayısıyla olduğu anlaşılır. Bu bağların kopması Descartes'ın ego'yu saf zihin olarak yorumlaması ile gerçekleşmiştir. Kendisine ve dünyaya dair sorular sormak deyim yerindeyse felsefe yapmak yalnızca insana özgü bir durumken kartezyen felsefe insanın bu kendisine has imkanını yalnızca onun düşünen bir özne, saf zihin olmasında bulmuştur. Böyle bir tavrın arkasında felsefenin insana ve dünyaya dair sorduğu soruları kendi deneyimine sormak yerine Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle deneyime anlamını sormak yerine, deneyimi kendisine almak istediği cevabı verebilecek şekilde manipüle eden, kendi kesinlik ve açık seçiklik ideallerine göre kesip biçen ve yeniden kuran bir eğilim saklıdır. Bu eğilim Merleau-Ponty'nin felsefesi tarafından bir varoluştan kaçma hareketi ya da bilmek için varolmaktan vazgeçmek olarak yorumlanmıştır. İşte felsefeden anlamını çalan temel hareketin tam da bu varoluştan kaçma hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi bu anlamda felsefenin öznesini kendi varoluşuna yeniden yerleştirerek felsefenin anlamını da yeniden düşünmek için bir alan yaratmıştır.

Kartezyen felsefenin öznesi kendisini bedensel varoluşundan kopmaya ve bu yolla dünya dışı bir perspektife yerleşmeye ve böylece tanrıyla çakışmaya muktedir görmüştür. Dünyanın ve insanın yaratıcısı ve mutlak iyi olan Tanrı kötü huylu cinin tam aksine bizi yanıltmayacağına göre böyle bir Tanrı'nın bakış açısına yerleşebilirsek eğer yani onun düşündüğü gibi düşünmeyi başarabilirsek dünyanın ve kendimizin sarsılmaz ve şüphe götürmez bilgisine de ulaşabiliriz. Fakat eğer kendimize ve dünyaya dair bilginin koşulunu bu şekilde belirlersek bu tam da varoluşumuzun üstünden atlamak ve dolayısıyla söz konusu soruların bizim için anlamını da elden kaçırmak demek olur.

Merleau-Ponty bu anlamda kişiye has bedeninin kalıcılığını aşmamızın mümkün olmadığı bir koşul olarak belirleyerek kendi varoluş koşullarını aşabildiğini düşünen ve bununla da övünen insanın her an kendi koşulları tarafından aşıldığını bize gösterir. Bedenli varoluşumuzla edindiğimiz algı deneyimini doğum ve ölüm gibi sınır deneyimlerle birlikte yorumlayan Merleau-Ponty algının düşünen öznenin önce geldiğini ve bu nedenle onunla açıldığımız dünya deneyiminin ne kurucusu ne de evrensel düşünürü olamayacağımızı söyleyerek kartezyen felsefenin öznesini kendisini yerleştirdiği dünyaya üstten bakan, muktedir konumundan indirerek dünya içindeki varoluşuna geri yerleştirmiştir. Merleau-Ponty'nin hem bedenli özne hem de dünya-içinde-olmaya dair analizleriyle birlikte varoluştan kaçmayı bırakmanın felsefeye kendisine özgü anlamını geri verecek temel tavır değişikliği olduğu ortaya çıkar.

Husserl felsefenin tüm pratik anlamlardan bağımsız bir şaşma tutumu olarak ortaya çıktığını söylemişti. Merleau-Ponty de benzeri bir şekilde fenomenolojinin dünyanın ve aklın gizemini ifşa etme görevini üstlendiğini söyler. Bunlara ek olarak yine Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde Fink'in fenomenolojik indirgemeyi dünya karşısında şaşırma olarak tanımladığını söyler. Merleau-Ponty'nin bedenli varoluşumuza yönelik analizleriyle tam da bu şaşma tutumunun kaynağını işaret etmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz. Eğer Merleau-Ponty ile birlikte bu şaşma tutumunun kaynağını bedenli var oluşumuzda işaretleyebilmiş ve kişiye has beden deneyiminin kalıcılığının aşılabilir bir koşul olduğunu yeniden keşfetmişsek felsefenin de kendi tarihinin belirli bir noktasında ya da belirli bir tarzında bu şaşma tutumunun kendisi olmayı bırakmak gibi bir şansa sahip olmadığını da kabul etmek zorunda kalırız. Fakat öznesini her türlü varoluş koşulundan soyutlanabilme gücüne sahip olarak tanımlayan ve bu yolla dünyanın kesin ve apaçık bilgisini hedefleyen kartezyen felsefe farkında olmadan ya da kasıtlı olarak bu şaşma tutumunu sona erdirmeyi hedefler. Eğer bunu yapmaya muktedir değilsek dünyayı tüm gizemiyle ve muğlaklığıyla kabul etmek zorunda kalırız ve bunun insanı mütevazileştiren bir tarafı vardır.

Bizler bedensel varlıklar olarak başkasıyla birlikte içinde yaşadığımız bir dünya deneyimine açılabiliriz, içinde yaşadığımız dünyaya dair nesnel ve evrensel bir resim çizebiliriz, onu kendi ihtiyaçlarımıza ve koşullarımıza uyarlayabiliriz, değiştirebiliriz, dönüştürebiliriz. Dünya içinde yaşıyor ve kendi bedenimizle onda bir yer ve yaşam

alanı yaratabiliyoruz. Fakat bunu yapabiliyor oluşumuz onun kendi tarihi üzerinde mutlak bir hakimiyete ve öngörüye sahip olabiliyor olduğumuz anlamına gelmiyor. Ondaki olayların hem etkin sebeplerinden biriyiz hem de bu olayları deneyimleyen özneleriz. Böylece dünya da kendi tarihiyle bizi aşıyor, sınırlarımızı ve hareketlerimizi belirliyor. Onun önümüze koyduğu olaylar ve sınırlar deneyimimizin sonsuz ufkunu belirliyor ve şekillendiriyor. Bizler dünyayı anlayabiliyoruz ve bu anlamda onunla yaşayan bir ilişkimiz var. Merleau-Ponty ile birlikte dünyanın bizim için bir nesne gibi değil ama iletişim kurduğumuz, yaşamlarımızı onu tanıyıp öğrenerek geçirdiğimiz bir birey gibi var oluyor olması algının kişi öncesi ve anonim bir deneyim olmasında yatar ve biz de kendimizi Merleau-Ponty'nin ifadeleriyle dünyaya adanmış özneler olarak tanırız. Kendimize apaçık verili olamayışımız, kendimizi ancak bu dünyanın içinden geçerek tanıyabiliyor oluşumuz da aynı sebeptendir. Bu dünya içinde anlık kararlar vermek zorunda kalırız, göğüslememiz gereken olaylarla karşılaşırız ve kartezyen felsefenin de kendisinin temel problemi olarak ifade ettiği gibi dünya bizi zaman zaman yanıltır.

Felsefe kendisini böyle bir dünya karşısında takınmayı seçtiği tavır üzerinden şekillendirir. Dünyaya hükmedemediğimiz, olaylarını öngöremediğimiz ya da yanıldığımız anlar bize dünya hakkında hiç bir şey söylemiyormuş gibi davranmak ve tüm bu anları dünyadan kovarak onunla ilişkilenmeye çalışmak gerçeklikten kaçıp düşünce dünyasına sığınmayı seçen bir felsefenin tavrı olur ve bu tavır dünya karşısında şaşma tutumu olarak kendisini göstermiş olan felsefenin anlamına aykırı bir tavidir. Dünyanın evrensel düşünürü haline gelmek ve onu kesinlik arzumuzun bir nesnesi haline getirmek ve bu sayede onun üstesinden gelebilmiş olmayı felsefi düşüncenin bir başarısı saymak ancak felsefeyi kendine özgü anlamından yoksun bırakmak pahasına gerçekleşebilir.

Öyleyse Merleau-Ponty'nin algılanan dünya analizleriyle birlikte felsefenin dünyayla barıştırıldığını söylemek yanlış olmaz. Dünyayı nesnel düşüncenin nedensellik kategorisi altında düşündüğü bir şeyler toplamı olarak düşünmekten kurtulup onu Merleau-Ponty'nin ifade ettiği şekilde bir birey olarak yeniden kendimiz için soru haline getirdiğimizde dünyayı kendi emrine amade bir eşya gibi düşününen bir felsefe yerine onunla dost olmaya çabalayan; gizemli, bilinemez ve derinlikli yanları, geçiciliği ve dönüşüp değişebilen birliği karşısında hayret etmeyi yeniden hatırlamış ve bu hayreti kendisi için rehber edinmiş bir felsefenin imkanını yeniden bulabiliriz.

Böyle bir felsefe yapma tarzı günümüzün en önemli problemlerinden biri olan iklim krizi üzerine düşünmek için de yeni imkanlar yaratabilir. Belki de insanın dünyayla kurduğu ilişkiye ayna tutması için günümüzde hepimizi derinden etkileyen Covid-19 salgını üzerine düşünülebilir. Covid-19 yalnızca canlı bir organizmaya tutunduğunda yaşayabilen bir virüs ve ne yazık ki bu virüs bir insan organizmasına tutunmayı başardığında bazılarımız için ölümle sonuçlanabilecek bir takım komplikasyonlara yol açabiliyor. Virüsün tutunduğu organizma ölürse virüsün de yaşaması mümkün olmuyor. Aslında ilginç bir şekilde virüsün var kalmayı devam ettirebilmesi tutunduğu organizmayı öldürmeyecek bir hale gelmesine yani mutasyona uğramasına bağlı gibi gözüküyor tabi bu esnada virüsü öldürebilecek ya da bağışıklık kazanılmasını sağlayacak bir ilaç ya da aşı bulunmazsa. Biz insanlar da bedenimizle dünyaya tutunmuş ve orada yaşayan varlıklarız. Fakat iklim krizi bize şimdiye kadar onun içinde yaşarken onu sömürmeyi ya da öldürmeyi seçtiğimizi gösteriyor. Dünyadaki diğer hayvanların ve bitkilerin yaşamını ve onların dünyanın ekolojisi içindeki önemini ve değerini yok sayarak ve yaşam alanlarını ortadan kaldırarak her yere yayılıyor. Ülkeler dünyanın yeraltı ve yer üstü kaynaklarını sanki bu kaynakların sonu yokmuşçasına kendi ekonomik çıkarları ve rekabetleri uğruna kullanmaktan vazgeçmiyorlar. Fakat insan tüm bunları yaparken kendi kaderinin dünyanın ve tıpkı bizim gibi onun içinde yaşayan diğer canlıların yaşamıyla ve canlılığıyla birlikte çizilmiş olduğunu unutmuş gibi görünüyor. Covid-19'un insan yaşamı söz konusu olduğunda sahip olduğu yıkıcılık ve oluşturduğu tehdit karşısında korkuyla geri çekilirken dünya için aynı tehdidin ta kendisi olduğumuzu henüz görebilmiş değiliz. Merleau-Ponty'nin dünyayı kendine has bir birliği olan ve kendisiyle iletişim kurabildiğimiz bir birey olarak düşünmeyi önerdiğini aktarmıştık. *Algının Fenomenolojisi'*nde Merleau-Ponty perspektifleri ve bakış açılarını dünya-bireyin içine girip yerleşmemiz olarak anlamamız gerektiğini söyler. Dünya-bireyin içine girip yerleştiğimiz bakış açısı böyle tüketici ve duyarsız bir bakış açısı olmayı sürdürdükçe, bu bakış açısı dünyanın bizim için anlamını ya da değerini yok sayarak onunla kurduğumuz içsel iletişimi bozduğu ya da zaman zaman tamamen kestiği müddetçe insan, dünyanın başına gelen büyük ve harap edici bir virüs salgını gibi olmaktan daha öteye geçememek tehlikesiyle karşı karşıya gibi görünüyor. Bu anlamda Merleau-Ponty'nin algılanan özne ve algılanan dünya analizleri insanın dünyayla kurduğu ilişkinin etik boyutlarının yenide ele alınmasında yol gösterici bir kaynak olarak okunabilir.

6. KAYNAKÇA

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi sayı 6 içinde: Kartezyen Meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş. Çev: A. Gelmez.

Descartes, R. İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık (2007)

Descartes, R. (2013) Yöntem Üzerine Konuşma. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı 1.baskı

Gilson, E. (1937) The Unity Of Philosophical Experience. Newyork: Charles Scribner's Sons

Hatfield, G. (2003) Descartes and The Meditations. Newyork: Routledge

Heidegger, M. Varlık ve Zaman. Çev: K. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınevi. (2018)

Husserl, E. (1935) Bunalım. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınevi

Husserl, E. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. Çev: H. Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. (2015)

Husserl, E. (1900.1901) Logical Investigations. Çev: J. N. Findlay. London: Routledge. (2001)

Husserl, E. Cartesian Meditations. Çev: D. Cairns. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers (1982)

Husserl, E. Collected Works: Volume II: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction To A Pure Phenomenology. Çev: F. Kersten. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. (1983)

Husserl, E. Cartesian Meditations. Çev: D. Cairns. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers (1982)

Husserl, E. (1954) The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Çev: David Carr. Evanston: Northwestern University Press. (1970)

Husserl, E. Collected Works: Volume III: Ideas Pertaining To A Pure Phenomenological Philosophy: Second Book: Studies In The Phenomenology Of

Constitution. Çev: R. Rojcewicz & A. Schuwer. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. (1983)

Husserl, E. Kesin Bilim Olarak Felsefe. Çev: H. Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (2014)

Lacan, J. Psikanalizin Dört Temel Kavramı. Çev: N. Erdem. İstanbul: Metis. 2013

Lacan, J. Ecri. (s.95) Çev: Bruce Fink. New York: W.W. Norton&Company

Lewis, M & Staehler, T. (2014) Fenomenoloji. Çev: O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N.Şahankaya, M. B. Gürsoy. Ankara: Fol Yayınevi

Matthews, E. (2002) The Philosophy of Merleau-Ponty. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). Algının Fenomenolojisi. Çev: E.Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki. (2016).

Merleau-Ponty, M. Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları. Çev: Y. Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınevi (2017)

Merleau-Ponty, M. Algılanan Dünya. Çev.Ömer Aygün. İstanbul: Metis. (2014)

Nietzsche, F. Güç İstenci Çev: N. Epçeli. Ankara: Say Yayınları. (2017)

Smith, W. D. (2013) Husserl. Çev: S. Bayazit. İstanbul: Alfa Yayınevi (2019)

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

Zahavi, D. (2003) Husserl'in Fenomenolojisi. 1.Baskı. Ankara: Say Yayınları

ÖZGEÇMİŞ

30 Kasım 1991'de İstanbul'da doğan Deniz Atacan, lise eğitimini Beykoz Anadolu Lisesi'nde tamamladı. Haziran 2017'de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. Daha sonra yine Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans programına başladı. Eğitimine aynı bölümde devam etmektedir.