

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

04/21 | FİYATI: 16 TL

0097

Fenomenoloji

MAURICE
MERLEAU-PONTY

düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 15 / SAYI 97 / NİSAN 2021

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

Sorumlu Yazı İşleri ve Genel Yayın Yönetmeni

Olcay Yılmaz

Yayın ve Çeviri Editörü

Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen

Olcay Yılmaz

Reklam ve Halkla İlişkiler

info@dusunbil.com

www.dusunbil.com/reklam

Abonelik İçin

www.kitapbahane.com

Kitap/Dergi Satış: www.kitapbahane.com

Web: www.dusunbil.com

E-posta: bilgi@dusunbil.com

WhatsApp: 03129267260

ISSN: 1309-3304

Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah.

Büklüm Sok. No: 47/3

Çankaya / Ankara - Türkiye

Baskı

Desen Ofset

Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2

Çankaya, Ankara

Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 5 Nisan 2021

[Merleau-Ponty, “fenomenolojinin birliğini ve gerçek anlamını ancak kendi içimizde bulabiliriz” derken Jeanson da “fenomenoloji için nesnel bir tanım talep etmenin saçmalığını” belirtir. Gerçekten de, bu “harekete”, bu “üslûba” tam anlamını yüklemek ancak taşıdığı sorgulama üstlenilerek içeriden kuşatılabilirse mümkün olabilir. Zaten marksizm veya karteziyanizm için de aynı şey söylenebilir. Bunun anlamı özetle şudur: Felsefenin sadece olay olarak ve “dışarıdan” kavranması değil, düşünce olarak, yani problem, oluşum ve geliş-gidiş olarak yeniden ele alınması gerekir. Asıl nesnellik, Husserl’in istediği nesnellik budur; fakat fenomenolojinin tanıklığı, Jeanson’un dediği gibi, tarihinin şu veya bu düşünceyi betimlerken son kertede içine kendi düşüncesini de sokuşturabileceği yalınkat bir öznelcilikten yana değildir.]

[Fenomenoloji] **Jean-François Lyotard | Dost Kitabevi Yayınları, s.7**

* * *

Bir Japon estamptı vardır: ortada bir fil, çevresinde de körler. Sizin anlayacağınız, gelip işlerinin güçlerinin ortasına oturan cüsseli şeyin neyin nesi olduğunu anlamak üzere olay yerine bir kurul göndermiş körler. Biri filin ayağına sarılmış, demiş: “Bu bir ağaç.” Öbürü filin kulaklarını tutarak “Evet, bunlar da yaprakları!” demiş. Bir üçüncüsü çıkmış oradan, filin gövdesini yoklayarak “Hiç değil...” demiş, “bu bir duvar!” Kuyruğunu yakalayan bir başkası da “Bu bir ip!” demiş, hortuma denk gelen bir başkası da “Bir boru!”...

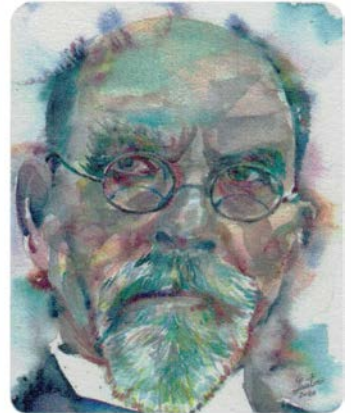
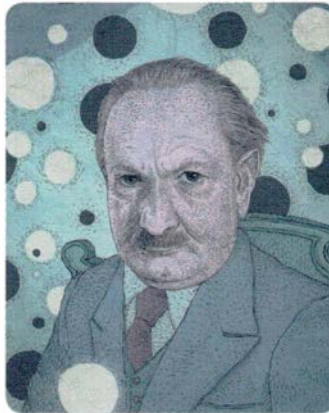
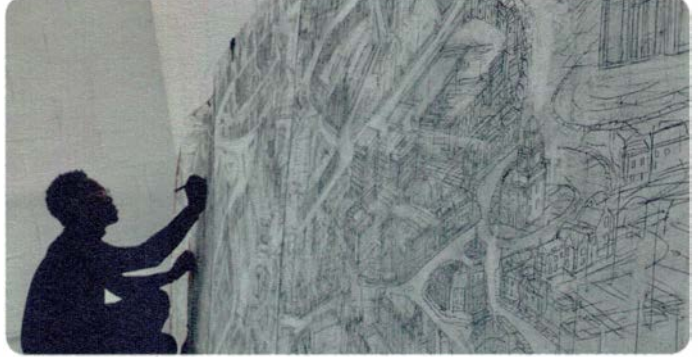
[Algılanan Dünya] **Maurice Merleau-Ponty | Metis Yayınları, s.44**

Önyargılar körleştirir ve yalnızca deneysel olguları gören, yalnızca deneysel bilimi içten geçerli sayan kişi de, deneyde doğa olgularıyla çelişmeyen saçma sonuçlardan pek rahatsızlık duymaz.

Edmund Husserl

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbilde yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

- 04** Öznel Zaman Bağlamında Husserlci Fenomenoloji ve Kantçı Eleştiri İlişkisi
Ala Emire D. Ersoy
- 08** Husserl Parantezi
Hasret Ertürk
- 12** Bendeki Ben'e Fenomenolojik Bakış
Mehmet Furkan Ören
- 16** Louis Althusser'in Felsefesinde İdeoloji Kavramının Yeri
Cansu Topraksever
- 20** Sosyolojide Fenomenoloji
Rümeysa Albayrak
- 24** Maurice Merleau-Ponty ve Arabulucu olarak Beden
Dan Nixon
- 32** Merleau-Ponty ve Dünyanın Teni
Martin C. Dillon
- 38** Resim-Ontoloji İlişkisi Bağlamında Estetik: Heidegger
Fazilet Fatıma Alçık
- 44** Sanat Yapıtında Yeniden Üretim ve Estetik Deneyim
Burcu Baran





ÖZNEL ZAMAN BAĞLAMINDA HUSSERLCİ FENOMENOLOJİ VE KANTÇI ELEŞTİRİ İLİŞKİSİ

Görsel: Ingo Römling, Immanuel Kant



Bilgi ve anlama meselesini sınırlayan ne varsa ortaya çıkarmak isteriz. Görünüşlerin ötesinde var olan bir gerçekliği bilmek isteriz. Gerçekliği aradığımız için de mantıksal yapılar kurmak isteriz. Böylece gerçeğin kendisinin bilinçten bağımsız olan varlığını, mümkün deneyimlerimizin toplamından hareketle oluşturduğumuz mantıksal yapılarla anlamaya çalışırız. Elbette dış dünya hakkındaki bilgimiz duyu verilerinin aktarımıyla oluşur. Ancak felsefede bilincin bu dış dünyayla ilişkisi hep soru konusu olmuştur. Örneğin Kant bilinçten bağımsız varlığı, kendinde şey olarak görür ve onu fenomenlerle karşılaştırır. Platon için görünüşlerin ötesindeki gerçek ideallerdir. Burada hakikat sorunsalı devreye girmektedir. Bilincin şeylerle ve nesnelerle ilişkisi düşünüldüğünde hakikatin gerçekleşme olanaklılığı soruşturulur. Belli bir felsefe geleneği için hakikat süreci duyu deneyimleriyle bölünür. Yani deneyim kategorisi bilinç kategorisine eş koşulamaz. Böylece hakikat sorunsalı gerçekliğin nasıl bir temelde ele alınacağına bağlı bir açı, “poz” sorunsalına dönüşebilir.

Bundan dolayı felsefe tarihine kabaca bir bakış bilgi kuramsal alana ilişkin olarak karşımıza ya özne-nesne düzlemi ya da öz-görünüş ikiliği temelinde çıkmıştır. Metafizik tarihi kaba anlamda bilgiyi hep var olan bir özne ve onun karşısında var olan bir nesne arasındaki ilişki olarak tesis etmiştir. Ya da şeyler görünüşlerinin ardında yatan özler barındırırlar ve bu özler gerçek bilgidir gibi bir temelden hareket edilmiştir. Bu temelde hareket etme elbette belli tıkanma ve zaafılara yol açacaktır. Husserl’in kurucusu olduğu fenomenoloji felsefesi tam da bu klasik temellerin yarattığı zaafılara odaklanmış ve onları çözmeye çalışmıştır. Özne-nesne denklemi ya da öz-görünüş ikiliği özne, nesne ve bilgi yapıları arasındaki dinamik ilişkinin tam olarak ne olduğunu ortaya koymamaktadır. Nesnenin özne içerilmesini sağlayan ve özne-nesne özdeşliğine varan idealizm problemi ya da nesneyi öznenin “kovan” ve onu bilinçten tamamen bağımsız hale getiren materyalizm problemi bilgi yapıları konusunda zaaf içindedir.

Ontoloji, teoloji, onto-teoloji, fenomenoloji, epistemoloji, ahlak felsefesi yöneldiği araştırma alanlarıdır. Bu bağlamda çalışmalarını Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger gibi filozoflar, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi sanatçı-filozoflar ekseninde yürütmektedir. Felsefe dışında resimle ilgilenmekte ve ayrıca opera ve arya okumasını sevmektedir. Boş zamanlarında yürüyüşe çıkar, yüzer, müzik dinler ve seyahat eder.



Bu bağlamda bu sorunlar karşısında fenomenolojinin ne olduğunu ve fenomenolojide ortaya çıkan zamansal özneye Kantçı eleştirinin ortaya koyduğu öznedeki zaman arasında bir ilişki olup olmadığına soruşturacağız.

Öncelikli olarak belirtilmesi gereken şudur: Fenomenoloji felsefesinin temel problematiği öznedir. Ancak bu öznenin bir bilinç yaşantısı vardır ve yöneldiği dünyayı bilincinin içkin bir ögesi olarak inşa etmektedir. Bilincin temel özelliği olan *yönelimsellik* edimiyle saf bilinç yaşantısının etki ve sonuçlarını dünyada ve deneyiminde oluşturmaktadır. Bundan dolayı fenomenoloji felsefesinin “özne”si nesneyle uygunluk temelinde araştırılan değil nesneyle uygunluğa dair belirlemelere kendi içkin bilinç yaşantısı üzerinden bizzat sahip olan bir aktördür.

Bunu baştan belirtmemizin nedeni fenomenolojinin özne için yeni bir görme ve betimleme yöntemi olmasındandır. Özne ve nesne arasındaki ilişki öznenin sahip olduğu bir “araç” olan bilgiyle nesneyi keşfetmesi ya da bilmesi değildir. Öznenin bilinci tüm bu süreci içkin olarak taşır. Bundan dolayı hem *yönelimsel* bilinçle nesnenin belirlenmesi hem de bu belirleme aracılığıyla bilgi tasarısının hacminin ve anlamının değiştirilmesi söz konusudur. Çünkü problem karşımızda her şeyiyle belirli biz öznenin olduğunun var sayılmasıdır. Bundan dolayı bilinçle dünya arasındaki ilişki konusunda doyurucu cevaplar üretilemez.

Husserl temel bir felsefi disiplin olarak fenomenolojiyi kendine has yönüyle açığa çıkarmak ve onun diğer bilimlerden farklı olan yönünü ortaya koymak istemektedir.

Burada kendisine giden yolu arayarak bütün diğer bilimler arasında kendine özgü yerini açığa çıkarmayı ve temel felsefi bilim olarak ortaya koymayı istediğimiz saf fenomenoloji, ilkesel kendine özgü olduğu nedeniyle doğal düşüncesinin

dışında kalan ve bu nedenle ilk kez günümüzde gelişme gösteren, özü bakımından yeni bir bilimdir. (Husserl, 2010, s. 49)

Husserl’e göre fenomenoloji fenomenler bilimidir. Peki onu diğer bilimlerden ayırt eden şey nedir. Her bilim nesnesinin konusal içeriğine uygun olan fenomenleri ele alır. Psikoloji psişik fenomenleri, doğa bilimleri ise doğadaki fizik-maddi fenomenleri nesne edinirler. Tarih ve kültür bilimlerinde de tarih ve kültür alına ait olan fenomenlerin nesne edildiği görülür. Oysa fenomenoloji bizzat fenomenin kendisini nesne edinir. Fenomenoloji bizzat fenomen olarak belirenin, belirli koşullarının köklerine dönük bir bilimdir.

Bütün bu bağlamlarda fenomen sözcüğünün anlamı ne kadar farklı olursa olsun ve sahip olduğu anlamlar ne kadar değişirse değişsin, fenomenolojinin bütün bu “fenomenler”le ve onların bütün anlamlarıyla ilgili olduğu kesindir... (Husserl 2010, s. 49)

Demek ki fenomenoloji diğer bilimlerden farklı bir tarzda hareket etmektedir. Bilimler doğal bir tavır içerisindeyler. Fenomenoloji bu tavrı askıya almaya dayanır. Özne doğal tavır içinde bilgi yapılarını tümüyle yakalayamaz. Bilgi fenomeni bundan dolayı eksik ele alınır. Doğal tavra karşı Husserl felsefi tavrı önermektedir. Doğal tavır içindeki bilimler doğal tinsel bakıştan hareket eder. Ve “doğal” olarak verilen şeylere yönelirler.

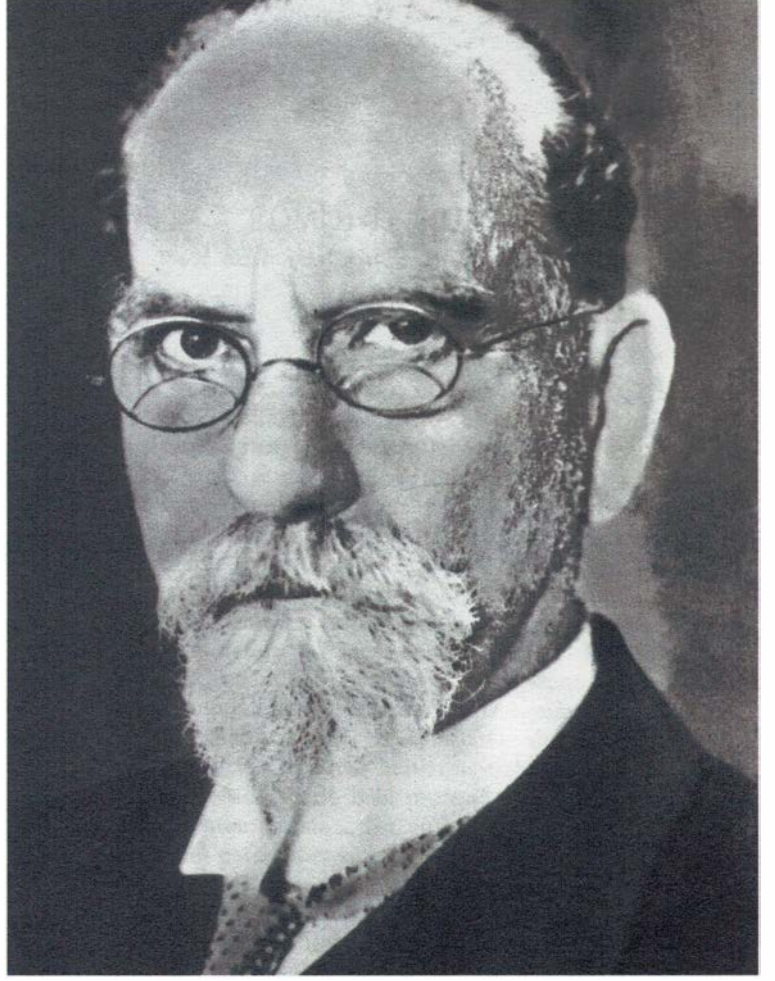
Bütün doğa bilimi hareket noktaları bakımından naivdir. (Husserl, 2010, s. 18)

Doğa biliminin araştırma nesnesi olan doğa karşımızda hazır olarak durmaktadır. Şeylerin var olmalarının nelighinden bir şüphe yoktur. Onlar devinim ya da durağanlık içinde zaman ve uzayda durmaktadır. Onları deney aracılığıyla algılar ve belirler. Böylelikle hedef şüphe duyulmayacak verileri nesnel

bir geçerlilikte ve kesin bir tarzda bilmektir. Psikoloji için de aynı şey söz konusudur. Ben yaşantısı olarak incelenen şey aslında beden ve davranış temelli bir deneysel bakışın temelinde yükselen bir fenomen olarak görülür. Psikoloji içkin bilinç fenomenlerini psiko-fiziksel bir bağlamda ele almaya devam ettiği için fenomenolojinin reflektif tavrına sahip değildir. Psikoloji, pozitivist temeller ve ilkeler barındırmakta, psişik fenomeni deney verileriyle ölçmeye çalışmakta, davranışı fenomenal bir sonuç gibi kodlamakta ve esasta psiko-somatik süreç analizine yoğunlaşmakta yani doğa bilimlerinin doğalcı tavrının içerisinde yer almaktadır. Oysa fenomenoloji bilincin saf katmanlarına yönelerek öz reflektif bir tavırla fenomeni herhangi bir psiko-fiziksel bağlamdan muaflaştırma itkisine sahiptir. Husserl'in "şeylerin kendisine!" şiarı boşuna değildir. Şeyin kendisi en temelde bir bilinç fenomenidir.

Husserl'e göre bilinç daima bir şeyin bilincidir. Bu fenomenolojinin temel ilkesidir aynı zamanda. Çünkü fenomenoloji yönelimselliğiyle bir şeyi şeyleştiren bilincin içkinlik düzlemine dönen bir refleksiyondur. Bir şey, şey olduğu için değil, bilincin yönelimsel edimine maruz kaldığı için bir şeydir ve bu şeylik fenomenolojik indirgeme ile bilgi kuramsal bir "şey" haline gelebilir.

Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*'da fenomenolojinin Yeni-Kartezyenizm olarak görülebileceğini söyler. Ancak Kartezyen motiflerin en uç noktaya taşınması aracılığıyla reddedilmesi şartıyla. Descartes reflektif düşünce yolunu açmıştır. Fenomenoloji onu esas yoluna sokacaktır. Çünkü Descartes'ın amacı da felsefeyi sağlam bir bilim alanı olarak temellendirmeye çalışmaktır. Buna uygun



Edmund Husserl (1859 – 1938)

olarak Husserl iki kavramsal bağlamı netleştirmeye çalışır. Bunlar apaçıklık ve kesinliktir. Şöyle der Husserl:

Apaçıklık en geniş anlamıyla, bir varolanın ve onun varolan olmasının "deneyim"idir, tam da bir-şeyin-kendisini-tinsel-olarak-görmedir. Apaçıklığın gösterdiği şeyle, yani "deneyim" in gösterdiği şeyle çatışma, apaçıklığın negatif olmasına (ya da negatif apaçıklığa) ve içeriksel bakımdan apaçık yanlışlığa yol açar. (Husserl, 2010, s. 79)

Apaçıklığın sağladığı zeminde hem bir var olan hem de onun tecrübesiyle yüz yüzeyiz. Apaçıklık var olanların varlığına dönük kuşkuları dışarıda bırakan ve bunun sağladığı kesinlikle var

olanların kendi tarzında kendi kavranmalarını sağlayan bir düzlemidir. Bundan dolayı onunla çatışma olguyla çatışma gibidir. Apaçıklığın olağanüstü özelliği onun olgu bağlamları içerisinde edinmiş olduğu bir varlık düzeyi değildir. O öyle bir varlık düzeyidir ki -aslında işte saf bilinç düzeyi belki de böyle bir şeydir- orada artık o apaçıklığın zıddı düşünülemez bile.

Fenomenolojik Epokhe yönteminin anlamı da burada açığa çıkar. Yöntem verili reel-nesnel dünyanın tüm verilerinin paranteze alınmasını ifade eder. Böylece saf bilinç yaşantısı geriye kalır. *Fenomenolojik Epokhe* ile dünyanın ayrıca alınması sonucu bende kalan tek şey saf bilinç tortumdur ve kazandığım şey bir hiçlik

değil, bahsettiğimiz bu apaçıklık düzleminde bütün saf yaşantılar ve onların içinde saf olarak kastedilmiş her şeydir. Fenomenler dünyası ile birlikte kendi saf yaşamıdır. Burada dikkat çekici husus dış dünya ve iç dünya arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasıdır. Bilinç tüm “iç” ve “dış”ı kuşatan temel şeydir.

Kartezyen Meditasyonlar’ın dördüncü bölümünde Husserl, tüm egosal ortaya çıkışın (*genesis*) evrensel formu olarak zamanı işaret edecektir. Ego kendisi adına kendisini tarihin birliği içinde kurar. Egonun kurulumu ideal ya da real olsun, içkin ya da aşkın olsun kendisi için var olan tüm nesnellik kurulumlarını içerir. Kendi evrenselliğinde egonun genetik kurulumu zamansal bir karaktere sahiptir. İçsel zaman bilinci, nesnelerin saf bilinç alanı içerisinde nasıl kurulduklarını betimleme ve çözümleme işini üstlenen fenomenoloji için transandantal özne kurulumunun kurucu ögesidir. Bilinç yaşantısı, yönelimsellik içindeki bilinç, saf bilinç edimleri, *Epokhe* ile ayrıca alınan dünyayı evrensel bir form olarak sunan özellik zamansallıkla çakışmaktadır. Saf bilinç alanı içerisinde nesneyi kuran ve betimleyen özne, zaten halihazırda onun için mevcut olan dünyayı zamansal karakteri içerisinde görebiliyordu. Fenomenolojik indirgemeye saf bilinç alanına çekilen özne, doğal tavır almanın dışına belki de zamansallık karakteri ile çıkıyordu. Çünkü doğal tavır içerisinde özne nasıl “şey”lerle gevşek ve zeminsiz bir ilişkiler ağı içerisindeyse, zamansal karakterini o derece bu doğal tavrın getirmiş olduğu halihazırdalık içinde kaybediyordu. Refleksiyonla kendine dönen bilinç, tüm saf yaşantılarla birlikte saf zaman fenomeniyi de karşılar. Bu zamanın tüm akıcılığı ve değişebilirliği içerisinde bizde değişmeyen şeyi bırakan özelliktir. Ego zamanda değişir ama saf bilinç alanında saf yaşantılar ve onlarla ilgili her tür fenomenle “nesneleştirme”, refleksiyonla kendi üzerine dönerek betimleme ve çözümleme sonucu arta kalan transandantal ego zamanda değişmez.

Peki Kant’ın zamanı özcede açığa çıkaran felsefesiyle, fenomenolojik transandantal egonun içsel zaman bilinci arasında bir bağ kurulabilir mi?

Kant bilindiği üzere zamanı öncelikle “Transandantal Estetik” bölümünde ele alır. Oradaki iddia zamanın hissetme yetimizin *a priori* biçimi olduğudur. Zaman deneyimden elde edilen bir kavram değildir. Tersine deneyimimizi zamansal biçimler altında organize etme ve mümkün kılmanın koşuludur. Eş zamanlılık ya da ardışıklık daha baştan özcede yattığı için şeylere bu zamansal biçimlerle yönelir ve onları bu biçimlerle karşılarız.

Diğer yandan bilgimizi ortaya çıkaran sentez süreci de zamana dayanır. Hissetme yetisinde yani görüde nesneleri kavrarız. Bu ardışıklığa dayanan bir süreç olduğu için zamansaldır. Diğer yandan görüde kavradığımız her bir nesneyi hayal gücümüzde yeniden üretiriz. Bu ardışıklığa dayanan zamansal dizinin kaybolmamasını yeniden üretilmesini ifade eder. Ve son olarak nesneyi kavramda tanırız. Bu ardışık zamansal dizinin sonucudur.

Böylece zaman hem dış hem de iç tezahürlerin, görünüşlerin tümünü kuşatan bir biçim olarak ortaya çıkar. Yani öznedeki zaman -buna öznel zaman da diyebiliriz- tüm görünüşleri, belirmeleri mümkün kılan kuşatıcı evrensel bir biçim olarak ortaya çıkar Kant’ta.

Burada, Husserlci fenomenoloji açısından, içsel zaman bilinciyle öz reflektif tavra maruz kalan transandantal özneye doğru bir yaklaşma sezilebilir. Zira fenomenoloji daha çok nesnenin kendisine değil nesnenin saf bilinç alanında oluşmuş tasarımlarına dönük bir yöntem olarak betimleyici ve çözümleyicidir. Tabi burada nesnenin tasarımıyla karıştırılıyor olması riski akla gelebilir. Ancak, bilinçte var olan, realite edinen, yani her tür saf yaşantı içeriği ve fenomenlerin bilinçte devşirilmiş halleri olarak duran tasarımlar böylesi bir iç koşulun formu altında düzenlendikleri sürece fenomenolojik yöntem açısından bu erken Kantçı temelle kesişmek durumundadır.

Husserl’e bakıldığında görülen şudur; o her türlü bilinç edimini algılama, anımsama, üzerine dönme gibi terimlerle açmaya çalışır. Onda temel bir yapı olan yönelimsellik belirsiz de olsa anımsama, hatırlama gibi edimler üzerinden karakterize edilir. Eğer zamansallığın bu asli kurucu özelliği Kant tarafından açılmamış olsaydı, Husserl’in bilincin yönelimselliği alanını açan koşullar pek de tarife gelir bir şekilde teorik olarak konulamazdı. Ve Husserl’in çizmeye çalıştığı felsefi düşünümü gerek saf psikolojiden gerekse de doğa biliminden ayıracak olan nitelik beliremezdi. Çünkü fenomenolojide söz konusu olan şey ne deney verisine vurulabilen ne de psişik skala da yakalanabilen şey değildir. Bilincin tüm edimleri içerisinde adeta bir devinim gücü olarak duran zamansal karakteri ilk kez görmüş Kant’a, bu anlamda, Husserl bizce çok şey borçlu.

Kaynaklar

Husserl, E. (2010). Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler, *Baykuş Felsefe Dergisi* 10 (Çev. Taşkın Ke-tenci), Alef, İstanbul.

Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul.



HUSSERL PARANTEZİ

Edmund Husserl, Fabrizio Cassetta (2020).



Fenomenoloji diğer ismiyle görüngübilim sadece bir felsefe akımı değil; bir yaşam tarzı, tercih ve virajları olan bir yöntemdir. Dünya üzerindeki, hatta evrendeki bütün deneyimsel yaşantılarımız bilincin koşulsuz ürünüdür. Husserl için felsefe nedir? Husserl için felsefe Fenomenolojidir.

Bilinç kendi başına bir varlık olarak, 'ilk' olandır. Halbuki dünya, kendi başına değil, bizim için 'ilk' olandır. Gerek tek tek şeylerin gerekse bütün dünyanın realitesi, yapısı gereği, bağımsız olmaktan yoksundur. Dünya kendi başına mutlak bir şey değildir ki ikincil olarak kendisini başka bir şeye bağlayabilsin. O belki mutlak anlamda 'hiç'tir. Onun mutlak bir varlığı yoktur. O, bir şey varlığıdır. Şey de yapısı gereği intensiyonal olan, yani sadece bilinç tarafından görülebilen bir varlıktır. (Husserl, 1995, s.26)

Husserl, Brentano'nun bilinç kavramından etkilenmiştir. Neden bilinç kavramından bu denli etkilenmiştir? Çünkü felsefe düşünme etkinliğidir. Bir düşünme etkinliği olduğu için düşünmenin kendisine isnat edilecek bütün kavramlar felsefe tarihini ilgilendirmiştir; dolayısıyla da bilme etkinliğini sürdüren en temel konulardan birisi olarak bilinç ele alınmıştır.

Bilincin kendisi Kant dönemine kadar gelen açıklamalarla ve Kant'ın ortaya koyduğu önemli açıklamalarla bambaşka bir yola adım atmıştır. İnsan neyi, nasıl bilmektedir? Bilinen şey bilinmesi beklenenin tam da kendisi midir, yoksa bir görünümü müdür? "Biz gerçekten 'gerçek' olanı bilme imkanına sahip miyiz?" gibi sorulara cevap verilmiştir. Husserl bilinç sorununun tam olarak netleşmediğini düşündüğü için bilinç kavramını çok temel bir kavram olarak

Araştırma alanı varoluşçuluk felsefesidir. Ölüm felsefesi ve Yabancılaşma konusu ilgisini çekmektedir. Kitap okumayı, yüzmeyi ve sinemayı sever. Tarihi eserler, müzeler, mitler ve farklı inançları incelemekten hoşlanır. İlgisini çeken konular üzerine makalesi yayımlanmıştır. Özgünlükten yanadır. Ona dikkatli baktığımızda merak ettiği aslında insandır.

felsefesinde ele almış ve anlatmaya çalışmıştır. Anlattığı bilinç anlayışı Brentano'nun bilinç anlayışıdır. Brentano'ya göre var olandan yani varlık alanından söz ettiğimiz zaman bir doğal varlık alanı bir de tarihi varlık alanından söz edebiliriz. Peki vardır dediğimiz şey nasıl bir var olandır? Ya doğal bir varlık diyebiliriz ya da insansal bir varlık diyebiliriz. Dolayısıyla alan olarak düşünürsek eğer doğal varlık alanı vardır ve bu alan doğal varlıklara sahiptir ve doğal varlığa ait olan bilgi bu alan içerisinde üretilir ve bu alana aittir. Bir de tarihsel varlık alanı karşımıza çıkmaktadır. Bu alan insanlığın düşünme serüveninin adıdır. Bilme imkanının yaratıldığı her türde ürünün içinde yer aldığı bu alan tarihsel bir varlık alanıdır.

Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, –bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa– bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş olan şeylere yöneliriz... (Husserl, 2003, s. 45)

Var olan şey bir bütün olarak kendisini göstermektedir. Brentano diyor ki; varlık alanı olarak bir doğa bir de tarihsel varlık alanı vardır; doğru ve yanlış doğal varlık alanına ait değildir, tarihsel varlık alanına aittir. Yani ancak ve ancak insanın doğal varlık alanı için ürettiği bilgilerin doğrusu ve yanlış söz konusu olabilir. Çünkü doğruluk ve yanlışlık nesnenin kendisinde bulunmaz. Yani bilgi konusu edinilen şeyin kendisinde, özünde doğru ve yanlış diye bir şey yoktur. Doğru ve yanlış nesnenin bilinçle ilgisinde ve bağlantısında ortaya çıkar. Dolayısıyla Brentano'ya göre bilinç yaşantılarını konu edinen psikoloji alanı bütün öteki bilim alanlarının temelinde, kökeninde olmalıdır.

Brentano'ya göre bilinçten söz etmek tam olarak ne anlama gelir? Bilinç, ben'in bir başka şeyle ilişki içerisinde olduğunu söylemektir. Yani insan bilinç sahibi bir varlıktır dediğimiz zaman bu bilinç kendi başına var olan bir şey olmamaktadır. İnsan bilinç sahibidir dediğimiz zaman, biz ancak bilme konusu edinilen, nesne edinilen bir varlıktan söz edebiliriz. Dolayısıyla bilinç diye bir şey kendi başına yoktur.

“Şimdi biraz daha derine götürüldük.

Derinlerde karanlıklar,
karanlıklarda da sorunlar olur.”

Edmund Husserl

Biz kendisine nesne edinmeyen kişinin bilinçli olmasından söz edemeyiz.

Tarihsel varlık alanı içerisinde insanoğlunun tarihsel olarak ürettiği kavramlar; özgürlük, adalet, aşk gibi kavramlar sadece kavram değildir. İnsanlık tarihi boyunca özgürlük adına savaşmamıza sebep olan her ne varsa tarihsel varlık alanı içerisinde ürettiğimiz bu dünyanın olgusudur. Çünkü biz özgürlüğe anlamlar kattıktan sonra özgür olanları ve özgür olmayanları, normal olan ve normal olmayanları ayırarak sınırlar çizmeye çalışmaktayız.

Doğru ve yanlışın uzun yıllar boyunca değişime ve dönüşüme uğramış olması insanı doğru ve yanlış temellendirme isteğinden vazgeçirmemiştir. Ben bilinç sahibi bir varlığım derken bir olanak olarak bilinç sahibi bir varlığım demektir. Bilinç ancak ve ancak her bir kişinin problemler üzerine düşünmeyi, mantık yürütmeyi üstlendiği durumlarda olur. Dolayısıyla kendi başına bilinç diye bir şeyden söz edemeyiz. Bilinç bu durumda bir yönelimin adı olmaktadır. Bilinç benim dışımda benden nesnelere bir yönelim şeklidir.

Eğer ortada bir yönelim yoksa düşünme de söz konusu olamaz. Biz düşünmenin, bilincin olanağına sahip varlıkları. İnsan sadece metabolik olarak çevreye uyan bir varlık değil, aynı zamanda çevreyi kendi varlığının devamı için pragmatist olarak kullanan, değiştiren, dönüştüren, doğruları, yanlışları, olması gerekenleri, olmaması gerekenleri ayırt ederek kuramlar oluşturan bir varlıktır. Bundan dolayı da tarihsel bir varlıktır. Biz o tarihsel varoluşumuza yönelip sürekli o varoluşa bakıp kendi kendimizi yeniden değerlendirebiliyoruz. Tarihsel varlık alanı içerisinde kocaman bir zincirin ufak bir halkası olduğumuzu bilmek o tarih bilincine sahip olmak demektir.

Husserl'in ifadesiyle bilinç kendi başına nesnesiz bir zihin durumu olarak var olamaz. Hep bir şeyin bilinci olmak durumundadır. Tam bu noktada felsefe tarihi açısından kritik bir soru ortaya çıkmaktadır: Bilincin nesnesi olan var mıdır yok mudur? Hus-

serl'in felsefesinin temelinde üzerinde durduğu felsefe sorunu budur: var mıdır yok mudur sorusudur. Bu sorudaki amaç bir şeyin varlığının olup olmadığı üzerine değildir... Zihinde apriori ögeler var mıdır yok mudur tartışması ona göre silik bir tartışmadır. Nesne, felsefi düşünmede ele alınmak durumundadır. Ama bu nesne varlığı yokluğu açısından değil, bilincin nesnesi olması bakımından ele alınmalıdır.

...Dünyanın gidişini hesap etmek, onu anlamak değildir. Fakat tinsel bilimlerdeki durumumuz da bundan daha iyi değildir. İnsanın tinsel hayatını 'anlamak' kuşkusuz büyük ve güzel bir şeydir. Fakat bu anlamada bize yardım edemez; ve bu, bize dünyanın ve hayatın bilmecelerini çözecek olan felsefe anlama ile karıştırılmamalıdır. Gerçekten çağımızın düşünsel sıkıntısı, dayanılmaz bir dereceye ulaştı. Keşke bizim huzurumuzu kaçırın şey, doğa ve tin bilimlerinin araştırdığı 'gerçekliğin' anlamındaki teorik bulanıklık olsaydı – onlarda varlığın sonuna kadar ne derecede tanıdığı, neyin böyle bir şey olarak, 'mutlak' varlık olarak, görüldüğü ve genel olarak böyle bir şeyin bilinip bilinemeyeceği olsaydı. Halbuki bizim sıkıntısını çektiğimiz şey, çok kökten bir hayat gereksinimidir; öyle bir gereksinim ki hayatımızın hiçbir noktasında ondan kurtulamıyoruz. Bütün yaşama, bir tavır takınmadır. (Husserl, 1995, s. 75-76)

Örneğin Tanrı'yı, meleği ya da şeytani ele alırsak; Tanrının ve diğer ruhani olduğuna inanılan varlıkların bizden bağımsız tam olarak ne olduğunu ele alma ihtimalimiz yoktur. Çünkü bilgi sadece bir yönelim olarak öze yaklaşma durumundadır. Fakat bu noktada Tanrı; kendisini hiçbir zaman açığa koymayacaktır. Eğer Tanrı kendisini açığa koyuyorsa bizim bunu görme ve bilme ihtimalimiz yoktur. Bu noktada insan ne bilebilir? Bu noktada Kant'ın bize göz kırptığını inkâr etmemiz absürt olacaktır. Çünkü cevap Kant'ın kendisindedir. Hiçbir şey kendisini saf ve bütün olarak ortada bırakamaz, ortada bıraksa bile ben yöneldiğim anda kendi kriterlerim ve sınırlarım içerisinde benim için sunulmuş olan kısmını görebilirim. Kişiden bağımsız olarak neliğinin cevabı yoktur ve alınan cevap öz değildir. Yaklaşamadığımız; yaklaşıp bile kendi sınırlarımızın dışına çıkamadığımız bu kavramlar metafizik kavramlardır.

Husserl bu konuda Kant ile aynı görüştedir. Husserl; eğer nesne doğal varlık alanında kendini bize sunmuyorsa, bizim sınırlılığımız içerisinde ve kendi bulunduğu zaman, mekân koşulları içinde kendisini sunuyorsa; o halde nesnenin ne olduğunu biz doğal

varlık alanında anlamlandırmaya çalışmak yerine bir bilinç nesnesi haline getirerek anlayabiliriz demektir. Bilinç yönelim demektir diye ele alındığında neyin neye yönelimi demeliyiz? Benin bir nesneye yönelimidir. Burada ne ben ne de sadece yönelinen şey bilinçtir, ikisi bir arada bilinç olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla nesnesiz bir bilinç söz konusu değildir.

Günlük hayatımızı sürdürürken davranışlarımıza dair her ne varsa bütün bunları yapmak ya da yapmamak karşısında bizim bir tavrımız vardır. Uyku ve uyanıklık halinde geçirdiğimiz bu hayat içerisinde bu duruşun farkında olmamaktayız. Hayat nedir, hayatın anlamı nedir, niçin yaşıyorum... İnsanlar felsefenin sorduğu bu soruları sormadan da hayatlarına devam edebiliyorlar. Genellikle biz bu soruların cevaplarını hazır paketlerden ediniriz, bu paketlerle yetiniriz ve bundan ötesini sorgulamaksızın yaşam dediğimiz döngüye karışırız. Üzerlerinde rötuş yapılan bu paketler hiçbir zaman tamamen yok olmaz. Doğumda, düğünde, cenazede... ne yapılacağı her zaman belli ve sabittir. Yaşam nedir, anlamı nedir, ben kimim, neden, niçin... sorularının sorulmadan yaşandığı durumdaki davranışlarımıza tabi davranış adı verilmektedir. Doğum ve ölüm arasındaki süreci herkes kendi adına yaşamaktadır ve verilmiş anlamlar hangi grup içerisinde bulunuyorsa o gruba uyan, bazen uymayan ama sorgulamadığımız o bütünlükler üzerinden hayatımızı sürdürmeye devam ediyoruz ve bu sürdürme devam ederken bir şeyleri tüketiyoruz. Ne zaman ki bu tabi davranışımız ve bu davranışımıza gerekçe olan temeli görmeye, anlamaya çalışırsak o zaman inandığımız hayatın aslında tam olarak ne olduğunu bilme imkanına sahip oluruz. Bu bilme etkinliği hiçbir zaman bir anda meydana gelmez. *Epokhe* bu noktada önem teşkil etmektedir. *Epokhe* kavramı bir indirgeme, bir aşama, bir parantezdir. *Epokhe* parantezi; bütün var olanları, doğal varlık alanı ve tarihsel varlık alanını, doğduğumuz andan şüphe duyduğumuz son ana gelene kadar insanın baştan sona sahip olduğu adına; gerçek dediğimiz şeyleri tamamen sadece paranteze almanız gerekir. Bu paranteze bilincimizi de koymalıyız. Dolayısıyla bütün var olan ya da olmadığını sandığımız her ne varsa hepsini doğal ve tarihsel varlık alanının içerisinde bir paranteze almaktır. Burada kendimizi, bedenimizi, bilincimizi de paranteze almaktayız. Amaç paranteze alınan her şeyden vazgeçmek veya onları yok saymak değildir.

Husserl, bilincin hiçbir zaman boş bir bilinç olmayacağını, bir bilinci bilinç yapan şeyin bilinç içeriği olduğunu vurgular ve bilinç içeriklerinin bilinç ile zorunlu bağı üzerinde durur. Gerçi dış

dünyanın bilinçte verili olması kuşku duyulamayacak bir olgudur; ama bilinç yaşantılarının dünyaya uzanan çevreni kesin felsefi bilgi açısından büyük bir belirsizlik taşır. Yaşanılan dünyanın ve bu dünyada yaşayan ben'in şüphe götürmez gerçekliği felsefi düşünce süzgecinden geçirilmeden nesnel sayılamaz. (Yaman, H. 2009, s. 7)

Husserl kavramsal alanın kendisine yüklenmiş bütün anlamları, bakılan görüş açılarını, değer yargılarını, dünya görüşlerini, kabul edilenleri paranteze almayı öneriyor. Bunun sebebi sonu gelmeyen dünya görüşlerinin ardında insanların birbirini yargılamasıdır. Kavramların sadece bizler tarafından yaratılmaktadır. Doğa kavram yaratmaz. Dolayısıyla hayatın anlamı sorgulandığında çok değerli ve vazgeçilmez gözükken birçok şeyin parantez içindeki anlamı değişmiş olacaktır.

Fenomenolojik epokhe ile bugüne kadar hep ön planda tutulmuş doğal nesneler bir süreliğine hayatın ön saflarından uzaklaştırılır. Epokhe ile ruhsal yanı da kenara alan Husserl salt ben etrafında dönen transendental yaşantılarla; transendental öznellik başlığı altında hesaplaşma içerisine girmiştir. Son olarak fenomenolojik kalıntı 'salt ben'i de bütün transendental yaşantıların değişmez ve özdeş öznesi olarak içine almaktadır. Epokhe ile ruh bilimsel anlamında 'ben'im de doğal dünyanın bir parçası olarak ayrıca alınmıştır." Husserl'de epokhe ile varılmak istenen aslında dünyanın özü olarak bilincimi ortaya çıkarmaktır. Ancak epokhede, fenomenolojinin bütünsel irdeleyiş prensibinden uzaklaştırmayan ancak tam olarak iyi anlaşılamayan hususları gözönüne getirdiği konusal epokhede kısmen kullanılmaktadır. (Esen, S. 2015, s. 44-45)

Amaç öze ulaşmak değildir, özünde nedir kısmına yaklaşabilmektir. Özü kavramak ne kadar mümkündür? Nerede mümkündür? Hangi bilinçle mümkündür? Amaç belli olduğuna göre; duyularla algılanan nesnelerin ötesinde bulunan düşünsel özler alanına yükselebilmek ve o alanı görebilmek için, nesnenin özünü kavrayabilmek ve ona yaklaşabilmek için bir yığın rastlantı ve özü olmayan niteliklerle yüklü olgular dünyasını bir tarafa ayırmak, onu parantez içine almak gerekir. Bu paranteze alınanların varlığından şüphe etmek demek değildir; sadece özler hakkında derin bir bilgi edinebilmek için geçici bir şekilde bir kenara alınabilmektedir.

Doğada herhangi bir şeye baktığımızda, realite ala-

nından baktığımızda olgular dünyası bizim dışımızda bağımsız olarak vardır. Tek ağaç orada vardır, eylemin kendisi orada vardır... Onlar kendi başlarına, kendi içlerinde tarihselliğini ya da şimdi ve buradaki bütün bilinen ya da bilinmeyen olanaklarıyla bir gerçekleşmeyi bana rağmen ortaya koymaktadır; ama eylem nedir diye sorduğumuzda, eylem diye bir şeyin var olduğunu bize göstermez; bu zihin içeriğidir. Ama bu içeriği bütün olgu alanlarından tamamen temizlersem öz olarak karşıma çıkar. Onun için özgürlük nedir, devlet nedir, adalet nedir, hukuk nedir, sanat nedir gibi sorular olgu dünyasının dışındaki sorulardır. Bu sorular bilinç ögesi olarak vardır. Husserl var olan alanındaki şeylere doğrudan bakmak yerine, şeylerin temel yapılarla ilişkin bir yöntemle gelişmesini savunur. Bu da tamamen zihin ile iş yapacak olan zihinsel metotla kendisini göstermektedir.

İnsanlar sadece dünyayı zihninde meydana getirmedi. Onlar mitler kurdular, sayısız masal yarattılar. Akhilleus'u annesi ölümsüzlük nehrinde yıkarken insanlar gerçeği ölümsüzlüğe gizledi. Gökkuşağı tanrısı İris'ten bahsettiler; İris cennetten aldığı haberleri gökkuşağından geçerek dünyaya taşıyordu ve bu kez insanlar gerçeği gökkuşağına gizlediler. Bilgi ağacında yaşayan ve her şeyi bilen Simurg kuşunu anlattılar. Bu hikâye Simurg'a ulaşmak için kuşların aşması gereken yedi vadiden bahseder; İstek, aşk, ustalık, kanaatkarlık, şaşkınlık ve yokluk (fena) vadisi. Son vadiye ulaşan kuşlar anlarlar ki Simurg kendileridir...

Sadece hikayeler yaratmadı insanlar gerçeği bulmak için kahinler ürettiler, bu kez gerçeği metafizik aleme gizlediler. Hiçbir şey mitlerle, kahinlerle kalmadı bedenlerini en ince ayrıntısına kadar incelediler, uzaya gittiler hem bedenlerinde hem galakside gerçeği aramaya koyuldular. Zaman Husserl için kişiseldi ama özü aramak insanlık tarihinin her zaman kaderiydi...

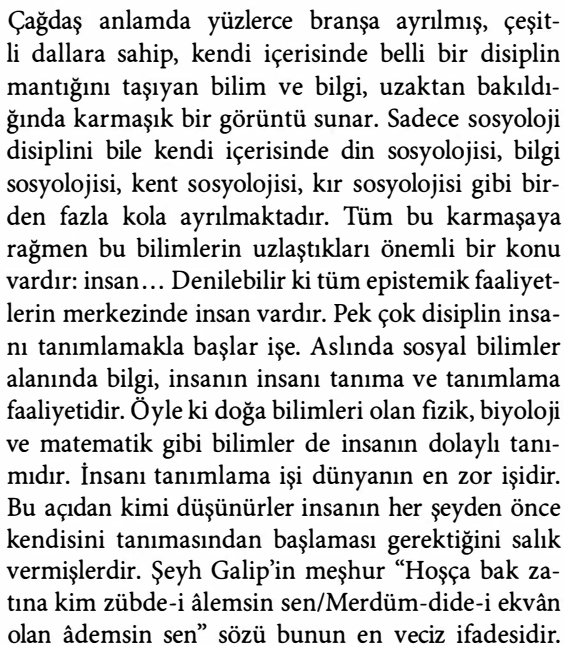
Kaynaklar

Edmund, H. (1995), *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Edmund, H. (2003), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, İstanbul, Bilim ve Sanat Yayınları.

Esen, S. (2015) *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Batı Krizi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Yaman, H. (2009) *Husserl'de Yabancıyı/Başkasını Algılama Sorunu (öznel arasılık kavramı çerçevesinde çözüm arayışları)*, Maltepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.



Yüzlerce yıl önce halk şairi Yunus Emre, “Beni bende demen bende değilim/ Bir ben vardır bende benden içeri” derken, usta romancı ve son yıllarda Türkiye’de yüksek bir okur kitlesine sahip olan Stephen Zweig: “Bir kez kendini bulmuş olan kişinin bu yeryüzünde yitirecek bir şeyi yoktur artık. Ve bir kez kendi içindeki insanı anlamış olan bütün insanları anlar” vurgusu yaparken, “benlik” arayışı ve benliğin komplike yapısının altını çizmekteydi (Zweig, 2019, s. 69). Benlik ulaşılamaz ve tanımlanamaz olandır. Belki de bunun nedeni insanın sürekli değişen ruh halidir.

Fiziksel anlamda bir nesneyi ve insan dışındaki diğer canlıları tanımlamak kolaydır. İnsan dışındaki pek çok canlının rutin yaşamları vardır. İdeolojiler, dinler, meta anlatılar ve ruhsal çözümlemelerin bu canlıların yaşantısında yeri yoktur. Bu yüzden canlılarla ilgili çerçeveler çizmek de zor olmamaktadır. Oysa üreten, bir şeyleri ortaya koyan, bilgi üreten ve karmaşık ilişkiler ağına sahip olan insanla ilgili

Teoloji, antropoloji, sosyoloji ve kısmen psikolojiyle ilgilenmektedir. Bilgi sosyolojisine özel ilgi gösteren yazar, kitap okumayı sever. Yazar, boş zamanlarında “boş” durmayı tercih etmektedir.

çerçevesi belirlenmiş tanımlar yapmak zordur. Bu anlamda insanın kendisi tanıma ve tanımlama faaliyeti bitmeyen dinamik bir süreçtir. İnsanlar kendine özgü özellikler taşıyalar da belli bir bütünlüğe sahip olmayan, kendi anlam kurgusu içerisinde karmaşık bir örüntüye sahip ve son cümlesi yazılmamış bir kitap gibidir. Bir gün içerisinde bile farklı ruh hallerine bürünmekte, değişik tavırlar sergileyebilmektedir. O kadar ki “kendini aramak” ve “kendini bulmak” kimi çalışmalara ilham kaynağı olabilmektedir. Yaşam bireyin kendi kendini arayış, kendi olmak, kendi kalabilme ve bir ötekide kendini bulma sürecidir. Bilimsel, sosyal ve kültürel açıdan söylenen her şey bir parça söyleyenle ilgilidir. Attar’ın “[s]öylediğin de sensin bildiğin de sen, kendini tanı” şeklindeki sözü bu gerçeğin bir ifadesidir (Attar, 2014, s. 7). Olguları, olayları, nesneleri ve “ben” dışındaki süreçleri tanımlamak kolaydır. Asıl zorluk kişinin “benini/benliğini” tanımasıdır. Beni tanımlamak tanımlayanla tanımlanan arasındaki ilişkinin çözümlemesi açısından da önemli bir kalıdır.

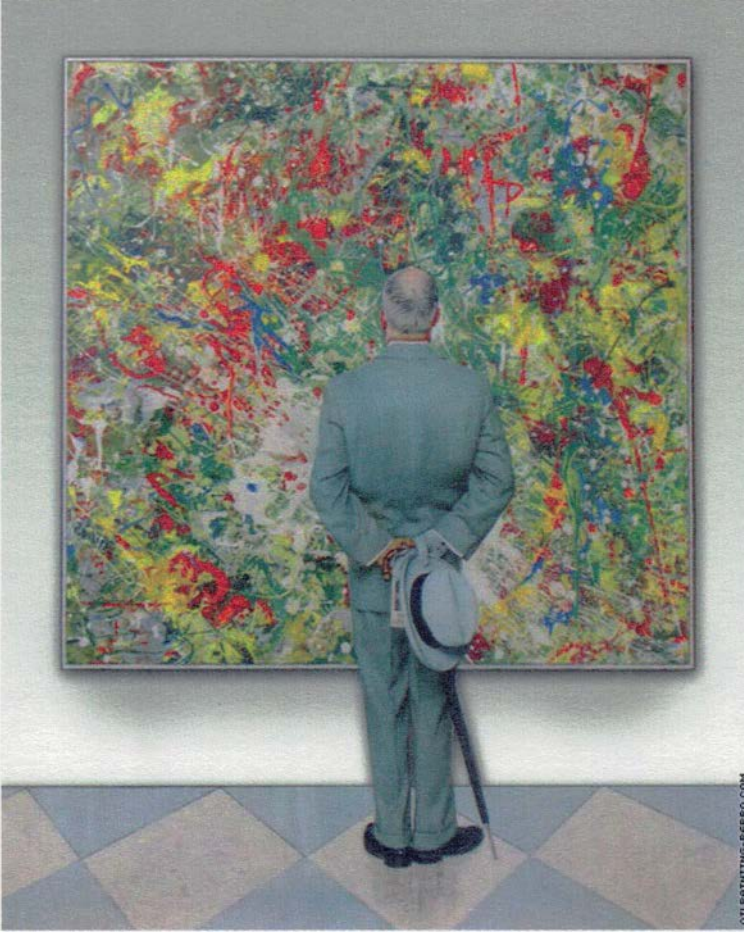
Suyle obje arasındaki ilişki olarak tanımlanan bilginin sağlıklı bir şekilde anlaşılması objenin araştırılmasını gerektirdiği gibi sujenin anlaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Bu yüzden son zamanlarda bilgi üzerinde araştırma yapan düşünürler daha çok sujeye odaklanmaktadır; çünkü bilgiyi üreten, yapan ve bunu dolaşıma sokan süjenin (benin) kendisidir. Kendindeki beni anlamayan ve bunu aşamayan bir bireyin gerçek anlamda objeye nüfuz etmesi zordur. İnsanın gördükleri, okudukları ve anlamlandırdıklarıyla kendisi arasında önemli bağlar vardır. Bu yüzden aynı objeye her insanın yüklediği anlamlar farklıdır; çünkü üretilen anlamlar üretenle doğrudan ilgilidir. Sadece ürüne değil üretene de bakmak bu açıdan önemlidir.

II

Pek çok düşünür hakikatin kendisine nüfuz etmek, onu bulmak ve insanlara yaymak için çeşitli uğraşlar vermiştir. Bu uğraş pozitivist paradigmanın yükselişe geçtiği 19. yüzyılda doruğa ulaşmıştır. Başta Aguste Comte olmak üzere dönemin sosyal bilimcileri

sadece doğa bilimleri (matematik, fen) değil, aynı zamanda merkezinde insan olan sosyal bilimlerinde çeşitli yöntemlerle anlaşılabilceğini düşünmüşlerdir. Buna göre insanın ruhsal yapısının anlaşılıp ölçülüp biçilmesi için pedagoji ve psikoloji, toplumsal ilişkilerin mantığının ve işleyiş biçiminin ortaya konulması içinde sosyoloji işe koşurulmuştur. Bu disiplinlerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde kalem oynatan düşünürlerin temel motivasyonu insanın ruhsal mekanizmasını açıklamak ve sosyal ilişki biçiminde görülen “mekanik” işleyişini ortaya koymaktı. Toplum “mühendisliği” tanımlamasının altındaki gerçek, toplumun bir nesne olarak algılayan pozitivist felsefenin paradigmasıdır.

Zaman içerisinde insanın ve toplumun “mekanik” bir süreç olarak kurgulandığı bu perspektifin sorunlu olduğu yönünde kimi tezler de görülmeye başlanacaktır. Buna ilk işaret eden düşünürlerden birisi Wilhelm Dilthey’dir. “Doğayı açıklarız, ancak insanı anlarız” sözü onun pozitivist bakış açısının insanı ve toplumu mekanik bir nesne gibi ele almasına itirazının özeti gibidir (Palmer, 2008, s. 145); çünkü insan denilen varlık anlamlarla bezenmiştir. Onu herhangi bir doğa nesnesi gibi ele almak, onu oluşturan anlam örgüsünü ve “kendilik” özelliğini görmezden gelmektir. Aslında Dilthey’in temel itirazı bilimsel faaliyetlerin metodolojisineydi (Dilthey, 1999). Ona göre doğa bilimleri için kullanılan metotlarla insanı anlamak yetersizdi. Bu anlamda sosyal bilimler için yeni çözüm yollarının geliştirilmesi önemliydi. Bilim ve insan tartışmasının ana problemi bilim yapanında insan olmasıydı. Belli bir sosyal, kültürel, siyasi, ideoloji ve dini altyapıya sahip bir varlık olan insanın ürettiği bilgi kendi beninden bağımsız olarak bilim olabilir mi? Matematik ve doğa bilimleri için insanın ürettiği bilgi bir parça güvenilir olarak kabul edilse de insanın insanı tanımladığı sosyal bilimlerdeki bilgiler ne kadar reeldir? Bu soruların sorduran şey, insanın insanı tanımlaması ve anlama çabasıdır; çünkü kendine özgü anlam örgüsü ve beni olan bir birey, yine kendine özgü bir anlam çerçevesi olan ve “kendilik” kurgusu olan başka bir bireyi tanımlamaktadır. Kendinden başkasını tanımlayan



bir kişi kendi “benini” oluşturan anlam çerçevesinden ne kadar bağımsız olabilir? Bilgiyi ne kadar kendi öznelliğinin köşe taşı olan beninden uzakta çözümleyebilir. Neticede bilim denilen faaliyet bir “ben” tarafından yapılmaktadır. Bu faaliyet, onu yapan “benden” bağımsız olabilir mi?

Bu tartışmalar dikkatleri “bene” çekmiştir. Bilimsel faaliyet, bilim yapma ve ortaya konulan ürün kadar ürünü ortaya koyanın en azından bunun için çabalayanın da tanınması önemli bir hadise olarak tartışmaların merkezini oluşturacaktır. Örneğin bu tartışmalara katılan Francis Bacon’un idoller çözümlemesi öğreticidir. Bacon’un ana problemi dışarıda bir yerde olarak kurgulanan mutlak bilgi/hakikat arayışında olan insan zihninin çeşitli tortular

idollerce baskılanmış olabileceği gerçeğiydi. Bilimsel faaliyet yapan “ben” kendi kuşatılmışlığının farkına varmadan bu arayışta başarılı olamazdı. Bu açıdan “beni” sarmalayan bu idollerden kurtulmak en azından bunların farkına varmak önemliydi. Bu açıdan “beni” kuşatan faktörleri çözümleyen Bacon dört idol üzerinde durmaktadır. Bu idoller/putlar: **Soy putları (idola tribus)**, insan soyuna özgü, tüm insanlarda var olan ve onların bilgilerin merkezinde kendilerini görmelerini sağlayan putlardır. Bu idollere sahip olan bireyler bilginin merkezinde evreni değil, kendisini görür. **Mağara putları (idola specus)**, herkeste olan ancak her bireye/”bene” özgü olan ön yargılardır. Her bireyin kendi mağarası vardır. Bu bireysel mağaraya dışarıdan gelen bilgiler bozucu bir et-

kiye sahiptir. **Çarşı-pazar putları (idola fori)**, toplumun kullanmış olduğu dilden kaynaklanır. Buna göre sözcükler uzunca bir süre toplumsal uzlaşıyla kullanılan ve üzerinde mutabakat sağlanmış dizinlerdir. Bireyler zihinlerinin sözcükleri şekillendirdiğini düşünürler, oysa sözcüklerde zihni kuşatıp yönlendirebilirler. Sonuncusu da **tiyatro putlarıdır (idola theatri)**. Bu butlar “benliğin”, zihinsel düşüncenin kurgulanmış ve oluşturulmuş teorilerin hükmü altına girmesi/putlaştırılmasıdır (Bacon, 1952, s. 113). Bacon insanların gerçekliği bulabileceğini ancak bunun için benliğini kuşatmış olan bu putlardan kurtulması gerektiğini salık vermektedir.

Bacon’un putlarına benzer bir teoriyi ortaya atan İranlı düşünür Şeriatî, benliği kuşatan unsurları dört zindanla açıklar. Bunlar coğrafya, tarih, toplum ve benliktir. Buna göre doğduğumuz coğrafya, sahip olduğumuz tarih, içinde yaşadığımız toplum ve bunların sonucunda şekillenen benlik bireylerin temel zindanlarıdır. Doğruya ulaşmak bu zindanlardan kurtulmakla mümkündür. Şeriatî’ye göre bu zindanların içerisinde en zoru sahip olduğumuz benliktir. Coğrafya, tarih ve toplumun sınırlayıcı etkileri aşılsa da benliğin sınırlayıcılığının aşılması çok zordur (Şeriatî, 1997).

Ben ve öteki ya da genel olarak ben/özne ve nesne arasındaki ilişkiye kafa yoran önemli düşünürlerden birisi kuşkusuz ki Edmund Husserl’dir. Husserl’in geliştirdiği bir metot olan fenomenoloji özel olarak özneyle nesne arasındaki ilişkiye odaklanır. Fenomenolojik bakışta bilgi sanıldığı gibi nesneyle veya ben dışındaki olgularla ilgili değildir. Aksine “benle” öznel bilinçle ilgilidir. Gerçek bilgiyi öğrenmenin yolu nesneleri ya da bilinç dışındaki unsurları araştır-

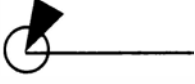
maktan değil, bizzat bilincin kendisini araştırmaktan geçer. Husserl bu çıkışıyla bilginin yapı taşı ve öznesi olan “beni” merkeze alır. Bunun için de ben dışındaki unsurların bilginin sağlıklı anlaşılması için yetersiz olduğunu vurgular. Bilgi denilen hadise bilinç meselesiyse bilgi yapan benin bilincine odaklanmak ve onu araştırma konusu yapmak gerekir. Nihai gerçeklik ancak saf bilinçle (transandantal ben) bulunabilir (Bauman, 2017, s. 61). Saf bilinçle kastedilen şey, bireyin fenomene ilişkin bilgiyi kendi saf bilincine indirgeyerek deneyimlemesidir (Husserl, 2003, s. 66-69). Husserl’in bilginin merkezine bilinci yerleştirmesi dikkatleri bilgi yapan özneye çekme amacına matuftur. Beni oluşturan bilinç bilginin yapılanmasında önemli bir parametredir. Bu açıdan “tüm gerçeklere, zihnimizdeki görünüşleri açısından saf ‘fenomenler’ muamelesi yapmak gerekir ve işe başlayabileceğimiz tek kesin veri de budur” (Eagleton, 2014, s. 69). Fenomenoloji, tortulardan arındırılmış saf fenomenler bilimidir. Bu yöntem bir çeşit metodolojik idealizmdir. Bireysel bilincin kuşatılmışlıklardan arındırılarak saf bilince indirgenip saf algıya açık hale getirilme uğraşıdır. Bilme ve bilgi yapma her şeyden önce benle ilgilidir. O halde benin merkezini oluşturan saf bilince belki de aşkın (transdantal) bene ulaşmak gerek.

Sonuç olarak insanlar genelde fenomenlere, mutlak gerçeklere ve tarih üstü hakikatlere ulaşmak isterler. Oysa fenomeni kendi penceresinden ve sahip olduğu bilinçten hareketle anlamlandıran “bene” ve beni oluşturan faktörlere/şartlar da odaklanmak gerekir. Fenomenoloji bir “ben” bilimidir. Fenomenin ben-

le, benim bilincimle ve bendeki pencerede görünen yönüyle ilgilenir; çünkü fenomeni de değerli kılan şey onun bendeki görüntüsü ve bilincimdeki yansımalarıdır. Mesele fenomende değil, fenomeni anlamlandıran bendedir. Bu yüzden fenomenden önce bendeki “bene” odaklanmam gerekir. “Ben” olmasa fenomenin ne anlamı var ki, onu var kılan bendeki bilinçtir. İdeolojiler, bilimler, kavramlar ve tanımlar onları var edip anlamlandıran bir bilinç olduğu için vardır.

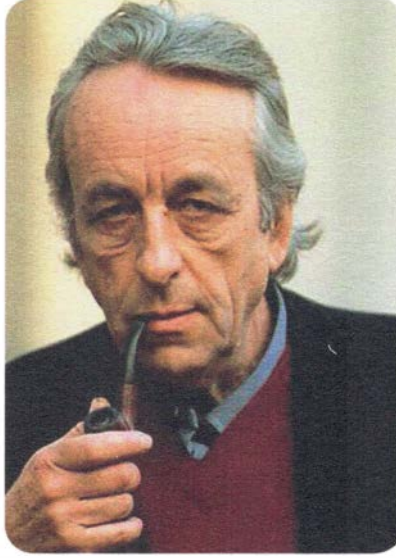
Kaynaklar

- Attar, F. (2014). *Mantık Al-tayr*. (A. Gölpınarlı, Çev.) İstanbul: İş Bankası Y.
- Bacon, F. (1952). *Advancement of Learning*. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.
- Bauman, Z. (2017). *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*. (H. Oruç, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Y.
- Dilthey, W. (1999). *Hermenötik ve Tin Bilimleri*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Y.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Y.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.) İstanbul: Bilim ve Sanat Y.
- Palmer, R. E. (2008). *Hermenötik*. (İ. Görener, Çev.) İstanbul: Ağaç Felsefe Y.
- Şeriatı, A. (1997). *İnsanın Dört Zımdanı*. (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İşaret.
- Zweing, S. (2019). *Olağan Üstü Bir Gece*. (İ. İgan, Çev.) İstanbul: İş Bankası Y.



LOUIS ALTHUSSER'İN FELSEFESİNDE İDEOLOJİ KAVRAMININ YERİ

Louis Althusser (1918-1990)



İdeoloji kavramı felsefe tarihi boyunca oldukça üzerine konuşulmuş bir konu olarak aynı zamanda birçok konuyla da bağlantılıdır. 20. yüzyıl düşünürlerinden Louis Althusser de ideoloji kavramıyla ilgilenmiş, felsefesinde bu kavrama sıkça yer vermiştir. Althusser'e göre ideoloji, gerçekliktir. İdeoloji, öznenin sosyal yapı içerisinde hareket edebilmesini sağlayabilmektedir. İdeoloji, yaşamı ve yaşamın gerçekliklerini şekillendirirken aynı zamanda, insanların yaşamlarını da şekillendirmektedir. Bu sebepten Althusser'in ideoloji kuramı gerek özgünlüğü gerekse güncelliği ile günümüze kadar kendisini taşıyabilmiş ve kendisinden söz ettirebilmiştir. Althusser'e göre insan, ideolojik bakışıyla yaşamını, eylemlerini, faaliyetlerini biçimlendirir ve dolayısıyla insan, kendisinde birden fazla ideoloji barındırmaktadır. İnsan, sırf bu şekillenmiş ideolojiler yüzünden özgürleştirilemez ve aynı zamanda özgür düşünme yeteneğinden de mahrum kalmaktadır. İdeoloji kavramının anlamına bakarsak fikir bilimi olduğunu da zaten görmektediriz.

Althusser'e göre ideolojiyi günümüze taşıyan unsurlar vardır; bunlara gelenek ve görenekler, kitle iletişim araçları veya toplumsal belirlemeler denilebilir. Tüm bu unsurlar insanlar arası iletişimi sağladıkları için ideolojilerin nesilden nesile aktarılmasını sağlarlar. Bunu buradan söylemek doğru olacaktır; insan var olduğu müddetçe ideolojiler de var olacak ve geleceğe taşınacaktır. Toplum içerisinde ekonomiyi, insan ilişkilerini etkileyen ideolojiler dışında Althusser ideolojiyi "insanlar ile onların dünyası arasında yaşanan ilişkidir. Ya da bu bilinçsiz ilişkinin yansıtılmış bir biçimdir. Sözgelimi, bir felsefedir. Kaynaşmış ve mantıksız olabileceği için yanlışlığı ile değil, üzerinde toplumsalın baskın olması ile bilimden ayrılır." (Sucu, 2012, s.32)

Althusser ideolojiyi, bireylerin yaşamdaki gerçek ilişkilerinin hayali içeriği olarak görür. Bu bir tür pratiktir. Dolayısıyla ideoloji, insan hayatının her noktasına yayılmıştır ve bu nedenle insanın olmadığı yerde ideolojinin varlığından söz edilemez. Aynı

Araştırma alanları bilim felsefesi, fenomenoloji ve ontoloji üzerinedir. Marksist düşünürler ilgisini çekmektedir. Felsefe ve bilim kitapları okumaktan hoşlanır. Güncel filmleri ve dizileri takip etmeyi sever. Hayvanları çok sever ve bir kedi annesidir. Boş zamanlarında sokak hayvanlarını besler. Doğa yürüyüşü yapmaktan keyif alır.

zamanda bireyler ideolojiler olmadan hayatta kalamazlar çünkü ideoloji insan hayatını şekillendirir ve yönetir. İdeolojinin insan hayatını bu şekilde etkilediği halde toplumu etkilemediğini söylemek yanlış olur. Bireyin yaşamını şekillendirirken toplumda da yeniden şekillenir. Althusser'e göre ideoloji, insanların yaşadıkları toplumun kabul görmüş değerlerini benimsemelerini sağlayarak uyum içinde yaşamalarına ve toplumda kabul görmelerine de olanak sağlar. Bu nedenle Althusser, ideolojinin kaçınılmaz bir durum olduğunu düşünür.

İdeoloji, bireyleri sistemin öznelere olarak çağırır, onlara mevcut durumda fonksiyon görmeleri için gerekli kimliği temin eder. Ona göre, bu anlamda ideolojiden etkilenmeyen kimse yoktur. (Cevizci, 2012, 1202)

Althusser'e göre devlet ile ideoloji kavramı arasında da ilişki vardır. O, devletin kolluk görevi ve yasalar aracılığıyla yapmış zorlayıcı olduğu baskıyı, daha doğrusu devletin doğrudan gerçekleşen baskı araçlarının, insanların kendi özgür istençleriyle herhangi bir zorlamaya gerek kalmadan gerçekleştirmiş oldukları toplumsal sistemi ve devletin sürekli yeniden üreten bir *praksis* olarak gördüğü devletin ideolojik aygıtlarından özellikle ayırt etmeye çalışmaktadır. Devlet aygıtı bir iken, ideolojik aygıtların birden fazla olduğunu söylüyor. Devlet, ideolojik aygıtları kullanarak, insanların yaşam tarzlarını doğal görmelerini, normal görmelerini sağlamaktadır. Bir başka deyişle insanları buna ikna etmeye çalışmaktadır.

Althusser'in devlet anlayışına bakıldığı zaman ise Karl Marx'ın devlet anlayışına katıldığını görmekteyiz. Marx devleti, egemen sınıfın kendi egemen gücünü alt sınıfa, işçi sınıfına karşı korumasına izin veren bir baskı aracı olarak görür. Güçlü, gücünü elinde tutmak ister ve onu her zaman ön plana çıkarır. Egemen sınıf, bu iktidarı sürdürmek için diğer sınıflara uygulanan bir baskı aracı olarak görüyor. Baskıcı aygıt kamuoyunda ve devletin ideolojik aygıtı çoğunlukla özel alandadır. Althusser'in devlet anlayışı, tıpkı Marx gibi, baskıcı ve yönetici sınıfa

ait olan yürütme gücüdür. Althusser, ideolojinin bilimsel bilgi ile ortaya konması gerektiğini düşünür çünkü aksi takdirde ideolojinin insanları dışlayacağını düşündüğünü savunur. İdeoloji, bilimsel bilgi ile ortaya çıkarılmalıdır.

Althusser, insanı bir birey olmaktan ziyade bir özne olarak görmektedir. Ona göre toplumdaki bireyler kendilerini özne olarak anlar ve özne olarak gösterirler. Kendilerini sosyal ilişkilerin öznelere olarak görmektedirler. İdeolojiler ise öznelere bir araya gelmesiyle oluşur. Her ideoloji insan sayesinde ortaya çıktığı için birbirinden farklı olabilmektedir. Her insanın benimsediği ideoloji birbirinden farklıdır, bir insanın kabul ettiği ve hayatına yön vermesine izin verdiği ideoloji biçimi, başka bir kişinin önüne engel olarak koyduğu türden bir ideoloji olmayabilir ve kişi o ideoloji biçiminin kendi hayatına müdahale etmesine izin vermeyebilir. Bu, şu anlamda gelmektedir: Her toplum aynı zamanda kendi ideolojisini de yaratır. Her toplumun kendi ideolojisi vardır.

Toplumda kabul gören ideolojiler, bireyin karakterini ve bireye ait özellikleri belirler. Bu ideolojiler aynı zamanda toplumun sınırlarını da belirlemektedirler. Devletin birden fazla olan bu ideolojik aygıtları, aslında bu ideolojilerin etkisiyle bireylerin hayatlarında ne yapacaklarını ve ne isteyip istemediklerini belirledikleri için bireyleri şekillendirmektedir. İdeolojilerin bireyler üzerindeki etkisi böylelikle belirlenmektedir.

İdeoloji kuramları, her tür iletişimin ve tüm anlamların toplumsal-siyasal bir boyutu olduğunu ve bunların toplumsal bağlamlar dışında anlaşılamayacaklarını vurgular. Bu ideolojik işleyiş daima statükoyu kayırır, çünkü iktidarı elinde bulunduran sınıflar yalnızca malların değil aynı zamanda fikirlerin ve anlamların da üretimini ve dağıtımını kontrol ederler. Ekonomik sistem onların çıkarları doğrultusunda düzenlenmiştir ve bu sistemden türeyen ideolojik sistem de bu sınıfların çıkarlarını ilerletmeye, doğallaştırmaya ve gizlemeye çalışır. Farklılıkları ne olursa olsun tüm ideoloji kuramları, ideolojinin sı-

nıf tahakkümünü sürdürmeye çalıştığı konusunda hemfikirlerdir; farklılıklar bu tahakkümün sürdürülme biçiminde, etkililik derecesinde ve karşılaştığı dirençlerin kapsamında yatmaktadır. (Fiske, 2003, s.226)

Althusser'e göre gerçekler ideolojiler tarafından belirlenir ve bireyler gösterilen gerçekliklere göre gerçekliği algırlar. Çünkü insanın fikirleri, daha doğrusu fikirlerinin zemini ideolojik aygıtların ideoloji günümüze kadar taşımasıyla oluşmaktadır. Gündelik hayatta da insan birden fazla aygıttan etkilenir ve onlara maruz kalmaktadır. Buna izlediğimiz bir reklamı, filmi veya gördüğümüz bir durumu bile dâhil etmek mümkündür.

Tüm bunlar, Althusser'in ideolojinin yaşamın her alanına yayıldığı görüşünü destekler. İnsan ideolojileri oluşturur ve tüm yaşamı bu ideolojiler çerçevesinde şekillenir.

Althusser ideolojiyi tarihsizleştirmiştir. Tarih ötesinde olan ideoloji bilinçdışıdır ve her yerde hazır bulunur. Daha doğmadan özne olarak konumlandırılan, kendi özneliği içinde yapılandırılan bireyin korkunç derecede ideolojiye maruz kalmasına karşın kendi bilincini oluşturabildiğini ortaya koyar. Dayatılan kültürel nesnelere, dünyanın birey tarafından ideoloji dolayımı ile algılanmasına rağmen, birey toplum içindeki yerini ve konumunu ideoloji içerisinde anlayacak, çelişkilerin farkına varacak ve devrimci bilinç geliştirebilecektir. (Onay, 2006, s.7)

Öznesi olmayan ideoloji yoktur. İdeolojiler öznelere ortaya çıkabilir. Somut bireyleri, ideoloji somut özneler olarak adlandırmaktadır. Althusser'e göre ideolojiler toplum için gereklidir. Toplumun yaşamasını, ayakta durmasını sağlamaktadır. Toplumun sürekliliğini sağlayan ideolojiler yeniden üretilmelidir. Yeniden üretim kavramını Marx'dan alan Althusser, ideolojinin yeniden üretimi için ekonominin gerekli olduğunu söylüyor. Bu durum toplumun yaşam tarzının değişmesini ve farklılaşmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda insanların fikirlerini, tasarımlarını ve dünyalarını nasıl şekillendirdiklerini etkileyen durumlarda değişiklikler olacaktır. Ancak onlar için maddi koşullar sağlamak gerekmektedir ve bu bir zorunluluktur. Marx'ın da bu konudaki fikri aynıdır. Maddi şartlar dışında iş gücü de sağlanabilmelidir ki bu sayede toplumun sürdürülebilirliği de meydana gelmelidir.

Ancak, Althusser'in bir pratik olarak ideoloji kuramı, ne yaşantımızın her alanına erişmesi açısından ne de tarihsel olarak, ideolojiye hiçbir sınır tanımaz.

Gücü, ikincil sınıfları kendi pratiklerine katma ve dolayısıyla bu sınıfların kendi toplumsal-siyasal çıkarlarına aykırı toplumsal kimlikler ya da öznellikler inşa etmelerine öncülük etme yeteneğinde yatar. Bu kuramın mantıksal sonucu, ideolojiden kaçınmanın mümkün olmadığıdır. Maddi toplumsal deneyimlerimiz bu ideolojiyle çelişse bile, bu deneyimlerimizi anlamlandırmada kullandığımız araçlar daima ideoloji yüklü olacaktır; bu yüzden, kendimizi, toplumsal ilişkilerimizi ve toplumsal deneyimlerimizi anlamlandırma da yapabileceğimiz tek şey, başat ideolojiyi uygulamaktır. (Fiske, 2003, s.226)

İdeolojilerde farklılıklar, toplumun ve teknolojinin sürekli değişimi ve ilerlemesi ile ortaya çıkabilir. Bunun nedeni insanların yaşam tarzlarının değişmesi, taleplerinin ve beklentilerinin farklı olabilmesidir. Bu bağlamda ideolojinin her zaman var olduğunu söylemek doğru olacaktır. İnsanın var olduğu her yerde ideoloji kendini muhakkak göstermektedir.

Althusser, toplumun oluşumundaki üç temel yapıdan bahsetmiştir, bunlar sırasıyla; ekonomik yapı, pratik uygulama ve ideolojik düzeydir.

- Ekonomik yapı; adından da anlaşılacağı gibi ekonomik faaliyetleri içerir. Bir ürüne hammadde elde edilen ürünü satmak için dönüştürmek çeşitli pazarlama faaliyetlerinde bulunmak ve ürün satışından kar elde etmek ekonomiktir.

- Pratik uygulamada ise; üretim, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak faaliyetleri toplumun kullanımına sunma çabasıdır. Bu bağlamda ekonomik bir yapı malzemesidir. İdeolojinin oluşumu maddidir. Yani yapı ve işlemler maddi olarak oluşturulur.

- Toplumun oluşumunun esasen ideolojik düzey olduğunu söyleyen Althusser, ekonomik yapının ve siyasi pratiğin bu temel üzerine inşa edildiğini savunmaktadır. İdeolojik düzey bu yapının temelini oluşturur ve aynı zamanda onları birbirine bağlar ve tamamlanmalarını sağlar.

Toplumsal oluşumun sürekliliği veya yıkılmamasını sağlayan olası bir kopuş durumunun önüne geçen şey ise Althusser'e göre yeniden üretimdir. Yeniden üretim tüm bunları sağlayabilmektedir. Günümüz toplumunda kapitalist sistem hâkim olduğundan dolayı, tüketime verilen önemin ne kadar fazla olduğu görülmektedir. Bu sebepten yeniden üretimin dışında tüketim de yeniden üretilmelidir.

Sonuç olarak ideoloji kavramının insan yaşamına büyük etkisi olduğunu söylemek doğru olacaktır.

İdeolojiler, insanların fikirlerini sınırlar ve insan davranış ve eylemlerini devletin belirlediği ideolojik düzene göre ve bu düzen çerçevesinde yürütür. Althusser'in ideoloji hakkındaki görüşleri bugün de karşılığını bulmaktadır. İdeoloji, bireylerin yaşam tarzları ve davranışları ve faaliyetlerini belirlemede çok önemlidir ve önemli olmaya da devam etmektedir.

İdeoloji sadece insanları konu almakla kalmaz, aynı zamanda toplumun ekonomik yapısıyla da ilgilidir. Aynı zamanda ideolojinin maddi bir boyutu da olduğunu söylemek gerekir. Bu ideolojilerde toplumun amacı bile önceden belirlenmiştir. Devletin ideolojik aygıtları, iktidarın temsilleri gibi görünmektedir.

Althusser hukuki ideoloji sayesinde birçok durumda devlet şiddetinin müdahalesine ihtiyaç duyulmadığını ortaya koymaktadır. Hukuksal pratiğin işlemesi için yeterli olan hukuki ve ahlaki bir ideolojidir. Kısaca hukuk artık tek başına ele alınamaz. Hukuki ahlaki ideoloji uzmanlaşmış baskı aygıtı ve hukuktan oluşan sistemin bir parçasıdır. Hukuki ideoloji sayesinde, her öznenin vicdanında üretim ilişkilerinin yeniden üretimi ara verilmeksizin sağlanır. Bu bağlamda da hukuk, üretim ilişkilerini ifade eden, söz konusu bu ilişkileri kendi kuralları içerisinde gizleyen bir sistemdir. (Onay, 2006, s.38)

Günümüzün sosyal ve siyaset bilimi terminolojisi, ideolojinin artık farklı bir yer ve pozisyonda yer aldığını görmekteyiz. İdeoloji yaşlanmıyor çünkü yaşam pratiğinin çok önemli bir parçası ve hatta tamamlayıcısıdır. İdeoloji maddi yaşamın temel uygulamasıdır ve onunla iç içe geçmiştir. İnsanın her zaman her şeyi yeniden düşünmesinin yolunu açan İdeoloji denilince akla ilk gelen isim olan Althusser önemli bir düşündürüdür. İdeolojiyi de farklı bir şekilde değerlendirir ve farklı bir biçime sokmaktadır. Tüm bunların sonucunda Althusser'in ideoloji teorisinden bugün bile söz edildiğini söylemek doğru olacaktır.

Kaynaklar

- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev. Y. Alp, M. Özışık). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Althusser, L. (2002). *Marx İçin*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: İthaki Penguin Kitap.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say yayınları.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, (Çev: S.İrvan). İstanbul, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Onay, D. (2006). *Louis Althusser'de İdeoloji ve Bilinç İlişkisi*. Ankara Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.
- Sucu, İ. (2012). "Althusser" in Gözünden İdeoloji ve İdeolojilerin Bir Taşıyıcısı Olarak Yeni Medya" *Selçuk İletişim Dergisi*, 7 (3): 30-41.



SOSYOLOJİDE FENOMENOLOJİ



Edmund Husserl tarafından felsefi temelde oluşturulan fenomenoloji sonralarda Alfred Schütz tarafından sosyolojik bir yöntem olarak ele alınmıştır. Schütz Weberyan temelde, fenomenolojiyi, gündelik yaşam dünyasında gerçekleşen etkileşimleri ve tekil eylemleri anlamak için bir sosyolojik yöntem olarak kurmuştur. Bu çalışmada, Schütz'ün fenomenolojik yönteminin neyi ifade ettiği ve inceleme nesnesi olarak düşündüğü gündelik yaşam dünyası ele alınmaktadır. Kısaca, bu çalışmada fenomenolojinin sosyolojide yöntem olarak nasıl alımlandığını ve sosyolojik kuramlar ve sosyal bilimler yaklaşımları açısından ne ifade ettiğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Fenomenoloji, 20. yüzyılın önemli filozoflarından olan Edmund Husserl tarafından felsefi temelde oluşturulmuştur. 20. yüzyılın ilerleyen zamanlarında fenomenoloji, yalnızca felsefi temelde kalmamış, Alfred Schütz tarafından sosyolojik bir yöntem olarak da ele alınmıştır. Sosyoloji alanında fenomenoloji,

diğer sosyoloji kuramlarına nazaran daha güncel olarak ortaya çıkmış bir kuramdır. *The Encyclopedia of Sociology*'ye göre fenomenoloji, sosyolojik boyutuyla, "birey ve onun bilinçli deneyimleri ile başlayan ve daha önceden var olan kabuller, ön yargılar ve felsefi dogmalardan kaçınmaya çalışan bir yöntemdir. Fenomenoloji olayları (görünümleri) toplumsal aktör tarafından 'doğrudan doğruya' algılandığı şeklinde" inceleyen bir yöntemdir (Akt. Wallace ve Wolf, 2020: 349).

Fenomenoloji sosyolojik yaklaşımlar (pozitivist, yorumsamacı, eleştirel) açısından değerlendirildiğinde, onu yorumsamacılığa dahil etmek mümkündür. Özellikle Schütz'ün (2018), Weber, Husserl, Bergson'a dayanarak, inceleme nesnesi olarak bireyin anlama edimini, gündelik yaşam dünyasını ve bu dünyadaki etkileşimleri temel alması, sosyolojide fenomenolojinin yorumsamacı-anlamacı sosyoloji yaklaşımına dahil edilebileceğini ortaya koyar. Özellikle Schütz'le birlikte fenomenolojinin,

Araştırma alanları toplumsal eşitsizlikler, damgalama ve kadının toplumdaki yeri üzerindir. Fenomenoloji, yorumsamacı yaklaşım ve Frankfurt Okulu sosyolojik ilgi alanlarıdır. Şiir, gerilim, macera, bilim kurgu kitaplarının yanında sosyolojik ve psikolojik içerikli kitaplar okumaktan hoşlanmaktadır.

toplumu doğa bilimleri gibi incelemeyi amaçlayan pozitivist mesafeli olarak konumlanması da, onun anlamaya dayanan betimleyici sosyoloji yaklaşımına dahil olduğunu doğrular: “Toplumsal gerçekliği açıklamayı hedefleyen bir teori, toplumsal dünyanın ortak-kanıya dayalı tecrübesiyle örtüşebilmek için doğa bilimlerine yabancı birtakım araçlar geliştirmek zorundadır” (Schütz, 2018: 305). Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere fenomenoloji, sosyolojiye, pozitivist mesafeli olarak giriş yapmıştır.¹

Fenomenolojinin toplumsal gerçekliğe yaklaşımı da pozitivistten farklılaşmaktadır. Toplumu kendinde gerçeklik [*sui generis*] olarak ele almasıyla pozitivism, bireylerin toplumsal inşa gücünü yoksaymaktadır. Fenomenoloji ise aksine, toplumu kendinde bir gerçeklik olarak ele almaz; toplumun, etkileşimlere anlam atfeden aktörler tarafından etkileşimlerle yaratıldığını ve her günkü etkileşimlerle, karşılaşmalarla gündelik yaşam dünyasında yeniden yaratıldığını öne sürer. Buna göre, toplum kendi kendine gerçekleşmeyen, bireylerin inşa ettiği bir gerçekliktir. Diğer bir deyişle, toplum, sürekli aynı düzen içerisinde nedensel işleyişe sahip olan bir yapı değildir. Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere, pozitivism yapının kudretine fazla vurgu yaparken, yorumsamacılaşmaya dayanmasıyla fenomenoloji neredeyse yapıyı göremez ve çoğunlukla gündelik yaşam dünyasına, bu dünyadaki tekillere ve onların etkileşimlerine ve bu etkileşimlere atfedilen anlam ve anlamın oluşma süreçlerine odaklanır: “... insanların birbirlerini ve kendilerini anlamalarını sağlayan mekanizmaları incelemeye girişmekteyiz” (Schütz, 2018: 302).

Tüm bunlardan hareketle, fenomenolojinin bireye ve etkileşimlere odaklanması, eyleyi neredeyse aktör olarak görmesi, pozitivist mesafesi, yöntem açısından gözlemden ziyade, katılımcı gözleme da-

yanması, metodolojik açıdan ve veri toplama tekniklerinde de doğa bilimlerinden farklılaşması, fenomenolojinin yorumsamacı yaklaşıma dayalı olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Toplumsal analiz düzeyi açısından da, fenomenolojinin toplumda gerçekleşen bireyin etkileşimlerine ve anlam dünyasına odaklanması, onun Ritzer’in (2018: 489) tablosunda daha çok mikro-nesnel ve mikro-öznel düzeyde ele alınabileceğini göstermektedir.

Burada, sosyolojik anlamda fenomenolojinin toplumsal gerçekliği nasıl ele aldığını anlamak için bir örneğe değinelim. Örnek olarak suçu ele alalım. Fenomenoloji suçu, yapısal boyuttan ziyade, onu bireylerin bilinçlerinde oluşturduğu ve ona anlam atfettiği bir gerçeklik olarak ele alır. Aslına bakıldığında suç diye bir olgu yoktur. Suç bir anlam atfetme sürecidir. O, her şeyden öte, gerçekleşen belli tipteki edimlere atfedilen anlamdır. Bazı durumlardaysa, bir kişi bir diğer kişiyi öldürdüğünde, etkileşimler ve ötekine anlam atfetme süreciyle bu kişiye toplumun bireyleri tarafından direkt suçlu etiketi yapıştırılsa da bu kişi, bu edimi kendini koruma amaçlı yaptığını iddia ettiğinde ve bu iddia doğrulandığında, o kişinin edimine yüklenen suç sıfatı itibarsızlaşacak ve sonuç olarak bu kişinin edimi suç olarak nitelendirilmeyecektir.

Bu duruma somut bir örnek verecek olursak, geçtiğimiz aylarda sevgilisi tarafından şiddet gören kadını kurtarmak için araya giren genç bir erkeğin haberin ele alabiliriz.² Kadına şiddet gösteren erkek, kadını korumak için araya giren genç erkeğe de saldırmıştı. Genç olan erkek de bu durum karşısında korumak ve korunmak niyetiyle karşı tarafı bıçaklamıştı. Mahkemeden çıkan karara göre de savunma yapan bu genç erkek tutuklanmıştı. Her ne kadar genç erkek tutuklanmış olsa da toplumda uzun bir süre gündemde kalan bu konu hakkında çoğunluk, tutuklanan erkeğin nefsi müdafaa bulduğunu düşünmüş ve genci yine büyük bir çoğunluk suçsuz olarak nitelendirmiştir. Bilincimizde sahip olduğumuz anlam bağlamında bıçaklama edimi toplumun

1. Burada dikkat edilmesi gereken konu, fenomenolojinin tamamen pozitivism karşıtı olmadığıdır. Schütz (2018: 308-309), özellikle pozitivist nesnelliği onaylar: “Sosyal bilimcinin tavrı, toplumsal dünyaya mesafeli ve menfaatsiz bir gözlemcinin tavrıdır. (...) Gözlemlediği durum içinde edimde bulunmadığı gibi, eylemlerinin sonuçlarının ne olabileceğini önceden kestirerek veya kaygılanarak değil, laboratuvardaki doğa bilimcinin mesafeli ilgisine benzer bir soğukkanlılıkla olaylara yaklaşır.”

2. Haberin kaynağı: <https://www.cnnturk.com/turkiye/dovulen-kadini-kurtarmak-isterken-katil-oldu?page=2>



bireyleri tarafından suç etiketi ile anlam kazanırken, bu spesifik örnekte de görüldüğü üzere bıçaklama edimine yüklenen anlam, edimin amaçsal ve neden-sonuç ilişkisinin içeriği nedeniyle değişmiştir.

Pozitivist sosyologlar suç ve sapkınlığın temelinde bireyi anlamaya yönelmek yerine durumu aile geçmişi gibi koşullara dayandırmıştır. Fakat fenomenologlar, özellikle sembolik etkileşimci bir çerçeveye benzer olarak, anti-sosyal davranışı toplumsal çevrenin bir ürünü, kişinin içinde doğduğu toplumsal çevrenin ve ‘önemli diğerleri’nin, özellikle anne-babalar, arkadaşlar, öğretmenler ve otorite konumundakilerinin onlara yaklaşım biçimlerinin bir yansıması olarak görme eğilimindedir (Slattery, 2017: 215). Kısaca, fenomenoloji, gerçekleşen ve tamamlanan bir edimin kişiler tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve bu anlamların bilinçler vasıtasıyla etkileşimlerle gündelik yaşam dünyasında nasıl üretildiğini anlamaya çalışmaktadır. Eğer yukarıdaki örnekte pozitivizmi verseydik, pozitivist yaklaşımın, suçu yapısal boyutta ele alacağını görürdük. O, anlam süreçlerinden ziyade, kişileri suça yönelten yapısal temellere odaklanır ya da suç olgusuna gündelik yaşam dünyasından ve anlam süreçlerinden soyut bir şekilde yaklaşırdı.

Eğer sosyolojide fenomenolojiden bahsediyorsak, ele alınması gereken diğer konu etnometodolojidir. Sosyolojide fenomenolojinin devamı niteliği taşıyan etnometodolojinin kurucusu ise Schütz’ün fenomenoloji hakkındaki düşüncelerinden etkilenen Harold

Garfinkel’dir. ‘Etnometodoloji’ terimi “insanların etraflarındaki dünyayı anlamak için kullandıkları metotlar”ı anlatır. O, gündelik hayatın, insanların gündelik işlerini sürdürmekte kullandıkları rutinler ve kuralların, dostlar veya aile, iş arkadaşları veya müşteriler, yabancılar veya tanıdıklar olarak diğer insanlarla alışverişleri ve ilişkilerinde kullandıkları normlar ve değerlerin araştırılmasıdır (Slattery, 2017: 223). Gündelik yaşamın sosyolojisini ortaya koyup geliştirmeye çalışan etnometodolojinin de fenomenoloji gibi insanın etkileşimlerinin araştırılmasına dayanmaktadır.

İnceleme nesnesi açısından, bireyin etkileşimleri göz önünde bulundurulur. Bireyin günlük yaşantısındaki etkileşimleri, bireyin algısı ve anlatımı inceleme nesnesidir. Bu inceleme gerçekleştirilirken çeşitli yöntemlere başvurulur. Etnometodologlar tarafından çözümlenmek üzere bilgi toplamada kullanılan çeşitli yöntemler açık uçlu ya da derinlemesine mülakatı, katılımcı gözlemi, videoya kaydetmeyi; belgesel yorumlama yöntemini ve “bozma deneylerini” (breaching experiments) içerir (Wallace ve Wolf, 2020: 368).

Etnometodolojide önemli olan nokta dil ve anlamadır. Garfinkel dilin, konuşmanın yanı sıra bireylerin etkileşimlerini anlama noktasına ve dünyanın yeniden yaratılmasındaki önemine dikkat çekmektedir. Bireyler eylemlerinde ve sözlü ifadelerinde birçok yorum ve anlamı barındırabilir. Diğer bir deyişle

gerçekleştirilen eylemler ve ifadelerden farklı yorum ve anlamlar çıkarsanabilmektedir. Bu anlam çıkar-samaları gerçekleştirilen diğer eylem ve ifadelerle bütünlük kazanmaktadır. Bu bağlamda etnometodoloji, bireyin eylemlerini ve anlam atfetme sürecini anlamaya, bunun yanında gündelik yaşam dünyasındaki sorgulanmayan kabullerin ve normların soruşturmaya açılmasını amaçlamaktadır. Etnometodologlara göre sosyolog, tekilin eylemlerini ve tekili onun kendi bakış açısından anlamalıdır. Deyim yerindeyse, tekil ile empati kurmalıdır.

Sosyolojik kuram açısından etnometodoloji, klasik sosyologların toplumu anlama şekillerindeki bakış açılarını kısmen yanlış görmektedir. Klasik sosyologların aksine, toplum sabit işleyen bir mekanizma değildir. Buna göre toplum, sürekli kendini yeniden yaratır ve bu süreçte sosyologlar taraflı olmamalıdır. Sosyologlar toplumu kendi taraflı bakış açılarından arındırmalı ve kendi isteklerine göre değerlendirmemelidir. Bunun yerine toplumdaki bu yaratılma sürecinin nesnesi olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle sosyologlar toplumu anlamaya çalışırken onların penceresinden bakmalıdır. Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere, fenomenolojinin bir devamı olarak geliştirilen etnometodoloji, Weberyan temellere sahip, daha çok etkileşimlere odaklanan ve fenomenoloji gibi yorumsamacı sosyal bilimlere yaklaşımına dahil edilebilecek olan bir metodolojidir.

Etnometodolojinin birey-toplum ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bireylerin aptal varlıklar olmadığı gözlemlenir. Durkheim'ın toplumu *sui generis*

olarak görmesine karşılık bireyler günlük etkileşimleriyle toplumu yeniden yaratmaktadır. Bireyler toplumsal normları fark ederek durmadan anlam çıkardıklarında, toplumsal gerçekliği inşa ederler. Başka bir deyişle onlar deneyimlerini, bizim her günkü toplumsal dünya dediğimize uygun düşecek şekilde düzenlemektedirler (Wallace ve Wolf, 2020: 361).

Sonuç olarak, fenomenoloji daha çok büyük sorunlara ve çatışmalara odaklanılan sosyoloji anlayışından farklı olarak daha çok gündelik yaşama ve tekilin etkileşimlerine yönelmiştir. Pozitivist yaklaşımının tersine fenomenoloji, bireyleri kendi dünyalarını yaratan eyleyenler olarak kabul etmektedir. Kısaca fenomenoloji Weberyan bir anlayışla bireylerin toplumda önemli eyleyenler olmasına dikkat çeken birey odaklı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fenomenolojik temele sahip etnometodoloji ise konuşmalara, daha genel tabirle dile odaklanmaktadır. Bireylerin algısıyla ilgilenmesi yönüyle ilgilenmesiyle bu iki yaklaşımın daha çok psikolojik ve felsefi bir temele de dayandığı görülmektedir.

Kaynaklar

- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2018). *Sosyoloji Kuramları*. H. Hülür, (Çev.). Ankara: De Ki Yayınları.
- Schütz, A. (2018). *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. A. Akan ve S. Kesikoğlu, (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Slattery, M. (2017). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz, (Haz.). Ankara: Sentez Yayınları.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2020). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. M. R. Ayas ve L. Elburuz, (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.



MAURICE MERLEAU-PONTY VE ARABULUCU OLARAK BEDEN

DAN NIXON

ÇEVİREN: ONUR DEMİR

**Maurice Merleau-Ponty'nin
fenomenolojisi bizi, nefes alıp
veren ve devinen bedenlerimiz
aracılığıyla diğer yaşayanlara
doğru hüker.**

Son zamanlarda, telefonumda bir şeyler okurken ya da uygulamalar arasında gezinirken bedenimin tuhaflaştığını fark ettim. Düzensiz nefes alışverişimi ve sırtımla omuzlarımla gerginliğini duymaya başladım. Teknoloji uzmanı Linda Stone da buna benzer bir şey tarif etmiş. Sabahları e-postalarını kontrol etmek için bilgisayarının başına oturduğunda nefesinin yavaşladığını hatta kimi zaman tamamen durduğunu anlatmış. Bu durumu da “ekran apnesi” olarak adlandırmış.

Ancak şaşkınlığımın en büyük sebebi, bedenimden bihaber yaşadığım onca zamanın ayırdına varmış olmamdı. Dijital “alan” a girdiğim anda sanki bedenimi yitiriyordum. Sanırım tam da bu yüzden içten içe çevrimiçi platformların “gözleri ekranda tutma” yarışından rahatsız oluyorum. Sorun yalnızca insanın bu derece mekanik bir portresinin çizilmesi değil; aynı zamanda bedenden sıyrılmış olan bu portrenin, aralıksız 30 dakika boyunca bir “içeriğe” bütünüyle gömülmenin verdiği hisle fazlaca uyumaması.



Bugüne kadar teknolojinin zihnimizi rehin alabileceğini öğrendik diyelim. Peki bedenimizde olup bitenleri göz ardı edişimiz neye mâl oluyor? 20. yüzyılın fenomenoloji alanındaki etkin filozofu Maurice Merleau-Ponty yanıtımıza rehber olabilir. Merleau-Ponty, bedenleşmeyi¹ felsefesinin temeline oturarak daha önce hiçbir Batılı filozofun gitmediği kadar ileri gitti. Bu yaklaşım, teknoloji aracılığıyla yok olan ve basit bir nesneye indirgenen bedenlerimizden duyduğumuz rahatsızlığı teşhis edebilmemizi sağlayabilir. Hatta kendisinin de detaylıca açıkladığı gibi, bedenimizi başkalarıyla ilişkilerimizin ve geniş anlamda, içine bütünüyle batmış olduğumuz ekolojik bağlamın merkezine koymazsak, gözden kaçırabileceğimiz şeylerin sayısı epeyce artar.

Merleau-Ponty'nin bakışını günlük yaşama aktaracak olursak, deneyimin şimdiliğine ve buradallığına katılımı vurgulayan *bulunuş* kavramını kullanabiliriz. Tabii bu, Batı kültürünün zihni bedenden ayrıcalıklı görme eğilimini de yerle yeksan eder. Dijital yaşamlarımızın doyumsuzluğa ve dikkatsizliğe sebep olan yönlerine set çekmek için kendimizi zorladığımız farkındalık egzersizi gibi eylemlere farklı bir bakış açısı kazandırır. Belki de en önemlisi, bedensel

1. Yazar burada günlük dildeki anlamı “bir düşüncenin, niteliğin ya da hissin somutlaşması veya görünür kılınması” olan İngilizce *embodiment* kelimesini kullanıyor. Bu kelime, en basit haliyle, Merleau-Ponty felsefesi içinde “algının ve duyuusal kavrayışın merkezinde bulunan bedene gelme, ‘yaşayan bedene ulaşma’ olarak düşünülebilir. (ç.n.)

bulunuşumuza yönlenmek, ben/başkası ve insan/doğa gibi ikiliklere oldukça güçlü bir karşı çıkış noktası da oluşturabilir. Ama nasıl olur da kendimizi bedenleşmemiz etrafında kurarak, toplumla hatta daha geniş açıdan Dünya'nın “bedeni” ile ilişkilerimizi büsbütün farklılaştırmanın yolunu açabiliriz?

Merleau-Ponty'nin çalışmaları kendi bedeninin zengin bağlamında ortaya çıktı. Sol Yaka'daki² duman altı kafeleri ve caz barlarıyla 40'ların sonundan 60'lara kadar Paris'in sosyal ve entelektüel dokusu, 2. Dünya Savaşı'nın korkutucu ve yoksul iklimini bir nebze olsun yumuşatıyordu. Sarah Bakewell'in de *Varoluşçu Kahvesi*'nde (2017)³ anlattığı gibi Merleau-Ponty'nin Simone de Beauvoir ile tanışıklığı ikisinin 19 yaşına, beraber felsefe çalıştıkları döneme uzanır. Jean-Paul Sartre ile yolu da bu tanışıklığın hemen ardından kesişmiş. Birkaç yıl içinde üçü bir arada siyasi *Les Temps Modernes* (Modern Zamanlar) dergisini çıkardılar. Bakewell, Merleau-Ponty'yi (“ağız bozuk” ve “inatçı” Sartre ile “kesin yargılı” Beauvoir'ya nazaran) “herhangi bir duruma birden fazla açıdan yaklaşabilen” kişi olarak tanımlıyor.

Merleau-Ponty'nin bu özelliği “uyumlu” yapısıyla da birleşince, kendisiyle tanışan herkesin onu beğenmesine şaşmamak gerekir. Çağdaşı olduğu birçok filozofun aksine sözsüz iletişimin ve göz temasının gizlerinden ve inceliklerinden çok hoşlanırdı. Ona göre birbirimize dışavurumsal ve belirsiz bir “bedenlerarasılık”⁴ alanı (bedenlerimizin arasındaki fiziksel alan) vasıtasıyla bağlıyızdır. Buna yaraşarcasına Bakewell, Merleau-Ponty'nin bütün düşüncülerine hesaba katıldığında Sol Yaka'daki caz sahnelerinin açık ara en iyi dansçısı olarak ün saldıgını da ekler.

Merleau-Ponty'nin iddiasının temelinde bedenlerimize “sahip olmaktan” çok onların “içinde yaşadığımız” fikri var. Yani bedenlerimizle beraber ve onlar

2. Paris'teki Sen Nehri'nin akıntı yönüne göre solunda kalan, Sorbonne ve Latin toplumunun yaşam alanını da içeren bölge. Paris'in sanat ve kültür ortamını şekillendiren aşağı yukarı bütün mekanlar bu bölgede yer alır. (ç.n.)

3. Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi*. (Çev. Emre Gözcü). İstanbul: Domingo Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi, 2016). (ç.n.)

4. İngilizcesi *intercorporeality* olan bu kavramı Erdem Gökyaran şöyle açıklar: “Başkasının yaşantısına, benim yaşantımın bir tür ikiye katlanmasıyla ulaşırım. [...] Tıpkı karşılıklı iki aynanın bir görüntüyü birbirlerinde sonsuzca yansıtması gibi, ben ve başkası birbirlerinde tek bir görünürlüğü göreceklerdir. Bir elimle, diğer elimle değil de, bir başkasının eline dokunduğumda, aslında ten kendi kendine dokunmaktadır. Gören ile görülen, dokunan ile dokunulan arasındaki döngüsellik, kendi bedenimde bulguladığım bu tersine çevrilebilir ilişki, başkasının bedenini de içine alarak, ben ve başkası arasında bir tür geçişliliğin temelini oluşturacak ve böylelikle bir bedenlerarasılığa ulaşacaktır Merleau-Ponty'nin düşüncesi.” Gökyaran, E. (2001). “Başkası ve Aşkılık”. Z. Direk (Haz.), *Dünyanın Teni*. (73. s.). İstanbul: Metis Yayınları. (Birinci basım 2003). (ç.n.)

aracılığıyla bu karmaşık sosyal dünyada yer alıyoruz. Biraz daha açmak gerekirse, Merleau-Ponty bedenini iki kavranışını birbirinden ayırıyor. Bir tarafta “nesnel beden” var. Bu tıpkı diğer fiziksel nesneler gibi büyüklüğü, uzunluğu ve benzeri özellikleri olan, tartıya çıktığında ölçüm veren ya da diyelim ki selfie çektiğinde değer biçtiğin bedendir. Diğer taraftaysa çok daha önemli olan “yaşayan beden” var: [onun] aracılığıyla hareket ettiğimiz, dokunduğumuz ve hissettiğimiz beden. Bedenin bu ikinci türden kavranışı, Merleau-Ponty’nin yazdığı üzere, bizi her şeyden önce “beden-özne” olarak kurar.

Tabii bu kabul, felsefe tarihine aykırıdır. Platon’dan Descartes’a ve bilimsel devrime kadar Batı düşüncesi, bedeni zihnin arkasına koymuş; onu nesneler dünyasının bir parçası olarak görmüştür. Merleau-Ponty de zaten konu birtakım bilimsel ya da deneysel araştırmalara geldiğinde, bedenini böyle kavranması gerektiğini anlamıştı. Ancak iş “şeylerin nasıllığı” gibi genel bir noktaya ulaştığında, bu bakış açısı ona oldukça sorunlu göründü. Zira fiilen deneyimlediğimiz beden sıradan bir nesne değil. *Algının Fenomenolojisi*’nde de (1945) hafifçe dokundurduğu üzere kimse masasının üzerindeki makası “aradığı” gibi sağ kolunu aramaz. Daha da genel anlamda şunu söyler: “Ben [...] kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin basit nesnesi olarak düşünemediğim gibi, bilim dünyasının örtüsü altına da saklanamam.”⁵ Merleau-Ponty için altta yatan sorun, felsefecilerin soyutlamalar ve teorileştirmeler peşinde koşarken bir deneyim ve fenomen olarak gerçek yaşamın dokusundan büsbütün ayrı düşmeleridir.

“Dikkatlilik ve Merak”ı Dünyaya Uyarlamak

Fenomenolojinin, en başından beri işaret etmeye çalıştığı şey tam da buydu. Tarih 20. yüzyıla dönerken ortaya çıkan Edmund Husserl’in öncü çalışmasından itibaren bir fenomenoloğun görevi, her bir günü, yaşanan deneyimi alelacele açıklamaya girişmek değil, öncelikle onun neye benzediğini hakkıyla tarif etmeye çalışmak oldu. Merleau-Ponty de kariyeri boyunca algıya duyduğu özel ilgiyle beraber bu görevi yerine getirmek için uğraştı. *Algının Fenomenolojisi* kitabının önsözünde bu konuya şöyle değinir: “Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir.”⁶

Bu erken dönem eserinde, daha sonra genel olarak kabul görebilecek iki önemli görüşünden bahseder. Birincisi, kendimizi her zaman için belirli bir tarih-

5. Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi*. (Çev. E. Hacımuratoğlu, E. Sarıkartal). (11. s.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1945). (ç.n.)

6. a.g.e. (27-28. ss.) (ç.n.)



sel, fiziksel ve sosyal dekor içine yerleşmiş olarak buluruz. Merleau-Ponty (Descartes’ın ayrık egosu ya da ampiristlerin nesnel “hiçbir yerden bakış”larının aksine) kişinin günlük deneyimini sorgulamaya başladığından itibaren kendisini etrafında dönen dünyanın içine attığına işaret etmiştir. Örneğin benimle aynı anda evinden çıkan komşumu gördüğümde, onu bir tanış olarak, “yerleşik” yaşamımda karşılaştığım anlamlı biri olarak selamlayışımı deneyimlerim. Bir başka deyişle, günlük yaşantımızda ortak bir dünyayı ve bu ortak dünyanın içindeki kültürel nesnelerin (yollardan, pipodan, kiliseler ve kasabalardan bahseder) herkesle paylaştığımız anlamlarını deneyimleriz.

Merleau-Ponty, ikinci olarak, açığa çıkarılan bedenini bir madde yığını olmadığına, deneyimimizin nefes alan ve kan pompalayan merkezi olduğuna – “yaşayan” beden olduğuna dikkat çeker. Ve Aydınlanmanın, kusursuz nesnelliğin teorisine doğru soyutlama eğilimine karşın Merleau-Ponty, bedenleşmemizin belki anlatılmasına bile gerek olmayan en görünür ve alelade özelliklerinden bahseder: şeyleri her daim nasıl belirli bir açıdan algılayabileceğimizden, diyelim ki bedenimizin belirli biçimlenişi dolayısıyla hiçbir zaman ensemize doğrudan doğruya bakamayacağımızdan. Derinlik deneyimini ele alalım: Filozof David Abram, bir yandan içinde bedenini bulundurup diğer yandan mesafeye yayılan bir dünyayla karşılaşması sonucu “ileride gördüğüm şu bulut ba-



şımın hemen üzerindeki küçücük bir bulut ya da çok uzaktaki kocaman bir bulut olabilir; aynı zamanda kuş olduğunu sandığım şeyler de gözlüğümdeki leke olabilir.” Herhangi bir sözel düşünüm henüz, ortaya çıkıp düşündüğümüz, söyledığımız veya yaptığımız şeyi düşünömsel olarak kurgulamadan önce, algı yoluyla, beden daima dünyayla birleşmeye, onun ayırımına varmaya ve ona odaklanmaya çağrılır. Merleau-Ponty tam da bu yüzden dünyayla bedensel bir bağlantı kurmanın onun üzerine kafa yormaktan çok daha temel olduğu sonucuna varmıştır: fiziksel olanı zihinsel olandan ayrıcalıklı konumlamak gibi değil; zihin ve beden bir arada çalışırken dünyada dolaşmanın nasıl bir şey olduğunun tarifi olarak.

Peki bu dünya görüşünü bu kadar “kafa odaklı” yaşamlarımıza nasıl taşıyabiliriz? Zihnin bitmek tükenmek bilmez dırdırını çekmektense şimdide ve burada *bulunuş*, bize onun felsefesini “yaşamak ve içimize çekmek” için kendiliğinden bir kapı aralar. Merleau-Ponty, yazılarında dünyaya “dikkat kesilmenin” ve onu “merak etmenin” önemini özellikle vurguladı. Fenomenolojik anlamda dünyaya katıl-

mak için “ıflah olmaz bir acemi” olmayı kabul etmemiz gerektiğini söyledi: burnunun dibinde algıladığın şeye tekrar ve tekrar dönüp bakmak, “deneyimin serüvenine kendini bırakmak”.

Bu görüş dijital çağa tamamıyla uygun. Hem de sadece dikkat dağıtıcı şeylerin engellenemez “patırtısından” dolayı değil. İnsan yaşamını bir dizi problemten ve bu problemlerin detaylı analizinden ibaret gören Silikon Vadisi’nin “çözümcülüğüne” her yönden direnebildiği için. Buna göre, dikkati nefes alış-veriş hissine çeken farkındalık egzersizleri gibi şeyler ancak bir başka “yaşam hilesi” olabilir. Buna benzer tekniklerin kişiye ve kişinin bilişüstü farkındalığına⁷ katkısı elbette yadsınamaz. Ancak nefes alan bedenin canlılığıyla ilişkilennemiz bize çok daha temel bir şey sunar: Bu anlar, kelimenin gerçek anlamıyla, bize kendimizi *yeniden edindirir*; bizi beden-öznel olarak en ilkel varlık biçimimizle ilişkiye sokar. Teknoloji dünyasında “bekleme süresi”, kullanıcının herhangi bir web sitesinde harcadığı zamana işaret

7. Kendi negatif ve pozitif düşüncelerimizin, bizi kaygıya ve depresyona düşüren filtresiz gerçekliklerden ziyade *düşünceler olduğu* farkındalığını kazanmamız. (yazarın kendi notu)

eder. Belki de bu ifadeyi alıp, bir “fayda” arayışı olmaksızın, bedenleşme halinin bekleyişine bile isteye ayırdığımız zaman için kullanabiliriz.

Elbette “farkındalık” kelimesi bedenleşme odağından kimi noktalarda ayrılır. Farkındalığın bazı tanımları, bu açık farkın altını çizer. En popüler benzetmelerden biri meditasyonu fiziksel egzersizle karşılaştırmaktır: Nasıl ki spor salonunda kas geliştirmek için çalışıyorsan farkındalık egzersizleri de “zihinsel antrenman”dır. Bu bakış açısı zihin/beden ayrımını destekler, zira bedenin rolü neredeyse dikkatin *nesnesine* indirgenmiştir. Öte yandan farkındalığı (Budist rahip Henepola Gunaratana’nın şık söyleyişiyle) “sürüp giden yaşama birden katılım” olarak düşünebilirsek Merleau-Ponty’nin fenomenolojik dünya görüşünün pratikteki parçasını bulduk demektir. Yaklaşık on yıllık meditasyon deneyimim üzerinden konuşacak olursam: Düşünce ve duyguları (beden duyguları değil) belirledikleri anda yakalama egzersizlerinde, arka plandaki yaşayan beden farkındalığını sürdürdüğümü gördüm. Yani yalnızca yaşayan *bedene* daha dikkatli bakmayı öğrenmiş olmuyoruz, yaşayan *bedenle* de dikkatli bakmayı öğreniyoruz.

Bedeni dinlenebileceğimiz bir yer olarak benimseyebilmemizin yanı sıra, kendimizi dışarıya doğru uzanan, dokunan ve hisseden beden-özneler olarak görebilmek de diğer insanlarla kurduğumuz ilişkilere nasıl baktığımıza dair derin ipuçları sunar. 2020’de başlayan salgın deneyimiyle birlikte, diğer insanlarla kurduğumuz fiziksel ilişkiye ne kadar bel bağladığımızı ve bu ilişkinin sekteye uğradığı anlarda nasıl zorlandığımızı görmüş olduk.

Birçok felsefeci için bu durum, belki de daha önce çok defalar bilmece gibi sunulan başkalarının varlığı sorusunu gündeme getirdi. Bir postacıyla konuşuyorsunuz diyelim. Sohbetleyken onun da tıpkı sizin gibi insan olduğuna ilişkin bir sürü izlenim edirsiniz. Ancak ileri sürüm bir robot veya zombi gibi iç dünyası bulunmayan bir şey olmayıp da bilinçli deneyime sahip bir insan olduğunu nasıl tam olarak *bilebilirsiniz?*

Adına “diğer zihinler problemi” dediğimiz bu problem, fiili deneyimimizin bedenleşmiş doğasını kabul edersek daha ortaya çıkmadan kaybolacaktır. Merleau-Ponty’nin de yazdığı gibi: “Diğer zihinler bizde ancak yüzlere ve jestlere aitlermiş gibi, onlarda vücut bulmuş olarak belirebilir.” Eğer önümüzde olan bite-ni onun *bütünlüğü*⁸ içerisinde algılamaya çalışırsak beden/zihin ayrımı gibi ayrımlara karşı çıkmak “an-

lamlı olmaz” diye de ekledi. Merleau-Ponty’ye göre ressamlar bunu anlamışlardır:

Cézanne bu kavramların [ruh, beden vs.] içinden türediği ve orada ayrılmaz olduğu ilkel deneyimlere döner. Öncelikle ifadeyi *arayan* ve *kavramsallaştıran* ressam, birine her baktığımızda yeni baştan ortaya çıkan, doğadaki insanın görünümünün gizemini ıskalar.⁹

Bedenleşmiş deneyim konusunda derinleşmek özne/nesne ayrımı arasındaki farkı da kısaltır. Merleau-Ponty bu durumu şu örnekle açıklar: “İki elimi açıp birbirine bastırırsam ... ‘dokunan’ ve ‘dokunulan’ elin karşılıklı olarak değiştiği belirsiz bir durumla [karşılaşırm].” Hangi el dokunan, hangisi dokunulandır? Bu belirsizliği başka insanlarla da yaşıyoruz. Bir yaz akşamı sahilde yürüyüş yapan iki yakın arkadaşın ellerinin birbirine değdiğini hayal edelim. Her ikisinin eli de diğerine değdi. Öte yandan kimin kime dokunduğunu veya ortada bir niyet olup olmadığını bilemeyiz. Ancak şunu biliriz ki bu tip bir belirsizlik her zaman için sosyal ilişkilerimize belli bir oranda sızar.

“Sarılmanın” Bedensel Farkındalığı

O halde algılayan ve algılanan, yaşamın bağıntısına doğru çekilir. Merleau-Ponty ancak ölümünden sonra yayınlanabilen *The Visible and The Invisible* (Görünür ve Görünmez, 1964) adlı eserinde “bakışlarımızın çarpıştığı ve algılarımızın çakıştığı” ortak bir “dünyalar arası”ndan bahseder. Ona göre yaşamımızın diğer yaşamlarla “iç içeliği” de burada açığa çıkar. Ayrık egoların veya sıradan nesnelerin dünyasından çok uzakta, bedenlenmiş algımız aracılığıyla karşılaştığımız şey; başkalarıyla kurduğumuz bu çakışan, yana doğru dallanıp budaklanan ve birbirini kesen ilişkilerdir – yaşayan bedenler arasında var olan bir dışavurumsal uzam. Hepimiz “bir”in parçasıyız demek değil bu. Filozof Glen Mazis’in de söylediği gibi “şeylerin, insanların ve yaratılanların iç içe geçtiği, dokularının birbirine karıştığı; her birinin kendi mucizesini, başkalarını da yanına alarak taşımaya devam ettiği” bir dünyada yaşıyoruz.

Merleau-Ponty, en nihayetinde, diğer insanlara doğru oluşan duyulara eşlik edenin, bu “iç içeliğin” bedensel farkındalığı olduğuna inanıyordu (Mazis buna “bedenleşmenin kalbe erişimi” der). Samimiyet, bağlılık ve şefkat birbirimizi algılayışımızda yatar: başkasını “bilinçli eyleyen” olarak sınıflayan entelektüel kavrayıştan ziyade karşımda duran *bu*

8. Yazar burada İngilizce *entirety* kelimesini Almanca *Gestalt* kavramı yerine kullanmıştır. (ç.n.)

9. Vurgular ve parantez okuduğunuz makalenin yazarı tarafından eklenmiştir. (ç.n.)

bedenleşmiş, hassas ve korunmasız varlığın hissedilen duyusu. Londrada, 2020 yazındaki Black Lives Matter eylemleri sırasında, eylemci Patrick Hutchinson'ın, kendilerini protestoya gelen karşı görüşten birini cesurca kucaklayıp güvenli alana taşıdığı an geldi aklıma. Hutchinson olayla ilgili *Channel 4*'a şunları söylemişti:

Hayatı tehlike altındaydı. Ben de onu kaldırıp sırtıma aldım ve polise doğru yürümeye başladım ... O an [korkup korkmadığınızı] düşünmüyorsunuz, sadece yapmanız gerekeni yapıyorsunuz.

Bu tür yüz yüze gelişlerin, karşılaşmaların tarifini Merleau-Ponty'nin çalışmalarında görmek şaşırtıcı değil belki de. Sonuçta orada da doğrudan karşılaştığımız şeyler diğer yaşamların bir anlık neşelerinden, kayıplarından, umutlarından, rüyalarından, yorumlarından ve adanmışlıklarından başka bir şey değil.

Buna karşın Merleau-Ponty, eğer bu karşılaşmaları “meçhul” karşılaşmalar olarak görürsek dünyayı da “yalnızca bir olgu silsilesi” olarak deneyimleyeceğimizi söyler. Bu ifade, otobüse bindiğimde herkesin telefonlarına gömülü olduğunu görüp hüzne kapıldığım anlara oldukça uygun. Rahatlıkla itiraf edebilirim ki nostaljik biriyim. Ancak burada bundan biraz daha fazlası, bedenden kopuşun¹⁰ sosyal “duygusu” var. Sanki hepimiz “nesnel” bedenler yığını olarak; yaşayan dünyalar arasının dışavurumsal ve belirsiz alanından kaçanlar olarak oradaydık.

Bedenleşen deneyimin toplumsal işlevine ilişkin bu bakış, Batılı farkındalık egzersizi programlarına çokça gelen bireycilik eleştirisini de bertaraf edebilir. Doğru; gözlerini kapatıp saatlerce oturmak, farkındalık egzersizlerini yapmanın bir yolu. Ancak bu egzersizler (doğası gereği genellikle toplumsal olduğunu Merleau-Ponty'nin de açıkça gösterdiği) algısal olarak dünyaya katılım yollarını da açar. Katılımcılar sıklıkla farkındalık egzersizlerinin diğer insanlarla kurulan ilişkilerde daha büyük bir samimiyet duygusunu beslediğini aktarırlar: daha dikkatli dinleme ve sözsüz iletişimde daha mahir olma gibi (deneysel çalışmalarla doğrulanmıştır). Yani farkındalık egzersizlerinin toplumsal olarak ilişkilendirici bir yanı olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Merleau-Ponty'nin geç dönem yazılarında yoğunlaşan tema, başkalarıyla iç içeliğimizin doğayla kurduğumuz ilişkide de belirleyici olabileceğiydi. *The Visible and The Invisible* kitabında bizi “dünyanın

teni” – ya da kısaca “ten” – kavramıyla tanıştırdı. Merleau-Ponty kelimeyi gerçek anlamının ötesine taşıyıp algılanan ve algılayanın (örneğin özne olarak insanın) temelinde bulunan ilkel ve gizemli dokuyu anlatmak için kullandı. O halde ten, bakmamız ve bakılmamız yoluyla iç içe geçtiğimiz dünyanın temelinde yer almakla kalmaz; Abram'ın da söylediği gibi “parlak gözlü kedilerin [ve] henüz deşifre edemediğimiz düzenlerde uçan çatlak sesli kuşların”¹¹ da eşit derecede temelini oluşturur. Abram esasen şunu anlatmaya çalışır: Ten, organik ve inorganik beraberce kapsayan Yeryüzü yaşam ağını mümkün kılan ana dokudur.

Yaşayan bedeninin önceliğine yaptığı vurguyu yansıtırken, Merleau-Ponty, çevre tartışmalarında sıkça yapıldığı gibi bu yaşam ağının her şeyden önce varlıkların ve süreçlerin toplamı olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürdü. Bundan ziyade, içeriden (“insan” türü olarak –toplumsal, zeki, hassas varlıklar olarak– içine konduğumuz belirli bir bakış noktasından) yaşanan biyosferdi. Nasıl kendi bedenimizde yaşıyorsak Dünya'nın büyük “beden”inde de yaşıyoruz.

Kendimizi doğal dünyayla ne kadar iç içe geçmiş görürsek bu ilişkinin iki yönlü diyaloga daha çok benzeceğine inandı Merleau-Ponty. Bu yolla “doğa”nın içinde “biz” olduğumuz kadar bizim içimizde de doğa olacaktır. Bilişsel ve biyolojik hiyerarşileri bir kenara bırakıp diğer yaşam formlarıyla yatay ilişkiler kurmayı becerebilirsek olağan patırtının dindiğini ve insansız dünyanın bizimle “konuştuğunu” duymaya başlarız. Fransız şair Paul Valéry'den alıntıyla Merleau-Ponty dilin her şeyin önünde “ormanın, dalgaların ve ağaçların sesinin ta kendisi” olabileceğini bile söylemiştir.

Paylaşılan Bir Dünyada Yaşamak

Nefes alışveriş egzersizlerine dönmek Merleau-Ponty'nin burada ulaşmaya çalıştığı şeyi yakalayabilmek için ideal bir yol olabilir. Kendi deneyimimden yola çıkarak konuşursam, meditasyon sıklığı arttırıp gün içerisinde nefes alışverişimi gözlemleye başlayınca doğal ortamıma karşı algılarımın keskinleştiğini gördüm. Örneğin evimin yakınlarındaki ormanlık alanda yürüyüşe çıktığımda ensemdeki rüzgârın hafif mırıltısının, başımın üstündeki karga ciyaklamasının, hatta şanlıysam kütüğün birine tüneyen farenin hızla yeraltına kaçışının bile her hücremle farkına varabiliyorum. Abram da nefese ve

10. “Bedenden kopuş” ifadesi “bedenleşme”nin olumsuzluğunu olarak düşünülmeli. (ç.n.)

11. Abram, D. (1998). Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*, sayı 10. ss. 101-120. (ed.n.)

bedene dönüşle birlikte “vücudumuzun, kendimizden çok daha büyük bir beden derinlerine gömülü olduğunu” iyice anlayabileceğimizi söyler.

Peki Merleau-Ponty içinde bulunduğumuz anın; siyasi görüşlerimizin kutuplaşması, sırtımıza bindirdiğimiz dijital yük hissi ve bedenlerarasılık için oluşması gereken ortak alanın yozlaşması gibi problemlerine nasıl çözümler önerirdi?

Her şeyden önce ihtiyacımız olan şey tam önümüzde duran şeylere katılımımızı süreklileştirmek ve çevrimiçi ya da çevrimdışı olsun, bulunduğumuz tüm ortamlarda normalleştirdiğimiz şeylere karşı tetikte olmaktır. Merleau-Ponty de buna uygun olarak şunları söyler: “Felsefe belirli bir alanda bir araya getirilmiş bilgiler bütünü değildir; felsefe, tüm bilgilerin kaynağını unutmamamızı sağlayan *tetikte olma* halidir.”

Bu tetikte olma hali, düzenli aralıklarla bedenleşmemizi kontrol etmemiz ve bunu yalnızca eylemi gerçekleştirmenin kendisi için yapmamızdır. Elbette bedeni sıradan bir nesne gibi gören dünya görüşlerine sırtımızı yaslayabiliriz. Ancak bu bizi, Merleau-Ponty’nin deyişiyle, dünyayı “yalnızca” yaşayan bedenin eksiltildiği “bir olgu silsilesi” olarak deneyimleyen ve “ip marifetiyle hareket edebilen kuklalar” indirger.

Bir başka deyişle tetikte olmak, başkalarıyla etkile-

şimlerimizin derinliğini ve kalitesini arttırıp, yaşayan bedenlerimizin “meydana fırladığı” ortak algısal dünyamıza katılımımızın samimiyetini anlatır. Kendimize yılmadan, hangi teknolojilerin bu tür bir iletişimi desteklediğini ve farklı gerçekliklerine kapılıp gittiğimiz bir dünyadansa, ortaklaşılan bir dünyada yaşamamızın yolunu açtığını sormalıyız.

2020 Ocak’ında, koronavirüs salgınına girmeden hemen önce, BM Çevre Programı’nı yürüten Inger Andersen’in de söylediği gibi, şayet doğal dünyanın doğuşu için kendimizi iki yönlü diyaloga açacaksak, doğanın bize gönderdiği “mesajı” duymaya çalışacaksak, yapılması en zor görünen şeyi, yani yavaşlamayı öğrenmeliyiz.

Yaşayan bedenlerimiz tam da bu türden bir tetikteliği kurmak için burada. TS Elliot’tan alıntıyla sessiz beden “yarı çözülmüş iz, yarı anlaşılmış yetenek”-tir.¹² Bunu kavrayamayız, buna “sahip” olamayız ve bunun nihai çözümlemesini yapamayız. Ancak yavaşlamaya, bazen durmaya ve gün boyunca bedenin nefes alıp kan pompalayan yaşam dünyasına dokunmaya razı olursak işte o zaman bulunuşumuzu, yaşamadığımızı, başka varlıklarla ve şeylerle kurduğumuz eşit derecede değerli bağlantıyı yeniden kurup sağaltabiliriz.

İngilizce orijinali: Nixon, D. (2020) The body as mediator. *aeon.co* sitesinde 7 Aralık 2020 tarihinde yayınlandı. Son erişim: 21 Şubat 2021.

12. “[...] Çoğumuz için, var olan ancak yapayalnız/Bir andır, bir an, içinde ve dışında zamanın/Çılgınlık nöbeti, yitmiş bir günışığı demetinde/Görülmemiş yaban kekiği, ya da kış şimşekleri/Ya da çavlan, ya da müzik öyle derinden duyulur ki/Buna duyma denemez, müzik kesilen sizsiniz/Müzik sürüp giderken. Bunlar ancak izler ve sanılardır/İzlerden sonra sanılar gelir ve geri kalanlar/Yakarış, tapınma, disiplin, düşünce ve eylemdir/Yarı çözülmüş iz, yarı anlaşılmış yetenek, diriliştir. [...]” Elliot, T. S., (1990). *Çorak Ülke, Dört Kuartet ve Başka Şiirler*. (Çev. Suphi Aytemur). (145. s.). İstanbul: Adam Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 1943). (ç.n.)



MERLEAU-PONTY VE DÜNYANIN TENİ

Maurice Merleau-Ponty (1940 – 1961)



Varoluşçu fenomenolojiyle ilgilenen Fransız düşünür Maurice Merleau-Ponty, *Collège de France*'da daha önce Henri Bergson tarafından yürütülen göreve atanan en genç felsefeciydi. 14 Mart 1908'de *Rocheport-sur-Mer*'de dünyaya gelen Merleau-Ponty henüz küçük bir çocukken babasını kaybetti. Bu sebeple kendisini, erkek kardeşini ve kız kardeşini anneleri yetiştirdi. *Louis-le-Grand* Lisesi'nin ardından 1930'da girmeye hak kazandığı *École Normale Supérieure*'e geçti. Liselerde öğretmenlik yaptı ve daha sonra 1939'da Beşinci Piyade Alayı'na alınarak, 1940'da terhis olana kadar yedek subay olarak görev yaptı. İşgal boyunca *Resistance*'a [1] katıldı. 1945'te gelen özgürlüğün ardından, Lyon Üniversitesi'nde ders verdiği dönemde Jean-Paul Sartre birlikte avant-gart dergi *Modern Zamanlar*'ı kurdu. Ayrıca, 1945 yılında önemli eseri *Algının Fenomenolojisi* de yayınlandı.

İlk olarak, insan bedeninin felsefece önemini tanıyan bir ontoloji geliştirmesi ve Avrupa felsefesini

ortaya çıktığı günden beri uğraştıran düalizmin üstesinden gelme konusundaki başarısı ile tanınan Merleau-Ponty'nin bu çabaları, post-yapısalcı dilbilim, siyasi teori, gelişim psikolojisi ve estetik alanlarından da önemli katkılar içeriyordu. Yeni yeni boy gösteren Gestalt Psikoloji Okulu ile Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in fenomenolojisi arasındaki etkileşime olan ilgisi, aşkın (transandantal) felsefenin radikal bir şekilde tekrar değerlendirilmesine yol açtı. 3 Mayıs 1961'de aniden vefat ettiğinde, geride henüz bitmemiş olan *Görünür ve Görünmez* adlı son önemli eserinin taslaklarını bıraktı. Claude Lefort, hali hazırdaki metni dört bölüm ve eklerden oluşacak şekilde düzenleyip, Ocak 1959'dan Mart 1961'e kadar tarihlenen uzun çalışma notlarıyla birlikte yayınladı.

Yaşanan Beden

Merleau-Ponty, Avrupa'nın Antik Yunan'dan beri süregelen, insan bedeninin önemsiz olduğu ya da bilgiyi zarara uğrattığı düşüncesini bir kenara koyarak,

insanın kavrama sürecinde bedeninin sahip olduğu merkezi rolü ön plana çıkarttı ve denebilir ki bir devrim yaptı. Mesela, bedensel hareketlilik aracılığıyla bir nesnenin çeşitli profillerinin (*adumbration/Ab-schattung*) [2] veya perspektiflerinin birleştirilerek bir bütün haline getirilebileceğini gösterdi. İnsanın derinlik, genişlik ve yükseklikten oluşan üç boyutlu Kartezyen şeması şeklindeki nesnel uzam anlayışı; bedenin bilinçli hareket ettiği, bir şeyleri kavrayıp tuttuğu, sabit görsel koordinatlar içinde dengeyi sağladığı ve çevresini sorguladığı, yaşanan uzamdan bir soyutlanmadır. Ayrıca, bedenin dünyayı algılama kabiliyeti hem duyan hem duyulan ikili rolü üzerinde temellenen, bir deneyimin hem nesnesi hem öznesi olabilme halidir: Bir beden, eğer kendisi dokunulabilen bir nesne olmasaydı herhangi bir nesneye de dokunamazdı. Aynı şekilde, çevreyi duyumsamaya yarayan gözler aynı çevre içerisinde bir nesnellige sahip olmasalardı, kimsenin görme yetisinden de bahsedemezdik. Böylece, bedeni ve dünyasal nesneleri, özne veya tinsel düşünme yetisi dediğimiz zihinden ayıran klasik düalizm, Merleau Ponty’de yerini bedensel yönelimsellik modeline bırakır. Bu modele göre bedenin, alışlagelmiş hareketlerin yansımada da kendini ortaya koyduğu gibi, dünyayla, incelikli ve dikkatli bir kavramsallaştırmanın düşünümelliğinden (*reflexivity*) [3] bir adım önce etkileşime girmesine yarayan, kendine ait bir zekâsı vardır.

Tersine Çevrilebilirlik Tezi

Bedenin aşkın gücü, örgütsel şemasını dünyaya yansıtma yeteneği ve bedenin kendi fiziksel nesne durumunu etkileyen dünyevi güçlerle bir bütündür. Bu roller birbirinden ayrılmaz fakat rastlantısal da değildirler. Duyumsayan bedenden duyumsanan bedene doğru bir sapma vardır: Parmağın başparmağa dokunması ya da başparmak tarafından ona dokunulması başparmakta bir kimlik oluşturmaz; dahası iki bedensel parça muğlak bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi içinde her şeyi kapsayan ve bedensel olarak dünyada-olanların (*being-in-the-world*) matrisinde birlikte var olurlar. Tıpkı masayı hisseden elin masa tarafından kendisine dokunulduğunu duyumsaması gibi parmak ve başparmak rolleri de birbiriyle değiş-tirebilir ve böylece, önceden duyumsayan, duyumsa-

nan durumuna gelir. Nihayetinde, biri diğeri için var olmasaydı bu rollerden hiçbiri mümkün olmazdı.

Dünya’nın Teni

Merleau-Ponty, nesne ve öznenin insan teni meselesindeki rollerinin tersine çevrilebilirliğini, kesişim (*chiasma*) veya iç içe geçme olarak nitelendirdiği varlığın küresel suretinin bir simgesi olarak kabul eder. *Ten* terimi burada dünyasal varlıkları da kapsaması için genelleştirilerek kullanılır. Dünyaysa, her bir varlığın birbiriyle ilişkili olduğu bir etkileşim arenasıdır. Bu pan-animizmden ziyade, modern dünyanın ekosistem diye adlandırdığı, aslında eski bir kavram olan *physis* [4] ile de uyumlu bir düşünce hareketi içerisinde olan doğanın, eylemsiz maddeselliğe post-Sokratik indirgemesini düzeltme girişimidir. Cisimlerin karşılaştıklarında birbirlerine dokundukları kesişim noktası, cisimlerin kesişmeleriyle değişikliğe sebep olan dünyasal yayılmanın ya da küresel zamansallığın dinamiklerine gönderme yapar. Dünyanın kaba ve vahşi varlığı, aşkınlığının olgusalılığı; insan zekasının bilim başlığı altında düzenlediği ve yine dünyanın nispeten kalıcı yapılarında bulunan sakinlerinin birbirleriyle ilgililiği üzerinden dengeye gelir. İnsanlar dünyanın teninin, kavramsallaştırma veya kavramanın yansıtıcı ilişkisini kurabilen parçalarıdır. Fakat dünyanın diğer parçaları; her birinin bir diğerine karşılık geldiği ya da katkı verdiği organik döngüler, hava sistemleri, jeolojik oluşumlar ve benzeri gibi şeylerin karşılıklı olarak etkileştiği karmaşıklık içerisinde yer alan bedensel düşünüm-selliğin diğer biçimlerine ihanet eder.

Görünür ve Görünmez

Merleau-Ponty’nin öne sürdüğü algının üstünlüğü tezi, *Algının Fenomenolojisi* yayınlandığı dönemde ki düşüncesinin orta evresi ve “algılanan dünya tüm akılcılığın, tüm değerlerin ve tüm varlığın her zaman varsayılan temellendirilmesidir” iddiasından, Sausurecü göstergibilimsel önemine dair eşsiz yorumuna dayanan geniş kapsamlı dil analizlerini de içeren daha sonraki faza doğru evrilir. Dil ve algı üzerine sonraki fikirleri tartışmalıdır ancak bu ikisi hakkındaki genel kanı iç içe geçmiş olduklarıdır: Gösterge sistemi olarak düşünülen dil, belki de görünür dün-

yada konuşma ve yazma edimleri üzerinden apaçık algılanabilen, görünmez ilişkilerin bağlantı noktasıdır. Dolayısıyla tartışma, köken ve temellendirmeyle ilgili iki soru üzerine yoğunlaşır: Dilin görünmez yapısı dünyada algılanan düzeni mi yansıtır yoksa bu görünmez ilişkilerin bağını mı kurar? İkinci soruya birincinin geçerliliğine meydan okur: Algıyı dilden, birinin diğerine göre üstünlüğünü sorgulayarak ayırmak mümkün müdür?

Merleau-Ponty, dili kendi düşünömselliği içinde – kendiyle ve dünyayla ilişkiliği üzerinden – “daha hafif ama daha şeffaf” olan tene (insan tenine yakın bir ifadeyle) benzetir. Genel olarak, görünür ve görünmez ilişkisi *asimetrik tersine çevrilebilirlik* olarak tanımlanabilir: tıpkı dokunulan bir nesnenin, tam olarak dokunulduğu yer görünmez kalsa bile görünür olabilmesi ya da herhangi bir temanın saklı veya ufka ait (*horizontal*) kısımlarının ancak ufka aitliğini yitirerek odağa alınabilmesi gibi.

Politika

Merleau-Ponty’nin genelde yeni ve dinamik olan fikirleri daha uzun yaşasa bile asla yakalayamayacağı, anlaşılması zor bir paradigma altında birleşir. Bu konuda ele alınabilecek başka hiçbir arayışı, politik düşüncesinden daha açıklayıcı değildir. Elinden geldiğince revizyonizmden uzak durmasına rağmen her zaman eleştirel bir Marx okuyucusu olan Merleau-Ponty, her ne kadar komünizmin hümanist tarafını desteklese de Komünist devrime kuşkuyla yaklaşmıştı. En verimli döneminde öldüğü zaman, ifade ve tersine çevrilebilirliğin etiği olarak adlandırılacak bir eser üzerine çalışıyordu. Düşüncelerinin yönü de *Algının Fenomenolojisi*’ndeki “Özgürlük” bölümüne bakacak olursak kendini açığa vurur gibiydi.

Fransa’da (aslında Avrupa’nın büyük bir bölümü ve SSCB’de) sol politikaya hâkim olan mesele, bir yandan parti liderliği ve otorite arasındaki gerginlikler diğer yandansa tarihin dizginlerini eline almaya can atan, gittikçe bilinçlenen bir proletaryanın ortaya çıkışıydı. Merkezi Komite’nin rolü yönetimi ele geçirmek miydi? Ya da dünyadaki tüm işçilerden emir mi almak? Tarihin diyalektik hareketi maddesellik nesnel olarak mı belirlendi yoksa düşünsel düzlemde yürüyen tartışmalarda öznel olarak mı dillendirildi?

Taraf tutmayı reddeden ancak kutuplaşmanın altını oymanın ve spektrumun her iki tarafındaki gerçekleri kucaklamanın yollarını arayan Merleau-Ponty der ki: “Dünya zaten oluşmuştu ancak hiçbir zaman oluşumunu tamamlamadı: ilk durumda dünyadan

etkilenen biziz, ikincisindeyse sonsuz sayıda olasılığa açık hale geliriz. Fakat aynı anda her iki şekilde de var olduğumuz için bu analiz hâlâ soyut sayılır. Yani ne determinizm ne de mutlak seçim vardır; ben ne bir şeyim ne de çıplak bir bilinç... ‘Durumun sunduğu katkı’ ile ‘özgürlüğün sunduğu katkıyı’ kesin olarak belirlemek mümkün değildir.”(s. 453). Kısacası dayanışmanın biçim kazanması ve harekete geçiş, Merleau-Ponty’nin bireysel işçi ve benzeri durumdakilerin üzerlerindeki etkisinin ifadesinde anlam bulur. İşçi, yukarıdan gelen rehberlikten faydalana bilir ancak özgürlüğü kazanma ve bunun önündeki engelleri yıkmaya yükünü başkalarının omzuna yükleyemez; aksi takdirde, bu kez de kendisine rehber seçtiklerinin elinde köle olur.

Sınırlı özgürlük fikri, Merleau-Ponty’nin meslektaş ve *Modern Zamanlar (les temps modernes)* dergisinin kurucu ortağı Jean-Paul Sartre tarafından savunulan radikal özgürlük tezine doğrudan karşıydı. Fikir düzeyindeki bu çatışma, 1950’lerin başında Stalin tarafından Rusya’da işlenen vahşetin açığa çıkmasıyla ortaya çıktı. Nasıl karşılık verilmeliydi? Sartre Komünist Parti ile dayanışmayı sürdürdü; Merleau-Ponty ise her ikisinden de uzaklaştı ve 1953’te derginin editör kadrosundan istifa etti. *Anlam ve Anlamsızlık*’da yer alan politik metinler (1964 [1948]) bu moladan önce yazıldı ve *Diyalektik Maceralar* başlıklı Marksizm üzerine eleştirel düşünceler (“Sartre ve Ultrabölşevizm” başlıklı bir bölüm dahil) 1955’te yayınlandı. Merleau-Ponty, sonraki çalışması *Hümanizm ve Terör*’de (1969 [1947]), Hegel ve Marx’ın diyalektik düşüncesini tarihsel bir perspektife oturtmaya, aşmaya ve bu düşünceye yeni bir yön vermeye çalıştı. Merleau-Ponty’nin tüm bunlardan vardığı sonuç, yukarıda bahsi geçen ifade ve tersine çevrilebilirlik etiğine farklı bir açı kazandırdı. “Kendimizle ve başkalarıyla uyumu aradığımız, bir kelimeyle ifade edilirse, hakikat, ... yalnızca yalıtılmış düşüncelerimizde değil; somut durumların deneyiminde ve içsel kanıtlarının evrensel hakkını meşru kılamamasının dışında, diğer insanlarla kurduğumuz diyaloglarda da irrasyonelizmin tam karşısına konumlanır. Çünkü tutarsızlığımızı ve diğerleriyle çatışmalarımızı sabit kabul ederken, bir yandan da onları olabildiğince törpüleyebildiğimizi de varsayar. Bu, aklın ve en az akıl kadar kaosun da kaçınılmazlığını bertaraf eder.” (1969 [1947], p. 187).

Merleau-Ponty, yarım kalan son çalışması *Görünür ve Görünmez*’de (1968 [1964]), diyalektik düşünce konusuna geri dönerek, düşünsel olanın ve maddeselliğin, çatışmayı en aza indirgeme yönünde hareket eden bir tarih akımı içinde iç içe geçtiği düşüncesini

benimser. Ancak Hegel, Marx ve Sartre'in çalışmaları, çarpışan ve iç içe geçen insan özgürlüklerinin üzerine konumlanmış, kestirilemez ve dağınık tarihi süreç üzerine soyut bir yapıyı yanlış bir empoze etme girişimi yoluyla haber veren şekilciliği açıkça reddeder. Ayrıca bu çalışmasında Husserl'in kuruluş doktrinine (*Fundierung*) yanıt olarak kendi tersine çevrilebilirlik kavramından da bahsetmeye başlar.

Psikoloji

Erken dönem yazılarından sonuncusuna kadar Merleau-Ponty, Gestalt teorisi tarafından öne sürülen figür-zemin (*figure-ground*) ya da arka plan-ufuk (*theme-horizon*) yapısının indirgenemezliği tezini kendi çalışmalarına taşıdı. Bu tez, algı ve bilişsellikğin temelde ilişkili olduğunu savunur, dolayısıyla da algısal atomlar, temel basitlikler veya ayırık *qualia* [5] gibi kavramlara dayanan duyu veri kuramı gibi argümanlara karşıt olarak konumlanmıştır.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty, beyninin oksipital bölgesinden şarapnelle yaralanan I. Dünya Savaşı askeri Schneider'in detaylı bir vaka çalışmasını sunar. Bu çalışmanın amacı ne tamamen fizyolojik ne de tamamen bilinçli olan ancak cinsel tepkisellik, varoluşsal uzamsallık, motilite, ifade ve hafıza gibi alanlarda ikame davranışının anormal biçimlerine yol açan bir dejenerasyon sonucu Schneider'in bedeninin çektiği acılara doğru bir tanım arayan hem ampirizm ya da fizikalizm; hem de entelektüalizm ya da transandantalizm yaklaşımlarının yetersizliğini göstermektir.

Bilinçdışına dair Freudyen fikirleri olumlu bir açıyla yeniden yorumlayıp kendi teorisine entegre eden Merleau-Ponty, tüm fenomenologlar arasında eşsizdir. Ancak bu sahiplenme, elbette biraz değişiklik de içeriyordu; özellikle yansıma öncesi ufka aitlik düzeyindeki insani deneyimler açısından bilinç ve bilinçdışı arasındaki devamlılıktan bahsetmektedir. Merleau-Ponty, Freud'un sansür ve hoşnutsuzluğun özerk işlevine atfettiği bastırma gibi fenomenlerin nispeten mekanik açıklamasıyla; Jean-Paul Sartre'in kişinin kendi özgürlüğünün çıkarımlarından geri tepen bir bilincin kendini kandırma eylemine atfettiği görece gönüllülüğü öne çıkaran pozisyonu arasında orta yolu bulmaya çalışır. Kişilik öncesi veya düşünce ürünü olmayan dönemde bir tür başa çıkma tarzı olan bastırmayı, bedenin dünyevi olaylara tepkisiyle olumsuz bir şekilde nüfuz edilmiş varoluş alanı olarak geleneksel bir şekilde yorumlayan Merleau-Ponty'e göre, sevgilisini görmesi ailesi tarafından yasaklanmış olan bir kızın sesinin kısılması ve



anoreksiya olması durumu, ne Freud'un belirttiği gibi oral cinselliğin bebeklik (infantil) safhasına geri dönüş olarak ne de Sartre'in dediği gibi sihirli değişim durumunda sorunluluktan kaçmak olarak anlaşılmalıdır. Dünyaya yanıt vermede sözlü yolları tercih eden eski alışkanlıkların canlandığı bir alışkanlığın özerkliğini kazandıran yeme ve konuşmanın ortak dünyasından bir çeşit çekilme veya bir tür bir arada varoluşu reddetme olarak anlaşılabilir.

Gestalt Psikolojisi ve Freudyen psikanalize olan ilgisine ek olarak Merleau-Ponty, bir zamanlar meslektaşları olan Jean Piaget'nin gelişim psikolojisine dair çalışmaları ve göstergebilimsel çizgiler doğrultusunda Freudyen temaları yeniden yorumlayan çağdaşı Lacan ile yakından ilgilendi. *Davranışın Yapısı* (1963 [1942]) ve *Algının Fenomenolojisi*'nde sıklıkla Piaget'e atıflar bulunurken, Lacan'ın Çocuğun Başkalarıyla İlişkisi adlı geç dönem makalesindeki özgün düşüncelerineyse detaylı bir yanıt yer alır. Çeşitli okulların kutuplaşmış muhalifler yoluyla izole edilmesine sebep olan *a priori* ve *a posteriori*, aşkın ve ampirik gibi radikal ayrımları onaylamayı sürekli olarak reddeden Merleau-Ponty'nin belki de psikolojik teoriye en büyük katkısının temelinde, fotografik analizden, deneysel ve davranışsal araştırmaya kadar tüm ideolojilerin spektrumunda, düşünürlerin bulgularını sentezleyen ontolojik bir çerçeveden bahsetmesi yatmaktadır.



Estetik

Merleau-Ponty, kendisini sanatın tadıyla ilişkilendirmektense, onun algısal temellerine odaklanarak estetik kavramına Antik Yunan'ın estetik anlayışıyla can suyu verir. Algı önceliği tezine uygun olarak, sanatçıyı, dünya üzerinde önceden düşünülmüş kavramsal yapıları üst üste koymak yerine algısal olarak kendini ortaya koyan ve bu yolla dünyaya vereceği cevapları arayan biri olarak görür. Örneğin, klasik Rönesans resmi, perspektif yasalarını uygulayarak iki boyutlu bir yüzey üzerinde derinlik yaratmaya çalışır. Derinliği, mesafenin dönüşüne indirgeyen, tuvalin yan tarafından bakan bu tür yasalar, keşfetmenin ve gizemin bir boyutu olarak derinliğin varoluşsal ya da yaşanmış yönünü gözden geçirir. Klasik resim sanatçısının

gözü sabit ve durağanken, algıda, sanatçının vücudu uzamsal yönde hareketlidir ve zamanın herhangi bir parçasıyla sınırlandırılmış değildir.

Merleau-Ponty'nin en sevdiği örnek Cézanne, St.Victoire Dağı resimlerinde ön planda geniş, bulanık darbeler, ortada daha net darbeler ve uzakta uhrevi bir pusluluk kullanarak resmine derinlik kazandırır. Natürmort resimlerinde, masaların üstü, vazolar, şarap karafaları ve benzerleri, fotoğrafta olduğu gibi tek bir noktadan sıralayarak değil de hareket eden bir gözün göreceği şekilde tasvir edilir. Theodore Géricault'nun *Epsom'da Derby* eserinde dörtatla koşan atların bacakları ileri ve geri uzatılmış olarak gösteriliyor. Ressam, bacakların gerçek pozisyonlarını, sabit bir çerçevede

havada garip bir şekilde asılı kalmalarından ziyade hayvanlara anlık bir hareket vererek sunmayı başarır. Bu türden bir çarpıklık, insanların, yaşanan anın genişletilmiş süresi içerisinde algıladıkları şeylere daha sadıktır.

Sanatçılar; teorik varsayımlar dolayısıyla insanların gözünden kaçan şeyleri görme yeteneğine sahiptir ve bu, görünmezliği görünür kılmalarını ve böylece tabloya yaşam katmalarını sağlar. Sanatçılar bir nesneyle ilgili bildiklerini değil, gördüklerini boyarlar. Renoir, ağaçlık alandaki havuzda *Yıkananlar*'ı resmedebilmek için Cassis'de gördüğü Akdeniz'in suyunu görsel olarak sorgular. Gözlemciler, orada, sadece gerçekten olduğunu düşündükleri şeyi görürlerken, Renoir, suyun akışkan yüzeyinin o dinamik ve görünmez ışık oyunlarını görür. Sanatçılar, yine kendilerini gördükleri, gözlerinin parıltıyan yüzeyindeki ışık parçacıklarını görmek için kendilerini eğitirler. Mesela Fra Lippo Lippi, gözü, ışığın anatomik olduğunu düşünerek boyamıştır ve ışık parçacıklarının görünmezliği, portrelerindeki kişilerin ölüm anlarındaymış gibi resmedilmelerine olanak sağlamıştır.

Gören ile görünenin tersine çevrilebilirliği, görünür ile görünmez tersine çevrilebilirliğiyle bir kesişim halindeymişçesine buluşur. Kendi görünürlüğüne uyum sağlayan sanatçılar, kendilerini gören öznelere boyayabilirler ve böylece, başkalarını algılayan insanların sadece maddesel bedenlerini gördüğünü düşünenlere görünmez kalan öznenin öznelliğini betimleyebilirler. Bununla birlikte, algı, yaşayan bedenlere, insan bedenini *res extensa*'ya indirgeyen ve *res cogitans*'ı görünmez olarak tasarlayan Kartezyen felsefeden daha sadıktır.

Dipnotlar:

[1] İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi'ler ve onlarla iş birliği yapan dönemin kukla Fransa Devleti'ne (Vichy Fransası) karşı oluşturulan hareket. (e.n.)

[2] Aslen Edmund Husserl'in kullandığı *Abschattung* terimi, kelime anlamıyla "gölgeleme, gölge verme" demektir. Husserl üç boyutlu bir nesneye yaklaştığımızda o nesneyi yalnızca bir açıdan (diğer açılarıyla beraber nesneyi tam haliyle görme olanağımız olmadan) belirli bir profil çıkarak görebileceğimizi söyler ve nesnenin özneye göre oluşan bu durumuna *Abschattung* adını verir. Merleau-Ponty ise öznenin nesneyle kurduğu bu ilişkinin, nesnenin ve öznenin bulundukları bağlam üzerinden de okunması gerektiğini söyler ve her defasında farklı bir perspektif ya da açıdan duyumsadığımız nesnenin açısı değişse de özdeşliğini bu yolla koruduğunu ekler. Örneğin bir sehpanın duvara bitişik yanını göremeyiz ancak duvarla ve ışıkla kurduğu ilişki üzerinden bu sehpanın üç boyutlu halini kendi algımıza getirebiliriz. Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* eserinin 2009 yılındaki Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen çevirisindeki öneriye uyularak, bu yazıda, Fransızcadan dilimize giren "profil" kelimesi tercih edilmiştir. (e.n.)

[3] "Felsefede ve psikolojide [...] zihnin kendi üzerine dönmesi, kendisinin hem öznesi ve hem de nesnesi olabilme kapasitesi, bilincin kendi özbilincine sahip olması durumu." Ahmet Cevizci'nin 1999 yılında basılan *Felsefe Sözlüğü*'ndeki "refleksivite" başlığından alınmıştır.

[4] İnsan tarafından yaratılmamış doğal varlıklar. Bazı durumlarda *tekhne* karşısı olarak da kullanılmıştır. (e.n.)

[5] Qualia bir deneyimin öznel yönünü nitelemek için kullanılan bir terimdir. (e.n.)

[6], [7] *Res extensa*, René Descartes tarafından kartezyen ontolojisinde, *res cogitans* ile birlikte tanımlanan iki maddeden biridir. Latince'den çevrilmiş olan *res extensa*, "uzamsal ve düşünülmeyen bir şey" anlamına gelirken, ikincisi "bir düşünce ve uzamsal olmayan şey" olarak tanımlanır. *Res extensa* ve *res cogitans* birbirini dışlar ve bu da bedenden tüm entelektüel bağımsızlığı kavramsallaştırmayı mümkün kılar. Bu iki kavramın kutupluluğundan dolayı doğa bilimi *res extensa*'ya odaklanmıştır. (ç.n.)

Kaynakça

Merleau-Ponty'nin Başlıca Eserleri

Humanisme et terreur, Essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard, 1947. Çev. John O'Neill *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem* (Boston: Beacon Press, 1969).

"La conscience et l'acquisition du langage." *Bulletin de psychologie* 236 (18) (1964): 3-6. Çev. Hugh J. Silverman *Consciousness and the Acquisition of Language* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).

"La Nature": *Notes, cours du collège de France*. Ed. Dominique Ségla. Paris: Editions du Seuil, 1995. Çev. Robert Vallier as "Nature": *Course Notes from the Collège de France* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2003).

La prose du monde. Paris: Gallimard, 1969. Çev. John O'Neill *The Prose of the World* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).

La structure du comportement. Paris: Presses universitaires de France, 1942. Çev. Alden L. Fisher *The Structure of Behavior* (Boston: Beacon Press, 1963).

Le visible et l'invisible. Edited by Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964. Çev. Alphonso Lingis *The Visible and the Invisible* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968).

Les aventures de la dialectique. Paris: Gallimard, 1955. Çev. Joseph Bien *Adventures of the Dialectic* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).

Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. Çev. Colin Smith *Phenomenology of Perception* (London; New York: Routledge, 1962).

Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968. Çev. John O'Neill *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

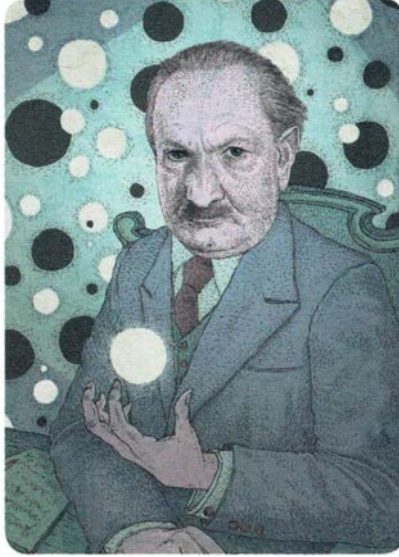
Sens et non-sens. Paris: Gallimard, 1948. Çev. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus *Sense and Non-Sense* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964).

Signes. Paris: Gallimard, 1960. Çev. Richard C. McCleary *Signs* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964).



RESİM-ONTOLOJİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ESTETİK: HEIDEGGER

Martin Heidegger (1889 - 1976)



Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler eserinde Hegel, Kant ve Baumgarten çizgisinden ayrılarak Tin'in hakikate ulaşması için önce resim sonra müzik ve en son şiirde "sanat içinde sanatın kendi kendini açması ile" dine ve son olarak da felsefeye aktarıldığını savunur (2012, ss. 80-81). Bu çerçevedeki çıkarımı ise sanatın sonu tartışmalarını doğuran şu sözü olmuştur: "Sanat, en yüksek işlevi içerisinde ele alındığında, bizim için geçmişteki bir şeydir ve öyle kalır" çünkü "artık idelerimize aktarılmıştır." (Hegel, 2012, s. 11). Tam da bu tartışmanın merkezinden konuya eklenen Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* kitabının sonsözünde Hegel'in sanatın geçmişe ait olduğu yargısına karşı çıkarak "köken" sorusunu sorar (2011, s. 77). Böylece Heidegger, sanat-felsefe ilişkisini ontoloji merkezinde ele alır ve karşımıza estetik-ontoloji veya sanat-ontoloji, imge-gerçeklik, sanat yapıtı-hakikat ilişkisi çıkar (Şan, 2020). Nitekim Heidegger çizgisinden ilerleyen Merleau Ponty de *Göz ve Tin*

eserinde Heidegger'in ontoloji merkezinde ele aldığı sanat yapıtının yerine dünyadaki hissettikleri ile (chair) insan veya sanatçı vücudunu merkeze alır ve fenomenolojik ontolojisini sanatçının "görüşü" bağlamında kurar.

Sanatın ontoloji merkezli bu dönüşümü ele alınmadan önce Heidegger'in tüm Batı Metafiziğine karşı kurduğu felsefesini biraz yakından incelemeliyiz. Modernite eleştirisinin gündemde olduğu dönemde çalışmalarını sürdüren Heidegger, en temel sorusu olan '**ontolojik fark**' soruşturması ile bizi varlık ve varolanlar arasındaki farka götürür. Leibniz'in "neden hiçbir şey yok da varlık var" sorusuna felsefe tarihi boyunca ontik cevap verilmiş ve felsefe bu soruyu '**Gizem**' haline getirerek çözmüştür. Tam bu bu gizem haline gelme üzerine "**sanat eserinin kökeni nedir**" sorusunu sorar Heidegger, onun farkı bizzat **köken** sorusunu sormasıdır. Böylece Heidegger, te-

FAZİLET FATİMA ALÇIK

Araştırma alanları bilim felsefesi, matematik felsefesi ve ontoloji üzerinedir. Estetik, epistemoloji gibi konular ilgisini çekmektedir. Felsefe alanında 2 hakemli dergide makaleleri yayınlanmış ve bildirilerini sempozyumda sunmuştur. Vaktinin çoğunu kitap okumak, film izlemek, tarihi yerleri gezmek ve yazı yazmakla geçirir. Özellikle de felsefe ve edebiyat kitapları okumaktan ve bilim kurgu filmleri izlemekten zevk alır. Zaman zaman kendini resim çizerek ifade eder ve bir ölmüş böcek ve kurumuş çiçek koleksiyonu vardır.

olojiden ve bilimden ayrılan bir felsefe ortaya koyar. Nitekim bu görüşünü iki 'unutuş' ile temellendirir: metafizik tarihinin varlığı unutuşu ve unutuşun unutuşu. İnsan ilk unutuşta düşüncenin teknikleşmesiyle kendini de unutmuştur ve ikincisinde modernite ile bu unuttuğu şeyin ne olduğunu da unutmuştur (Şan, 2020). Bu nedendir ki Heidegger, köken sorgulamasını sanat-teknik ilişkisi bağlamında çözümlemeye tutarak onu teknikleşmeden nasıl kurtarılacağını ortaya koyar. Kurtar'ın da üzerinde durduğu üzere, Heidegger Descartes'in 'cogito ergo sum' fikri ile insanın karşısında duran dünyayı kartezyan bir geometri üzerinden ele almasını eleştirir ve bunu yol açtığı özne beğenisine dayalı estetik fikrinden vazgeçilmesi gerektiğini savunur (2014, s. 143). Böylelikle "şimdiye kadar sanat güzel ve güzellikle uğraştı, hakikatle değil" sözü ile güzel kriterini sanat yapıtından kaldırır ve sanatın insanın varoluşunu düşünmeye götüren olduğu fikrini ortaya atar (Heidegger, 2011, s. 29). Bu nedenle Heidegger yaşam dünyasını ortadan kaldıran metafiziğin engellediği varlığın açılımının sanat eserinden olacağını savunur ve şu sözleriyle neden sanat eserinin kökeninin sorgulanması gerektiğini kanıtlar: "Var-olanın hakikati sanat eserinde kendini esere koyar. Var-olanın varlığı onun görünümünün sürekliliğine girer" (2011, s. 29).

Ontolojik fark soruşturmasını *Varlık ve Zaman* kitabında dile getiren Heidegger odağını Magrini'nin ifadesiyle; Dasein Varlığından, Dasein'in katıldığı bir olay olan Varlığının kendisine, Varlığının bağımlı olduğu bir olaya kaydırır (2010). Heidegger böylece köken sorusunda sanat ve özellikle de şiir üzerine çalışmalarıyla Dasein'in sanat eseri anında tarihselleşmesinin zamansal oluşumunu irdeler (Magrini, 2010). Heidegger'in esasen yapmaya çalıştığı Dasein'in ölümlüğüne karşı 'büyük sanat'ta ortaya çıkan tarihin önemine vurgu yapar. Heidegger için, "sanat doğası gereği 'gerçeğin var olduğu, yani tarihsel hale geldiği ayırt edici bir yoldur'" ve böylece sanat eseri-

nin tarihsel bir kökeni, yeni bir başlangıcı oluşturur (Magrini, 2010).

Heidegger için sanat eserinin ne denli önemli ve merkezde olduğu yeterince açıklandığına göre köken sorgulamasının nasıl bir yol izlenilerek yapıldığına geçebiliriz. Bahsettiğimiz üzere Heidegger, modern çağın insanın da unutulmasına sebep olan ve şeylerin belli tasarımlar olarak verildiği **Ge-stell** (çerçeveleme) olarak açılmanın dışına nasıl çıkabiliriz sorusu üzerine köken araştırmasına girer. Hegel'in sanatın ölümü veya sonu fikri aksine sanatın hiçbir çağda aşılamayacağını savunarak "sanatı sanat kılan kökenin, tüm metafizik söylemin bir kenara bırakılabilmesi için tek yol" olduğunu ifade eder (Kurtar, 2014, s. 133). Bu Ge-stell'de yitik olarak tek açığa çıkabilen sanat yapıtı kökensel olarak sorgulanmalıdır. Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni* eserinde bu sorgulamayı üç varsayım çerçevesinde gerçekleştirir: estetiğin aşılması, şeyler ve varlık arasındaki ilişkinin üzerinin örtülmesi ve sanat-hakikat ilişkisi (Şan, 2020). İlk varsayım öncesinde de belirttiğimiz üzere Heidegger'in, Hegel'in sanatın sonu fikrinin sanatın estetiğe indirgenmesinden kaynaklandığını düşünmesidir (Kurtar, 2014, s. 138). Esasen sanat, estetik fikri neticesinde sona gelmiş ve ölü haldedir. Dolayısıyla estetiği aşılması gerekir ve özne merkezli görüş terk edilmelidir. Bu noktada Heidegger, bir 'estetik beğeni' olarak sanat eserlerinin sanat galerilerinde 'sanat ticareti' adına sergilenmesini şu soruyla sert biçimde eleştirir: "Acaba bunlar kendisinde, kendisi oldukları eserler midir veya sanat ticaretinin malları mıdır?" (2011, s. 35). Hegel'e cevaben ancak bu şekli ile geçmişe ait ve geçmişte kaldıklarını söyler. Bu varsayıma göre estetik bir kenara bırakılmalı ve sanat yapıtı varlık açısından varlık ile ele alınmalıdır (Şan, 2020). İşte, sanatın ontolojik bir hal alması bu geçişte yaşanır.

Köken sorgulamasına geri dönecek olursak Heidegger'in eserinde sanat eserini sırasıyla; nesne-eser,





eser-hakikat ve sanat-hakikat bağlamında ele alır. Bu sıralanış tesadüfî değildir, nitekim Heidegger “sanat eseri, yapılmış bir nesnedir” varsayımıyla önce eserin nasıl bir nesne olduğunu inceler (2011). Bu noktada ikinci varsayımımız olan şeyler ve varlık arasındaki ilişkinin üzerinin örtülmesine geliyoruz. Bu örtülmenin ve unutuşun unutuluşuna karşılık bir köken olarak nesnenin nesneselliğine gitmemiz gerektiğini savunan Heidegger, Batı düşüncesindeki nesne tanımlarını eksik bulur ve hakim üç temel görüşe karşı çıkar. Onun için nesne; illetlerle anlaşılamaz, madde-form birlikteliğinin indirgemeci tavrına sıkıştırılamaz ve töz fikri ile temellendirilemez (Şan, 2020). Bu üç karşı çıkış neticesinde Heidegger ilk argümanını şu şekilde oluşturur:

O, kendi nesneselliğini dolaysızca göstereyin diye, nesneye serbest bir alan sunarak belki bunu sağlayabilir. Bizimle nesne arasında nesneye ilişkin düşünce ve bildirimler konusunda ortaya çıkacak olanlar yok edilmelidir. Ancak bu şekilde nesnelerle aracılar karşılaşıyoruz. Nesneler vücuda akın eder. (Heidegger, 2011, s. 19).

Nitekim Heidegger sınır koyan, keskin tanımlar yapan Batı düşüncesine, bırakın “nesne, nesneselliğini dolaysızca göstereyin” şeklinde seslenir. Argümanının sonucunda bu eksikliğin nedenini bütün metafizik gelenek bir şeyin nedir sorusunu hakkıyla sorgulayamamış olmasında görür (Şan, 2020). Bu nedenle bu soruyu hakkıyla sormaz ister, bu bağlamda da şu silsileyi takip eder. Heidegger için “eserdeki nesneselliği malzeme sağlar” ve estetiğin yapmış olduğu

malzeme-biçim ayrımını yapmaz (2011, s. 21). Bu şekildeki “biçim, malzeme parçalarının mekansal ve yersel dağılımı ve düzenlenmesidir” ve bu dağılım hizmette kurallandır (Heidegger, 2011, s. 21). Varolanın belirlenimi olarak araçta yurt tutan bu biçim ve malzeme yani “araç oluşun yardımıyla nesne ve eserleri, daha doğrusu bütün var-olanları kavramak mümkün olur” (Heidegger, 2011, s. 22). Eserin nesneselliğine oradan nesnenin nesneselliğine, biçim ve malzeme dokusu olarak araca ve oradan da aracın araçsallığına giden Heidegger, köken çözümlemesini sürdürür. Bu da bizi ikinci argümana götürür: sanat yapısındaki araçsal ilişki (Şan, 2020). Aracın araçsallığına geldiğinde Van Gogh’un *Ayakkabılar* resmini ele alır. Kullanım sırasında araçsallığını düşünmediğimiz bu araç (ayakkabılar), Van Gogh’un resminde kullanım dışı verilse de aracın araçsallığını göremeyiz. Fakat burada Heidegger için çok önemli bir kavrama geliriz, “Bu araç toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aittikten kendi içindeki dinginliğini yaratır” (2011, s. 27). Bu tabloya bakarak aracın araç varlığını bulabiliriz ve bu “eser ile ve sadece aracın araç varlığının eserdeki görünümüyle ortaya çıkar” (Heidegger, 2011, s. 29). Resimdeki aracın bu şekildeki açılımı ile “var-olan, onun varlığının mahremiyetine girer” ve bu hakikat-tir (Heidegger, 2011, s. 29).

İşte, böylece Heidegger’in köken sorgulamasındaki merkezde yer alan üçüncü varsayımına yani Sanat-Hakikat ilişkisine gelmiş olduk. Bu bağlamda Van Gogh’u yani sanatçıyı incelemektense sanat yapısına odaklanan Heidegger, merkeze sanat yapısını

olarak resmin bir mimesis, kopya veya ürün olmadığını açığa çıkarır (2011, s. 30). Bu fikirden yola çıkan Heidegger estetik fikrinin karşısına Yunan'daki tekhné kavramı koyar. Yunan'daki el sanatları anlamında hem sanat eseri hem de zanaat için kullanılan 'tekhné' kavramı bir şeyi elle açığa çıkarmak olarak modern Ge-stell'in karşısında yer almaktadır (Kurtar, 2014, s. 143). Böylece Heidegger, Yunan tekhné fikrine geri dönerek onun aletheia yani hakikati açması olarak yeniden yorumlar ve onu madde-form indirgemesinden kurtarır. Bu sayede öznellik fikrinden sıyrılıp hakikatin gerçekleşmesine yani varlık fikrine varırız (Şan, 2020).

Bir ikincisi olarak metafizik geleneğin ayırdığı doğruluk-güzel ilişkisini insan varoluşu ile açıklayan Heidegger, sanatı Kurtar'ın ifadesiyle "tekhné ile physis olarak varlıkta bir araya getiren ve bir arada tutan, açıklığın kendini olmakta olanda açması" olarak görür ve onun için "sanatın güzel olarak açıklığı, görünüşteki belirsizliktir. Güzel ise görünenlerde kendini gizleyen bir bütün olarak açığa çıktığı an'dır ve bu nedenle de tüm görünüşlerin gizidir" (2014, s. 155). Bu anlamda güzel ile doğruluğun kavuşumundaki gerilim ise insan varoluşudur. Heidegger için buradaki 'Giz' kavramı oldukça önemlidir. Heidegger eser-hakikat ilişkisine geldiğinde "sanat eserinin kökeni sanattır" ve sanat ise "gerçek sanat eserindedir" fikrini savunarak bu nedenle eserin gerçekliğini aramamız gerektiğini delillendirir (2011, s. 35). Peki, sanat kendini nerede açar ve nereye aittir? Heidegger bu soruya sanatçı cevabını vermez ve sanatın ontolojik doğruluğunu "Eser, eser olarak kendisi aracılığıyla açılan alana aittir" ifadesiyle belirler (2011, s. 36). Bu noktada Heidegger için tam açılımı gerçekleştiren eser Yunan tapınağıdır:

Bir mimari eser olarak Yunan tapınağı hiçbir şeyi kopyalamaz. Kayaların oluşturduğu vadide öylesine durur. Mimari eser Tanrı'nın bir görünümünü kapsar ve bunu, bu gizlilikte, açık sütunlarla kutsal alanlara götürür. Tanrı tapınak sayesinde tapınakta mevcut olur. (Heidegger, 2011, s. 37).

Bu açıdan Tapınağa bakıldığında dolaysız salınımda duran bir eser görürüz ve Tapınak bunu bir gizlilikte yapar, sonucunda ise bir dünya olması itibarıyla tarihseldir. Müze ve sergilerde yersiz yurtsuz kalan sanat burada bir yer açar kendine. Böylelikle üçüncü argüman olan yapıt ile dünya ilişkisine gelmiş oluyoruz (Şan, 2020). Orada durarak bir dünya açan Tapınak gizlenmişliğiyle de yeryüzünü yansıtır ve hakikat yeryüzü ile dünya arasındaki kavgasındadır (Heidegger, 2011, s. 44). Nitekim Heidegger'in

tanımıyla "Yeryüzü bütün doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak gizleyen şeydir" ve "orada durarak tapınak dünyayı açar ve bunu tekrardan yurt diye ortaya çıktığı yeryüzüne geri götürür" (Heidegger, 2011, s. 37). Bu noktada yukarıda bahsettiğimiz kültür kuran ve tarih başlatan büyük sanata işaret edilir. Peki, dünya ve yeryüzü nedir? Dünya, bizlerin oluşturduğu yerdir, cansız nesnelerin bir kurulu dünyası yoktur mesela. Bu dünyanın kurulumunda araç ve eser varlığı önemli bir konuma sahiptir; nitekim "araç bu dünyanın güvenilirliğinde kendi gerekliliğini ve yakınlığını verir" ve "bir dünyanın teşkili, eser varlığına aittir" (Heidegger, 2011, s. 40). Yeryüzü ise "eserin kendini koyduğu yer, bu kendini koyuşta ortaya çıkması"dır ve böylece "eser dünya teşkil ederek dünyayı üretir. Eser yeryüzünü yeryüzü kılar" (Heidegger, 2011, s. 41). Bir tarihsel halkın kaderinde kendisini açan açıklık olan dünya ile gizleyen kapalılık olan yeryüzünün kavgası tam da eserin bir dünya kurması ile başlar. Dolayısıyla hakikat bu kavganın ilanında gerçekleşir ancak kavga uzlaşım-sızdır ve artık hakikat bir bilgi nesne uyuşumu değildir. Heidegger'in tanımıyla Hakikat:

Eserde işbaşındadır, böyle olarak münferit var-olanları olduğunu bildirmez, **bütündeki** var-olan ilişkisi içerisinde **açıklığı** bildirir. Kendini gizleyen varlık böylelikle aydınlanır. Esere eklenmiş parıltı güzelliştir. Güzellik açıklık olarak hakikatin nasıl olacağının bir biçimidir. (Heidegger, 2011, s. 50).

Bu şekliyle hakikat, karşıtların eşzamanlı açılımında aletheia olarak doğruluğun yeridir ve Kurtar'ın da değindiği üzere; "Doğruluğun özü gerilim olarak belirlenir ve özündeki gerilim de sanat yapıtıdır" (2014, s. 178). Sonuç olarak sanat yapıtı doğruluğun izi olarak "dünya ve yeryüzünü birbirinden ayıran ve birbirine ait kılan aşılamaz, kapatılamaz bir gedik olarak temellendirilir" (Kurtar, 2014, s. 178). Heidegger bu yolla metafizik gelenekten bir sıyrılma, yeni bir düşünce sıçrayışı sağlayan tarihsel olarak kendini açan ve varlığın bütünsel olarak düşünülmesini sağlar (Kurtar, 2014, s. 180).

Buraya kadar anlattıklarımızı sanat-felsefe problematikleri açısından yorumlayacak olursak Heidegger'in tüm metafizik geleneğe karşı çıkmasıyla estetik fikrindeki doğrudan ayrı bir güzel kriterinin çürütüldüğünü görürüz. Artık bir tasarı ve özneye bağlı bir eserden ziyade bizzat gerçeklik, hakikat ve doğruluk ilişkisinde bir eserden bahsetmiş oluyoruz. Nitekim dördüncü argümanımız olan sanat-insan varoluşu ilişkisine geldiğimizde, sanatçının sana-



tı değil sanatın sanatçıyı hatta bir dünya itibarıyla toplumu doğurduğunu görürüz. Van Gogh'un tablosuna dönecek olursak bir şey olarak orada duran köylü ayakkabıları bir dünya açar ve böylece "şeyler, sanat yapıtı yoluyla, bize (insan varoluşuna) kendi öykümüzü anlatır" (Kurtar, 2014, s. 168). Fakat Heidegger'in eleştirdiği Modern Teknoloji Çağını bir Ge-stell olarak sadece varlığı değil insan varoluşunun da yitirilmesine neden olmuştur. Yitirilen insan varoluşunu sanatla ilişkisi içerisinde insana yeniden kazandırmak hedeflenir. Bu bağlamda Heidegger için insan varoluşu "sucher wahrer ve wachter yani 'izleyici', 'koruyucu' ve 'gözetici'dir" (Kurtar, 2014, s. 185). Böylece her şeyi sınırı ve kavramları altına almaya çalışan merkezdeki insan bir koruyucu bir gardiyan pozisyonuna getirilir. Sanat ile ilişkisinde bu nasıl gerçekleşir diye sorarsak, "sanat yapıtının açıklığında insan varoluşu, varlığın kendini açlığı yolu gözetendir" cevabını alırız (Kurtar, 2014, s. 188). Heidegger bu "varlığın doğruluğu için bir araya gelmeyi" bir 'tanıklık' olarak ifade eder ve bu anlamda bir 'poetik kahraman' olur insan (Kurtar, 2014, s. 190). Fakat sanatın açılımı bir bütün olarak ancak ve ancak 'şiiir'de gerçekleşir. Heidegger'in tabiriyle; "Var-olanın aydınlanması ve gizlenmesi olarak hakikat, şiiirleştirilerek gerçekleşir" (2011, s. 68). Özellikle Hölderlin'i sık sık örnekleyen Heidegger şiiirin "kökene en yakın açığa çıkma biçimi" olduğunu sa-

vunarak köken sorusunu dile getirir (Kurtar, 2014, s. 191). Metafizik anlamdaki dil anlayışına karşı çıkan Heidegger, dilin kesinlik ifadesinden çok 'anlatılabilirliğinde' açığa çıktığını savunur ve sanatın dil ile aynı kökenden geldiğini ifade eder (Kurtar, 2014, s. 193). En nihayetinde sanatın kökenini dilde buluruz.

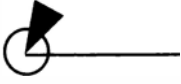
Son argümanımıza gelecek olursak başta da ifade ettiğimiz şekli ile Hegel'deki sanatın sonu fikri Heidegger'de modernitenin getirdiği bir ölümdür, yoksa sanat tüm zamanları aşar. Heidegger, *Nietzsche* eserinde –Kurtar'ın da yer verdiği üzere– bu sonu sanatın 6 aşamasında betimler: Klasik sanat, Klasik sanat sonrası, Modern çağ, Hegel, kolektif sanat ve Nietzsche'nin sanat anlayışı (2014, s. 139). Öncelikle sanatla ilgili Nietzsche'nin verdiği 5 yargının yanlışlığını ifade eden Heidegger, Klasik sanat döneminde kavramsallaştırma ve tasarımsal düşünce olmadığı için sanatın sınırlanmadığını ifade eder. Ancak Platon ve Aristoteles sonrası sanat madde-form ayırımına gidilmiş ve bu estetik tarihinin temelini oluşturmuştur. Modern çağın başlamasıyla "insan, kendi varoluşunu ve onun dışındaki tüm şeyleri karşısına koyan ve bu yolla, her şeyi koşulsuzca, kendi beğenisine göre, koşullandıran" haline gelir ve bu Descartes'in 'cogito ergo sum' ifadesiyle özne merkezli kartezyan dünya tasavvuruyla oluşur (Kurtar, 2014, s. 143). Heidegger için Hegel'in ise tam da bu dönemde sanatın sonundan bahsetmesi estetiğin kendisinden kaynaklanır ve "Klasik Sanat'ı, mutlak yoksunluk ile açıklayarak, sanatın geçmiş bir şey olamayacağını da tanıtlamış olur" (Kurtar, 2014, s. 144). Bunun ardından beşinci aşamada artık sanatlar birbirinden bağımsız olarak icra edilemez hale gelmiş ve "ulusal birliği kutsayan dinsel bir şey olma niteliğine büründürmüştür", Heidegger'in ifadesiyle bir 'yaşam deneyimine' dönmüştür (Kurtar, 2014, s. 145). Son olarak Nietzsche ile birlikte sanatın fizyolojik olana indirgenmesi metafizik sanatın sonunu getirmiştir.

Kaynaklar

- Hegel, F. (2012). *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*. (çev. T. Altuğ, H. Hünler). İstanbul: Payel Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi, 1970).
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. (çev. F. Tepebaşı). De Ki Basım. (Orijinal yayın tarihi, 1936).
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve Poetik Düşünme*. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Magrini, J. (2010). Work of Art And Truth of Being As "Historical". *Philosophy Today*, 346-363.
- Şan, E. (2020). *Aesthetic*. Emre Şan'a ait 2019-20 bahar yarıyılına ait ders notları. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, İstanbul.



Edmund Gustav Albrecht Husserl (8 Nisan 1859 – 27 Nisan 1938)



SANAT YAPITINDA YENİDEN ÜRETİM VE ESTETİK DENEYİM



Walter Benjamin, “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı” (1936) başlıklı yazısında, yeniden üretim tekniklerinin sanat eserlerindeki özgünlüğe zarar verdiğini iddia etmektedir. Benjamin sanat eserlerindeki bu özgünlüğü “aura” kavramıyla açıklamaktadır. Benjamin’in “aura” kavramı sanat yapıtının özgünlüğüne, biricikliğine işaret eder ve Benjamin’e göre bir yapıta biricikliğini veren şey o yapıtın “şimdiliği” ve “buradalığı”dır. “Özgün yapıtın şimdi ve burada’lığı, o yapıtın hakikiliği kavramını oluşturur.”¹ Yeniden üretimle birlikte sanat yapıtı şimdiliğini ve buradalığını kaybederek “şeyleştirilir”. Elbette ki yeniden üretim yeni bir olgu değildir; Benjamin’in kendi deyiimiyle, “Aslında sanat yapıtı, her zaman yeniden-üretilbilir olagelmıştır. İnsanların yapmış oldukları, her zaman yine insanlarca yeniden yapılabilmektedir.”² Ancak sanat

yapıtında aura kaybına sebep olan üretim biçimi “tekniğin olanaklarıyla” yeniden üretimdir. Bu üretim biçimi sanat yapıtını defalarca kez çoğaltılabilir hale getirir ve bunun sonucu olarak sanat yapıtı özgünlüğünü kaybeder. Bununla beraber Benjamin, sanattaki yeniden üretimi sanat yapıtlarının soyluların tekelinden çıkması ve özgürleşip halka ulaşması sebebiyle desteklemektedir. Tabii Benjamin’in sanatı estetiğin politika ile iç içe girdiği bir dönemde incelediğini ve bunun sonucu olarak Marksizm ile ilişkilendiğini de göz önünde bulunduracak olursak bu desteğini daha iyi anlayabiliriz.

Walter Benjamin’in aura kavramı John Berger’de resimde “sessizlik ve dinginlik” olarak karşımıza çıkar. Berger’e göre özgün resimlerde var olan sessizlik ve dinginlik esere biriciklik niteliği kazandıran ‘şimdiliğe’ ve ‘buradalığa’ işaret etmektedir. Yani bir eserin değeri yapıldığı yer ve zamanda yer almaktadır.

1. (Benjamin, 2001, s. 54)

2. (Benjamin, 2001, s. 52)

Felsefe bölümü mezunudur. Araştırma alanlarını Kıta Avrupa felsefesi oluşturmaktadır. Estetik ve epistemoloji ilgisini çekmektedir. Sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Sinema ilgi alanları arasındadır.

Gerek Benjamin'in "aura" kavramıyla gerekse Berger'in "sessizlik ve dinginlik" kavramlarıyla anlatmaya çalıştığı şey aynıdır. Bu kavramlar estetik deneyime işaret ediyordur ve bu kavramların yalnızca orijinal sanat yapıtlarında bulunması nedeniyle yeniden üretilen yapıtların insana estetik bir deneyim yaşatamayacağı aşıkardır. Peki nedir estetik deneyim? Herkesin orijinal bir eserle karşılaştığında yaşayacağı doğal bir şey mi? Eğer öyleyse, orijinal yapıtların taklitlerine yönelik beğenilerimizi ve bu yapıtların bizde bıraktığı etkileri hangi kavramlarla açıklayacağız?

Walter Benjamin, yeniden üretim tekniklerinin sanat alanına girişini ve bunun bir sonucu olarak sanat yapıtlarındaki kayıpları şöyle anlatıyor: "En etkin düzeydeki yeniden-üretimde bile eksik olan bir yan vardır: sanat yapıtının şimdi ve burada'lığı. Başka deyişle, bulunduğu yerde biriciklik niteliğini taşıyan varlığı. Sanat yapıtının yaratıldığı andan başlayarak egemenliği altına girdiği tarihi yönlendiren öge, biriciklik niteliğini taşıyan bu varlıktan başka bir şey değildir."³ Benjamin'in bu sözleri sanat yapıtının yeniden üretimle birlikte yaşadığı kaybı gözler önüne sermektedir. Benjamin'e göre sanat yapıtlarına biriciklik değerini veren "şimdilik" ve "buradalık" kavramları, sanat yapıtının "aura"sını oluşturmaktadır. Benjamin'in aura kavramı, sanat yapıtına orijinalliğini, kendinde güzelliğini, biricikliğini veren şey olması bakımından, bize estetik deneyimi anlatıyor gibidir. Estetik deneyim, bir sanat eserini gördüğümüzde birdenbire ruhumuzu saran ve taşıyamayacağımız, omuzlarımızı çökerten cinsten bir güzellikle bedenimize etki eden şeydir. Peki yeniden üretilmiş, auradan yoksun bir yapıt bize estetik deneyim yaşatabilir mi? Benjamin'in teorisine bakacak olursak bu mümkün değildir. Çünkü esere biriciklik değerini veren aura, yeniden üretimle birlikte sökülüp atılmıştır artık. Yapıldığı yer ve zamandan koparılan sanat yapıtı aurasını kaybederek, bir taklide dönüşüp herkes tarafından ulaşılabilir hale geliyor. Yani yeniden üretilen şey bir sanat yapıtı değil, auradan yoksun kötü

bir taklit olduğundan, yeniden üretilmiş yapıtlara baktığımız zaman gözlerimizin dolmasını, içimizin titremesini, tarifi imkansız duygularla dolup taşmamızı bekleyemeyiz.

Walter Benjamin'in aura kavramı John Berger'de resimde "sessizlik ve dinginlik" olarak karşımıza çıkar. Berger sessizlik ve dinginliği şöyle tanımlıyor: "Özgün resimler, bir bakıma bilginin hiçbir zaman olamayacağı ölçüde sessiz ve dingindirler. Bu bakımdan duvara asılan bir yeniden canlandırma, özgün resimle karşılaştırılmaz. Çünkü özgün resimde sessizlik ve dinginlik asıl malzemenin, boyanın içine sinmiştir; insan boyada ressamın o andaki (resmi yaparkenki) hareketlerinin izlerini görebilir. Bunun, resmin boyanmasıyla insanın ona bakması arasındaki zaman aralığını kapatmak gibi bir etkisi vardır."⁴ Bu bakımdan yeniden üretilip duvara asılan bir taklit sanat yapıtı değil, adeta bir bilgi nesnesidir. Örneğin Vincent van Gogh'un *Yıldızlı Gece* adlı eserinin bir kopyasını alıp evimizin duvarına asmamızın sebebi, o eserin bize yaşattığı estetik deneyim değildir. Biz *Yıldızlı Gece*'nin bir kopyasına baktığımızda bir sanat eseri değil, çıkarlarımızla örtüşen ve gündelik zevklerimize hitap eden bir kopya görürüz. Üstelik yeniden üretilmiş bir yapıt alıp evimizin duvarına asmamızın sebebi eserin kopyasına yönelik gündelik bir beğeni de değildir aslında. Bizim beğenimiz, farkında olmasak da, eserin karşısına geçerek fotoğrafını çekip eseri yeniden üreten kişinin o esere bakışına yöneliktir. Yani tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilen yapıt, bir başkasının bakış açısı ve beğenisiyle evlerimize konuk olur. Bu bakımdan sanat yapıtlarının taklitlerinin bizde uyandırdığı duygular gündelik bir hazdan veya bir bilginin bizde uyandırdığı heyecandan öteye gidemez. Ancak estetik deneyim İsmail Tunalı'nın deyimiyle 'duyusal haz'dan ibaret değildir. Bir sanat yapıtının yaşattığı estetik deneyim duyusallıkla başlar ancak onunla sınırlı kalmaz, bize tarifi imkansız bir duygu yoğunluğu yaşatır. "Estetik hazda kişiliğimizde bir değişme, bir sarsılma meydana gelir."⁵ Aristoteles bu deneyimi 'katharsis' (ruhun

3. (Benjamin, 2001, s. 53)

4. (Berger, 2018, s. 31)

5. (Tunalı, 1998, s. 45)

arınması) kavramıyla açıklamıştır. Buna göre bir sanat yapıtına onun kopyasına “baktığımız” gibi bakmayız; ona yakalanırız. Sanat yapıtı bizi ele geçirir, bütün varlığımızı kuşatır ve o sanat yapıtıyla birlikte adeta tüm dünyadan soyutlanırız. Sanat tarihi kitaplarından hakkında bilgi edindiğimiz yeniden üretilmiş yapıta ise yalnızca bakarız ve eser hakkında bilgi edinmişliğimizin verdiği mağrurlukla estetik bir deneyim yaşadığımızı zannederiz. Halbuki durum hiç de sandığımız gibi değildir. Yeniden üretilmiş yapıt bizim için üzerine bilgi edindiğimiz ve gündelik zevklerimize hitap eden bir taklittir yalnızca. O yapıta karşı beğenimiz ise ancak duysal haz ile açıklanabilir. Duysal haz ise Kant’ın deyimiyle ilgi ve çıkarlarımızdan bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla bizde duysal hazzı meydana getiren bir yapıt neden beğendiğimizi biliriz. Ancak estetik bir deneyimi neden yaşadığımız sorusuna verebileceğimiz bir cevap yoktur. Leibniz bunu destekleyecek bir biçimde, estetik yargılar hakkında şunları söylüyor: “Sanat üzerine ünlü bir ifadesinde Leibniz şöyle der: Biz bazen şüpheden uzak, açık bir şekilde, bir şiir veya resmin iyi veya kötü olup olmadığını, içinde I-don’tknow-what (ne olduğunu bilmiyorum) bizi tatmin eden ya da kendisinden uzaklaştıran bir şey var olduğu için kavrarız.”⁶ Burada bahsedilen “*i don’t know what*” bütün gündelik çıkarlardan ve duysal hazlardan bağımsız bir deneyime işaret ediyordu. Yeniden üretilmiş yapıtlarda ise “*i don’t know what*” yoktur, biz bu yapıtları neden beğendiğimizi adımız gibi biliriz. Belki yapıtın hikayesi bizi çok etkilediğinden ona yöneliriz; belki de yapıt bize bir şeyi hatırlattığından. Ancak auradan yoksun yeniden üretilmiş bu yapıtlara karşı olan beğenimizin her zaman bir sebebi vardır.

Gerek Walter Benjamin’in *aura* kavramıyla, gerek John Berger’in *sessizlik ve dinginlik* kavramlarıyla gerekse Leibniz’in *i don’t know what* ile anlatmaya çalıştığı şey aynıdır: Estetik deneyim. Kitlel üretimle birlikte sanat yapıtlarının kaybettiği şey de budur. Bütün bu teorilerden hareketle, bu kavramlar olmaksızın estetik bir deneyimden söz edilemez. Peki bize “tam anlamıyla” bir estetik deneyim yaşatacak şey orijinal yapıtların içerisinde yer alan o hakikilik midir? Başka bir ifadeyle, örneğin bir sanat tarihi kitabında yer alan bazı eserlerin fotoğraflarını gördüğümüzde sarsılmamız imkansız mıdır? Gündelik yaşantımızdaki bazı deneyimlerimiz gösteriyor ki, bütün bu teorilerde bahsedilen estetik deneyimin insanda yarattığı bazı etkileri bir fotoğraf karesi de yaratabilmektedir. Örneğin İsviçre’li ressam Johann

Heinrich Füssli’nin *The Nightmare* adlı tablosuna bakan birinin içini bir sıkıntının kaplaması ve dehşetle sarsılması işten bile değildir. Bu eser yeniden üretilmiş olsa bile. Peki bu deneyimlerimizin estetik deneyimden farkı nedir? Bu sorunun cevabı gündelik çıkarlarımız, eğilimlerimiz veya duygu durumumuz olabilir. Örneğin Füssli’nin *The Nightmare* adlı tablosunun bir kopyasına baktığımızda yaşadığımız sarsıntının nedeni bir saat önce aldığımız kötü bir haber olabilir. Ancak estetik deneyimi bize yaşatan şey eserin kendisindedir. Estetik deneyimin tek sebebi eserin kendisidir. Belki de estetik deneyimi en iyi anlatan şey Stendhal Sendromu’dur. Fransız yazar Stendhal, Floransa’daki Santa Croce Bazilikası’nı ziyaret ettiğinde ve Giotto’nun tavan fresklerine baktığında yaşadığı estetik deneyimi şöyle anlatmıştır: “Floransa’da bulunma ve anıt mezarlarını gördüğüm o büyük insanlarla yakın olma fikri beni kendimden geçercesine heyecanlandırıyor. Bu görkemli güzelliğin içine çekiliyordum... Her şey ruhuma capcanlı konuşuyordu. Unutmam mümkün değil, hayatım bedenimden çekiliyordu. Düşme korkusuyla yürüyordum.” Estetik deneyimi bir çeşit hastalıkmiş gibi gösteren psikolojik tanımları bir kenara bırakacak olursak, Stendhal Sendromu, bir çeşit eksiklikler varlığının sanatın tanrısallığını kaldırmayacağını kanıtı niteliğindedir.

Peki estetik deneyim herkesin içinde bulunan ve orijinal bir sanat yapıtıyla karşılaşana dek sabırla bekleyen bir şey midir? Bir canlının dünyaya gelmek için sabırla rahimde büyümesi gibi estetik deneyim de ortaya çıkmak için biz bir sanat eseriyle karşılaşana dek içimizde mi büyümektedir? Örneğin bir kişi Botticelli’nin *Venüs’ün Doğuşu* adlı eserinin karşısına geçtiğinde içi tarifi imkansız duygularla dolup başı dönmüyorsa, bu çok mu gariptir? Bu sorulara verilecek kesin ve kestirme cevaplarımız olmamakla birlikte, bir kişinin bir sanat eseri karşısında beklenen bir şekilde estetik deneyim yaşamaması olağan bir durumdur diyebiliriz. Ancak sanıyorum ki, bu durum bizi orijinal bir sanat yapıtını taklitleri ile bir tutma gafletine düşürmemelidir. Aksine, bu durum sanat eserinin sıradanlığını değil, insan zihninin kirlenmişliğini gösteriyor gibidir. Dünyanın gidişatına göre şekillenerek bir çeşit bilgi ajanı haline gelişimiz sanatı anlamamıza engel oluyor adeta. Tüm bunlardan hareketle, sanatçının zihninin ve estetik yargının illellik ile olan bağlantısı yadsınamaz hale geliyor. Belki de estetik deneyim zihnini kirletmemeyi, biraz bile olsa ilkel kalabilmeyi başarmış insanların yaşayabileceği türden bir şeydir.

Sanat eserlerinin bir yücelik barındırdığını ve o

6. (Ertürk, 2007)

eserlerin yeniden üretimlerinin bu yüceliği söküp attığını iddia eden teorilere bakacak olursak estetik deneyim denilen şey, ancak orijinal sanat eserleriyle mümkün olabilmektedir. Bu teorilere göre sanat eserlerine yüceliğini veren şey eserin yapıldığı yer ve zamandır. Sanat eserleri yapıldığı yer ve zamandan kopararak yeniden üretilmektedir. Bu sebeple yeniden üretimle birlikte çoğaltılan yapıtlar özgünlükten, yücelikten yoksundur. Yeniden üretimle birlikte herkesin ulaşabildiği bu yapıtlar sanat eseri değil, eserlerin kopyalarıdır yalnızca. Dolayısıyla sanat yapıtlarının kopyaları sandığımız gibi bize estetik bir deneyim yaşatmaz. Çünkü estetik deneyim tanımı gereği, neden ve nasıl olduğunu anlayamadığımız bir şekilde bizi ele geçirir ve tabiri caizse bize bir çeşit *katharsis* yaşatır. Sanat eserlerinin kopyalarının bize neden estetik bir deneyim yaşatamayacağının cevabı o yapıtların birer sanat eseri olmadığıdır. Gündelik yaşantımızda bazı kopya eserlerin bizde bir çeşit sarsılma yaşattığını ve bunun estetik deneyimin tanımına uygun olduğunu da inkar edemeyiz. Ancak bu deneyimler eğilimlerimiz, yaşantımız, duygu durumumuz, çıkarlarımız veya zihinsel durumumuz ile açıklanabilir deneyimlerdir. Burada bahsedilen estetik deneyim, bütün dünyevi şeylerden bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedir.

Bununla birlikte, tüm bu yazılanlar her insanın içinde orijinal bir sanat eseriyle karşılaşmayı bekleyen bir estetik deneyimin yer aldığını iddia ediyor gibidir. Öyle ki bu estetik deneyim, bir sanat eseriyle beslenip ortaya çıkma isteğiyle yanıp tutuşuyor ve bazı kopya eserlere baktığımızda bir anlık bir hey-

canla dışarı çıkıyor; ancak onun bir kopya olduğunu anlayınca da geri çekiliyor gibidir. Biz de bu yaşadığımız şeyi estetik deneyim zannedip sanatla sanat olmayı birbirine karıştırıyoruz adeta.

Herkesin içinde gerçekleşmeyi bekleyen bir estetik deneyim varsa ve estetik deneyim ancak orijinal sanat yapıtlarıyla yaşanabiliyorsa, orijinal sanat eserlerini görüp de böyle tarifi imkansız duygular yaşamayan insanlarda bir problem varmış gibi görünüyor. Aslında evet, bu insan zihninin bir problemidir. Modern insanın bilgiye olan açlığı ve teknolojiyle olan ayrılmaz birlikteliği onun zihnini kirletmiştir. Sanatçının eserini yaratırkenki zihin durumunun ilkeliliği modern insanda bulunamayacağından onun estetik deneyimi yaşayamaması gayet normaldir. Bu açıdan bakacak olursak başka bir gerçekle karşı karşıya kalıyoruz: Biz modern insanların belki de hiç estetik deneyim yaşamayacağı gerçeği.

Kaynakça

- Benjamin, W. (2001). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilmediği Çağda Sanat Yapıtı. W. Benjamin içinde, *Pasajlar* (A. Cemal, Çev., s. 50-86). İstanbul: YKY Yayınları.
- Berger, J. (2018). *Görme Biçimleri*. (Y. Salman, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Ertürk, N. (2007). Baumgarten'da Duyusal Bilginin Bilimi Olarak Estetik. *Ulakbilge*, 122.
- Fischer, E. (2017). *Sanatın Gerekliği*. (C. Çapan, Çev.) İstanbul: Sözcükler Yayınları.
- Gombrich, E. (2017). *Sanatın Öyküsü*. (E. E.-Ö. Erduran, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tunalı, İ. (1998). *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Friends & scholars, farewell.

Lowell June 15th 1963

You have doubtless anticipated hearing from me on this

as so often I have been at the point of writing but have been too busy to do so.

is this only because I have been too busy to do so.

I'll be back to the office in a few days. I'll be back to the office in a few days.

kindly believe me to be your sincere friend.

Yours sincerely,

A. J. Ayer

to write to you.

off. last 8.

help of my

about such

gentleman

two young

character

of balance

chance, the

of Harvard

quite a

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

of the

MAUNICE
MERLEAU
PONTY