

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>

AKLA ZARAR SERİSİ



fenomenoloji

MICHAEL LEWIS-TANJA STAEHLER

FOL

FENOMENOLOJİ

FOL 28

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 13858

FELSEFE 28
AKLA ZARAR SERİSİ 02

FENOMENOLOJİ
MICHAEL LEWIS - TANJA STAEBLER

ÇEVİRENLER:
OSMAN BARAN KAPLAN
MEHMET DEMİRHAN
MEHMET TÜRKAN
NUR ŞAHANKAYA
MUSTAFA BOZKURT GÜRSOY

ÖZGÜN ADI: *PHENOMENOLOGY/AN INTRODUCTION*
EDİSYON: BLOOMSBURY, LONDON 2014

YAYINA HAZIRLAYAN: OSMAN BARAN KAPLAN
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
SON OKUMA: EBUBEKİR DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-80688-4-1

BASKI: AYRINTI BASIMEVİ ANKARA - SERTİFİKA NO: 13987

I. BASKI: MAYIS 2019

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

FENOMENOLOJİ

MICHAEL LEWIS - TANJA STAEHLER

ÇEVİRENLER

OSMAN BARAN KAPLAN - MEHMET DEMİRHAN

MEHMET TÜRKAN - NUR ŞAHANKAYA

MUSTAFA BOZKURT GÜRSOY

MICHAEL LEWIS VE TANJA STAEHLER'İN
TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ'Ü İLE



MICHAEL LEWIS

1977 doğumlu İngiliz filozof. Sussex (2007-9, 2011), Warwick (2010) ve Batı İngiltere üniversitelerinde (2011-2015) öğretim görevliliği yapmıştır. Fenomenoloji, psikoanalitik ve felsefi antropoloji başlıca ilgi alanlarıdır. 2016 yılından beri Newcastle Üniversitesi'nde akademisyenlik yapmaktadır. Lewis aynı zamanda *Journal of Italian Philosophy* dergisi editörlerindendir. Başlıca eserleri: *Heidegger and the Place of Ethics* (2005), *Derrida and Lacan: Another Writing* (2008), *Heidegger Beyond Deconstruction: On Nature* (2008).

TANJA STAEHLER

Sussex Üniversitesi profesörlerindendir. Fenomenoloji, çağdaş Avrupa felsefesi, Alman idealizmi ve Antik felsefe (özellikle Platon) ilgi alanları arasındadır. Başlıca eserleri: *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics* (2009), *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts* (Bernhard Waldenfels ile, 2011), *Existentialism* (2012), *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds* (2016).

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ	15

GİRİŞ	16
1. Nietzsche	17
2. Kant	18
3. Husserl	21
4. Lügat	24
5. Kitap Hakkında	24

BİRİNCİ KISIM	
EDMUND HUSSERL	25

I	
FENOMENOLOJİK EPOKHE	27
1.1. Doğal Tavır	28
1.2. Fenomenolojik Epokhe	30
1.3. Kartezyen yol	34
1.4. Epokhenin Sorunları	35
İleri Okumalar	39

2	
YÖNELİMSELLİK VE ALGI	40
2.1. Yönelimsellik	41
2.2. Ufuklar ve Edilgenlik	44
2.3. Zaman Bilinci	47
2.4. Nesnenin Birliği	49
2.5. Genetik Fenomenoloji	52
İleri Okumalar	56

3	
YAŞAM-DÜNYASI	57
3.1. Yaşam-Dünyası'nın Takdimi	58
3.2. Doğa'nın Matematikleştirilmesi	59

3.3. Duyu Niteliklerinin Matematikleştirilmesi	62
3.4. Hakiki Anlamda Yaşam-Dünyası	65
3.5. Kriz	69
3.6. Yaşam-Dünyası'ndan Fenomenolojiye Giden Yol	71
İleri Okumalar	74
4	
ÖZNELER-ARASILIK	75
4.1. Beşinci Kartezyen Meditasyon'un Sorusu	76
4.2. Solipsist İndirgeme	78
4.3. Kendi'ye-Aitlik Problemi	80
4.4. Transandantal Öznel-Arasılık	85
4.5. Ev-Dünya ve Yabancı-Dünya	89
4.6. Kültür Fenomenolojisi	93
İleri Okumalar	97
BİRİNCİ KISIM ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI	99
İKİNCİ KISIM	
MARTIN HEIDEGGER	100
5	
HUSSERL SONRASI HEIDEGGER	100
5.1. Varoluş ve Dünya-İçre-Var-Oлма	100
5.2. İlgi ve Bilme	116
5.3. Dört Tür Dünya-İlişkisi, Dört Tür Neden	117
5.4. Dünya'ya İlişkin Problemler	120
İleri Okumalar	122
6	
BENİMKİLİK'TEN SAHİHLİK'E	123
6.1. Varlık (Olma)	124
6.2. Tasarlama ve Fırlatılmışlık – Anlama ve Hâller	127
6.3. Zaman	129
6.4. Doğum ve Ölüm – Sahihlik	131
6.5. Dünyaya Gayr-i Sahih Dalma	132
6.6. Bozulma (Arıza): El'e-Amade ve El'de-Mevcut Arasındaki	134
Geçiş	
6.7. Yurtsuzluk	135
6.8. Kaygı	136
İleri Okumalar	141

	7	
DOĞA VE SANAT	142	
7.1. Küreselleşme	142	
7.2. Doğanın Bir Başka Anlamı, Sanatın Bir Başka Anlamı	145	
7.3. Tecrübenin Olanaklılığının Şartı Olarak Tarih	150	
İleri Okumalar	153	
	8	
TEKNOLOJİ	154	
8.1. Vücut Bulmuş Metafizik Olarak Teknoloji	154	
8.2. Nedensellik Üzerine	158	
8.3. Modern Dünya ve Köylü Dünyası: İcbar Edilmiş Süreklilik	160	
8.4. Açığa Çıkarmaya Çağrılan İnsan	163	
8.5. Hakikat	164	
8.6. Şey	167	
8.7. Etik Bir Ödev Olarak Fenomenoloji	170	
İleri Okumalar	171	
İKİNCİ KISIM ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI	172	
ÜÇÜNCÜ KISIM		
JEAN-PAUL SARTRE	174	
	9	
FENOMENOLOJİ VE EMİRİK BİLİMLER: SARTRE'İN ERKEN DÖNEM ESERİ	177	
9.1. Fenomenoloji ve Empirik Bilimler: Bilincin Gerçekliği	177	
9.2. Bir Fenomenolojik Psikoloji Projesi	181	
9.3. Fenomenoloji: Yönelimsellik ve Anlam	183	
9.4. Görünüşün Özü İfşa Etmesi	186	
İleri Okumalar	188	
	10	
ÖZ-BİLİNÇ VE YÖNELİMSELLİK	189	
10.1. Yönelimsel Bilinç ve Dolaysız Öz İlişkisi	189	
10.2. Kişisel Olmayan Bilinç Alanı	191	
10.3. Dogmatik-Olmayan Öz-Bilinç Olarak Bilinç	193	
10.4. Bilincin Bilinci	195	
İleri Okumalar	197	

	11
VAROLUŞÇULUK	198
11.1. <i>Öz ve Varoluş: Teknik Nesneler ve İnsan</i>	198
<i>İleri Okumalar</i>	204
	12
VAROLUŞÇULUĞUN ONTOLOJİSİ	205
12.1. <i>Kendinde-Varlık ve Kendi-İçin-Varlık</i>	205
12.2. <i>Kendinde-Varlık Olduğu, Kendi-İçin-Varlık Olmadığı</i>	209
<i>Şeydir</i>	
12.3. <i>Kendi-İçin-Varlık ve Öz-İlişki: Mümkünün Lehine</i>	211
<i>Aktüelin Hiçlenmesi</i>	
12.4. <i>Hiçlik, Hiçleme</i>	212
12.5. <i>İmgelem, Kurgu ve Hiçleme</i>	213
12.6. <i>'Dünya'dan 'Durum'a</i>	217
12.7. <i>Varlık ve Hiçliğin Ötesi?</i>	219
<i>İleri Okumalar</i>	220
ÜÇÜNCÜ KISIM ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI	221
	DÖRDÜNCÜ KISIM
MAURICE MERLEAU-PONTY	223
	13
YAŞAYAN BEDEN	224
<i>Başlıca Kaynaklar</i>	224
1.1. <i>Fenomenoloji</i>	225
1.2. <i>Üçüncü Yöntem</i>	228
1.3. <i>Yaşayan Bedenin Özellikleri</i>	231
1.4. <i>Cinsiyetli Varlık Olarak Beden</i>	236
<i>İleri Okumalar</i>	239
	14
DİL VE RESİM	240
14.1. <i>İfadenin Paradoksu</i>	241
14.2. <i>Beden ve Konuşma</i>	245
14.3. <i>Ressam ve Fenomenolog</i>	248
14.4. <i>Lengüistik Sanat Eseri ve Resim</i>	252
14.5. <i>Sanat ve Bilim</i>	255
<i>İleri Okumalar</i>	257

	15	
BİR MUĞLAKLIK FELSEFESİ	258	
15.1. <i>Algının Fenomenolojisi'nde Muğlaklık</i>	259	
15.2. <i>İyi ve Kötü Muğlaklık</i>	263	
15.3. <i>Kültürel Muğlaklık</i>	266	
<i>İleri Okumalar</i>	272	
	16	
TEN, TERSİNE-ÇEVİRİLEBİLİRLİK, KESİŞME	273	
16.1. <i>Öz-eleştiri ve Son Çalışması</i>	273	
16.2. <i>Ten – Giriş</i>	276	
16.3. <i>Ten – Bazı Özellikleri</i>	278	
16.4. <i>Görünmez, Bir Ontoloji midir?</i>	282	
<i>İleri Okumalar</i>	286	
DÖRDÜNCÜ KISIM ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI	287	
BEŞİNCİ KISIM		
POST-FENOMENOLOJİ VE FENOMENOLOJİNİN GELECEĞİ	288	
	17	
JACQUES DERRIDA	288	
17.1. <i>İlk eleştiri: Öz-mevcudiyet [Self-presence]</i>	290	
17.2. <i>İkinci Eleştiri: Tarih ve Doğuş</i>	297	
	18	
EMMANUEL LEVINAS	303	
	19	
MICHEL HENRY	308	
	20	
JEAN-LUC MARION	316	
BİBLİYOGRAFYA	322	
DİZİN	350	

TEŞEKKÜR

Sussex Üniversitesi'ndeki öğrencilerime ve meslektaşlarıma yararlı tartışmaları ve soruları için teşekkür ediyorum. Her bir bölüm için bana faydalı geri bildirimlerde bulunan Charlotte Fawcett, Alexander Kozin, David Lauer, Timothy Mooney ve Céline Surprenant'a özellikle teşekkür ederim.

TANJA STAEHLER

Bu çalışmamı Sussex öğrencilerime, arkadaşlarıma (2007-2009) ve özellikle de 2008 ilkbahar ve yaz aylarında fenomenoloji dersini takip edenlere adanmak istiyorum.

MICHAEL LEWIS

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Zamanlarını ve dikkatlerini harcayarak bu kitaba başka kıyılarda yeni bir hayat veren çevirmenlere yürekten teşekkür ederiz.

Türkiye'nin, Doğu ile Batı arasında bir köprü görevi gören konumu göz önüne alındığında, özellikle bu ikisi arasındaki ilişki hakkında keskin bir farkındalık veren bir durumda olduğu ortadadır. Böyle bir farkındalığın çiçeklenmesi, özellikle bunlar arasındaki ilişkiye dikkat çekildiği takdirde herkes için faydalı olabilir. Ancak her iki tarafı birbirlerinden ayrı ayrı ele almak yeterli değildir; Doğu ile Batı'nın buluşarak felsefeyi içeren düşüncüyü doğuran bu ara bölgeyi göz önünde bulundurmak gerekir.

Husserl'e göre, yabancı dünyalarla olan karşılaşma, felsefeyi doğuran merakın ilham kaynağı olabilir. Husserl, Batı felsefesinin Eski Yunan'da ortaya çıkışının, (aslında birçoğu günümüzde Türkiye sınırlarında yer alan) yarımada ve kolonilerinin yabancılarla olan yoğun ve kısmen ticari ilişkileri vasıtasıyla hızlandırıldığına inanıyordu.

Günümüzde, bu tür ilişkilerin daha verimli olacağı söylenebilir, çünkü Doğu ve Batı felsefelerinin birbirinden ne kadar faydalanabileceğini bugün daha iyi anlamaya başladık. Türkiye bu tür karşılaşmalar için ayrıcalıklı bir konumda olabilir. Bu nedenle bu giriş mahiyetindeki kitabımızın bu türden karşılaşmaların ve diyalogların hızına katkıda bulunup bulunmaması bizim için çok şey ifade ediyor.

MICHAEL LEWIS VE TANJA STAEHLER
Northumberland ve Sussex, Mayıs 2019

GİRİŞ

ÇEVİREN: OSMAN BARAN KAPLAN

Bölüm Planı

1. Nietzsche
2. Kant
3. Husserl
4. Lügat
5. Kitap Hakkında

Fenomenoloji nedir? Fenomenoloji, kelimenin tam anlamıyla bir ‘fenomen bilimi’dir; ancak olağan, kısa, göz kamaştırıcı bir yanıltma anlamında ‘fenomen’ olarak değil. Asıl itibarıyla fenomen, *görünen* şeydir; daha doğrusu *görünü*şün kendisidir. Fenomenoloji, şeyler hakkında konuşmaya çalışmaz; yalnızca şeylerin kendilerini gösterme biçimleri hakkında konuşmaya çalışır ve dolayısıyla *bu türden bir görünüşün* doğasını betimlemeye çalışır. Fenomenoloji, genellikle görünüşün doğası hakkında *mutlak* kesinlikte bir şey söylemenin mümkün olup olmadığı sorusunu sorar. Bir şey görüldüğünde, bu görünenin tespit edebileceğimiz genel özellikleri var mıdır? Tezahürün/görünüşe çıkmanın (*manifestation*) bir özü var mı? Bu yüzden fenomenoloji *neyin* görüldüğüne değil, onun *nasıl* görüldüğüne odaklanır.

Fenomenoloji için görünüş, görkemli bir izolasyonda görünemez; bir şeye görünmelidir ve bu şey, genellikle ‘bilinç’ olarak kabul edilir. Böylece görünüş, bir *verme biçimi* olarak karşımıza çıkar. Görünüşler, bilince *verilidirler*. Bu

durumda fenomenoloji, böylesi bir hediyenin (bilince) *alınabilmesi* için bilincin nasıl yapılandırıldığını sorar. Ne tür bir varlık, alıcılık yeteneğine sahiptir? Aynı zamanda fenomenoloji, genel olarak *tüm* fenomenler hakkında daha fazla bir şey söyleyemediğini tespit etse bile yine de fenomenlerin bize *verildiği* farklı şekillerle ilgili ayrıntılı bir çalışma yapmaya çalışabilir; ‘verililiğin’ çok yönlü çeşitliliği hakkında ayrıntılı bir açıklama sağlayabilir.

‘Verililik’ kelimesi, herhangi bir sarıh yorumdan, kendisini bize sunan şeyin niteliğine dair herhangi bir yargılamadan yahut hakkında her zaman yanılmış olabileceğimiz bir yargılamadan önce şeylerin, bilincimize nasıl en temel ve en hızlı biçimde görünebildiğini açıklamaya çalışır. ‘Verililik’ bir şeyin bizim deneyimimiz tarafından herhangi bir şekilde çarpıtılmadığından emin olduğumuz şekliyle görünüşe çıkmasını ifade eder.

1. Nietzsche

Bugün bildiğimiz anlamdaki fenomenolojiye, ilk olarak 20. yüzyılın başında Edmund Husserl tarafından sistematik bir biçim verildi. Bu, Antik Yunanlılardan bu yana Batı felsefesinin ekseriyetini karakterize eden ‘metafiziksel’ yaklaşımın ötesine geçme çabasıydı. Kabaca söylenecek olursa metafizik, görünüşün kendisinden ziyade görünen *şey* hakkında bir şeyler söylemeye çalışır. Nietzsche’nin tanımladığı gibi metafizik düşünce, düşünülür dünyayla duyulur dünya arasında veya başka bir deyişle varlık ve görünüm, öz ve varoluş, şeyin değişmeyen özü ve duyu deneyimlerimizde bu özün bize görüldüğü çarpıtılmış biçimi arasında titiz bir ayrım yapar. Görünüş alanı, kesin bilimsel bilginin (*epistēmē*) değil, sadece ‘kanı’nın (*doxa*) olabileceği bir alandı. *Doxa*’nın olduğu alan, bireysel *bakış açısının* sınırlı olmasından dolayı nesnenin yalnızca *kısmi* olarak algılanabildiği alandı. *Düşünce*, sadece duyu dene-

yiminin doğasında olan sınırlamaları ortadan kaldırılabiliyordu; bundan dolayı düşünce, yalnızca özün alanına girebildi ve böylelikle kesin ve zorunlu olan bilgiyi üretebildi.

Fenomenolojinin önemli bir öncüsü olan Nietzsche, bu Platonizmi ‘devirmek’ ve *doxa*’nın haysiyetini tekrar kazandırmak, şeylerin ‘görünme’ biçimlerine yeni bir değer bahşetmek için şeylerin görünüşe çıkabilecekleri herhangi bir perspektiften bağımsız olarak var oldukları varsayımını ortadan kaldırmayı amaçladı. Nietzsche için görünüşlerin çokluğundan ayrı saf bir ‘öz’ yoktu. Eğer ‘kendinde şey’ diye bir şey varsa o zaman görünüşler bunun bir parçasıydı ve bu görünüşler, gerçekte var olanın doğrudan birer temsilcileriydi. Başka bir deyişle ‘perspektif’, gerçekliğin kendisinin önemli bir parçasıydı.

Nietzsche’den bir yüzyıl önce felsefe tarihinde dikkatin fenomene geri döndürülmesine neden olan bir şey meydana geldi: *Kant*.

2. Kant

Felsefe, Kant’la birlikte radikal bir dönüş yapar ve bu süreçte şeylerin tamamen düşünülür olan özü bilinemez olur ve bu nedenle metafizik fikri sorunlu hâle gelir. Kant düşüncesinde, geleneksel metafiziğin görünüşün ötesindeki kendinde şey hakkındaki iddialarını besleyen dogmatizmi yenmeye çabalıyordu. Kant, düşünülür olan ve duyulur olan arasındaki ayrımı ‘numen’ ve ‘fenomen’ kelimeleriyle yapar. Bu iki Yunanca ifade aslında Platon kökenlidir ve bunlar, Yunancada sadece akılla (*nous*) erişilebilen ve duyulara (*aisthēsis*) verili olan anlamlarına gelir. Kant’a göre, deneyimlerimizde ‘kendinde şey’ olan numene (*das Ding an sich*) erişimimiz yoktur; ancak bir varlığın çeşitli biçimlerde görünüşe çıktığı veya bize ‘verili’ olduğu şekliyle sadece fenomene erişimimiz vardır.

Dolayısıyla kendinde şey diye bir şey olabileceğini *düşün-*

memiz mümkün olmasına rağmen bize nasıl görüldüğünü bir kenara bırakacak olursak numeni (*noein*) düşünebilmemize rağmen onu *bilemeyiz*. Geleneksel metafiziğin unuttuğu şey, düşünce ve bilgi arasındaki bu ayrımdır. Kendinde şeyin bizimle irtibatı yoktur, bizim tarafımızdan bilinemez; zira o, anlama yetimizi aşan bir şeydir. Bilebileceğimiz tek şey fenomendir. Metafiziğin numen hakkında söylediği şeyler, aslında yalnızca *deneyimleyebildiğimiz* fenomenler için geçerli olan kategorilerdir. Sanki Kant'tan sonra felsefe, dikkatinin büyük kısmını daha önce felsefenin dışına itilmiş olan görünüş, kanı ve sofistik iknaların alanı olarak metafizik karşıtlığın fenomenal kısmıyla sınırlandırarak belli bir alçakgönüllülük kazanmış gibidir.

Şeyler hakkındaki deneyimimiz, belli bir perspektifle sınırlı olduğu için daima sınırlıdır. Olanaklı deneyim *koşullarının* ötesinde kalan ve dolayısıyla 'koşulsuz' veya 'mutlak' olarak var olan hiçbir şeyi bilemez. Deneyimimiz, sadece uzay ve zaman içindeki şeylerle sınırlıdır ve bunu, duyu deneyimi akışını düzenleyen, deneyim alanının birlik ve kavranılabilirliğini güvence altına alan bir dizi kategoriyle yapar.

Dolayısıyla Kant'la birlikte fenomenolojinin ne olduğunu ve felsefe görevini üstlenişini nasıl dile getirebileceğini anladığımız takdirde felsefe tarihinde bir devrimle karşılaşırız. Kant, deneyimde belirmeyen numenal şey hakkında herhangi bir bilgiye sahip olabileceğimiz fikrini reddeder; ancak bununla beraber bu reddediş bizi, tamamen olumsal ve bireysel olan içerisinde zorunlu a priori önermelerin kurulamadığı salt öznel bir deneyimle baş başa bırakmaz. Aksine Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki (1781/1787) görevi, *tüm olanaklı deneyimleri* karakterize etmesi gereken belirli özelliklerin olduğunu göstermektir. Amacı, bir 'deneyim'in gerçekten bir 'deneyim' olarak sayılması için nelerin gerekip gerekmediğini keşfetmektir ve buradaki deneyim, bir *nesne-nin* deneyimi anlamındadır. Başka bir deyişle Kant'ın sorusu şu şekildedir: Öznel bir görünümün, öznel olmaktan öte bir

şey olmasına izin veren, kendimizin yanı sıra başkalarının da deneyimleyebildiği, bir sürekliliği olan nesneye erişebilmemizi [onu deneyimlememizi] sağlayan şey nedir?

‘Nesnel’ olarak kabul edildikleri takdirde deneyim için gerekli bazı zorunlu koşullar vardır ve bu koşullar, *transandantal* koşullar olarak tanımlanır. Bu koşulların tamamı, deneyimleyen *öznenin* sahip olduğu birtakım temel nitelikleri tarif eder: Bilginin mümkün olabilmesi için *öznenin* belli fakültele-re, belli yeteneklere, belli bir [bilişsel] yapıya sahip olması gerekir. Böylece özne, bilgiyi olanaklı kılar; gerçekten de Kant’a göre bu özne, bilginin *nesnesini* dahi olanaklı kılar; bildiğimiz ve deneyimlediğimiz şey, özne tarafından *inşa* edilir. Elbette biz deneyimlemesek de [bizim onları deneyimlememizden bağımsız olarak var olan] şeyler vardır. Bunlar ‘entiteler’dir; ancak bu entiteler ‘nesneler’ değildir –nesneler her zaman bir özne *için* [özne tarafından kurulan anlamında] nesnelerdir, bir özne tarafından deneyimlenir–; kendinde şeyler, algımızın onlara nitelikler atfedeceği biçimden yoksundur.

Nesneyi kuran özne, *transandantal* *öznedir* ve [kendisinde] nesnel bilginin olanaklı koşullarını (nesnenin bilgisi) ihtiva etmesi anlamında aşkınsaldır. Kant’tan sonraki anlamıyla ‘transandantal’ kelimesi, *nesnel* bir görünüşün olanaklı olması için var olması gerekli ‘bilgi için gereken olanaklı koşullar’ anlamında ele alınabilir. Bu, transandantal *öznenin* yardımıyla görünüşün artık ‘mutlak anlamda öznel’ olmadığı anlamına gelir; bu görünüş, artık bireysel *öznenin* bağımsız olarak var olan gerçek bir nesnenin görünüşüdür. Bu nedenle eğer fenomenoloji görünüşler üzerine bir araştırma yapacaksa bu araştırma, [fenomenolojinin] sadece kendi görüş ve izlenimleriyle ilgili bir dizi keyfi ifadeyle sınırlandırılmaz. Çünkü Kant sayesinde artık fenomen ve deneyimin doğasının zorunlu yapıları hakkında kesin bir tasavvura sahibiz. Böylece Platon’dan itibaren metafiziğin asla mümkün olamayacağını düşündüğü sahici bir fenomen *bilimi* yapılabilir.

3. Husserl

Husserl, Kantçı devrim ve Nietzsche'den sonra bilinci ve bilincin nesnel bir deneyimi kurma biçimini anlamak için özgün bir girişimde bulunur. Husserl, bilincin ötesindeki [yahut dışındaki] şeylerle ilgili sorulabilecek olası ontolojik soruları paranteze alarak başlar. Başka bir deyişle fenomenoloji, 'Pyrrhoncu şüphecilik' olarak bilinen Antik türden bir şüpheliğe benzeyen başka bir 'şüphencilik'in yeniden icadıyla başlar. İcat edilen bu şüphencilik, kendi öznel izlenimlerimiz dışında herhangi bir bilgiye sahip olduğumuz görüşünü reddeden şüphencilikten farklı olarak, bu konu hakkında 'agnostik' kalarak bu şüpheyi paranteze alabileceğimiz konusunda ısrar eder. Bu paranteze alma işlemi, Yunancada *epochē* olarak adlandırılıyordu ve Husserl bu kelimeyi, fenomenolojik yönteminin ilk ögesi için kullanır. Başka bir deyişle Husserl, gerçeklik yahut deneyimlerimizin dışında kalan numenin doğası hakkında bir hüküm vermek zorunda olmadığımıza inanıyordu. Bu zorunluluk, tam olarak metafiziğin yapabileceğine inandığı bir zorunluluktu –deneyimden bağımsız olarak (bize) 'görelî' olan değil de 'mutlak' olan, yani gerçekten var olan şey hakkında konuşmak–. Sonuçta var olan her şeyin Husserl için yalnızca *görünüşler* olduğunu söyleyebiliriz. Kendi için şey bize görünür. Dolayısıyla kendi içinde gizlenen (*thing that hides in it self*) ve bana görünen şey arasında bir ayrım yoktur. Fenomen maskesinin arkasına saklanarak tecrit edilmiş bir numen yoktur. Şeyler *bana kendilerini gösterir*, kendilerini 'duyurur' veya 'ifade eder'ler.

Husserl'in gösterdiği şey, deneyimin doğasının, bilincin ötesindeki hakiki bir dünyanın varlığına atıfta bulunmaksızın doğru bir şekilde anlaşılabilirliğidir. Başka bir deyişle saf 'doğal tavrımız' [*natural attitude*] içinde yaptığımız dünyayla ilgili varsayımların paranteze alınma işlemi, deneyimlerimizin doğasını etkilemeden gerçekleştirilebilir. Husserl'in bu konudaki ilhamlarından biri olan Descartes, tüm 'gerçek deneyimlerimizin' kötü niyetli bir cinin aldatmalarının bir ürü-

nü olduğunu varsaysak bile *bilince içsel olan* birtakım şeyleri apaçık şekilde doğru olarak keşfedebildiğimizi göstermişti.

Böylece şeyler, kendilerini doğrudan bilince sunarlar; ancak bunu, onlara doğru şekilde bakmayı öğrenirsek yaparlar. Bu yüzden fenomenolojinin sloganı şudur: “Şeylerin kendisine geri dönüş!” (*Zu den Sachen selbst!*) Bu şeyler, *fenomenler*dir. Bu söz, başlı başına Husserl’in düşüncesinin yeniliğine tanıklık eder. Platon ya da Kant için bu söz, fenomenin *arkasındaki* ya da *ötesindeki* kendinde şeye geri dönme anlamına geliyordu. Husserl’e göre ‘şeyin kendisine geri dönmemiz’ gerektiğini söylemek, *fenomenlere* geri dönmemiz gerektiği, yani şeylerin görünüşünün nasıl gerçekleştiğine ve nasıl görünüşe çıkmak zorunda olduklarına dönüş anlamındadır.

Husserl, deneyim hakkında kendinden öncekilerden daha ileri bir görüşe sahiptir: Şeyler kendilerini bize, bizim perspektife tabi olan algımıza [*perspectival perception*] oldukları gibi gösterebilirler. Çoğunlukla bunu *yapmamalarının* nedeni, [onlar hakkında] çok fazla düşünmemizdir: Eleştiriye tâbi tutmadan miras aldığımız kavramlarla gördüklerimizi yorumlamaya çalışırız ve bu da gördüğümüz şeyler hakkındaki geleneksel ön yargıların bize de bulaşmasına neden olur. Bu nedenle deneyimlediklerimizin bize oldukları gibi gelmelerine, bize görünmelerine ve kendilerini gerçekte oldukları gibi bize göstermelerine izin vermekte başarısız oluyoruz. Sadece şeyler hakkında söylenegelenlere inanıyoruz ve onları kendimiz için irdelemiyoruz.

Bu nedenle Husserl, ‘sezgi’ye böylesi bir vurgu yapar. Sezgi, nihayetinde fenomenolojinin yöntemidir. Buradaki ‘sezgi’nin gizemli bir anlamı yoktur; ancak aşağı yukarı Kantçı bir anlamda kullanılır, yani sezgi, kişinin şeylere doğrudan ve kavramsal olmayan erişimini, şeyleri herhangi bir yorum içermeden, ari olarak alımlamasını ifade eder. Şeyin kendisiyle *doğrudan* temasımız sezgiyledir.

Husserl buna, ‘ilkelerin ilkesi’, fenomenolojiyi yöneten nihai ilke der. Doğrudan sezgiyle erişmediğimiz sürece hiçbir şey kesin değildir. Bir şeyi, ancak o şeyin her bir yönünü doğru

bir şekilde deneyimlediğimizi test etmemize imkân sağlayan doğrudan bir sezgi sayesinde kesin olarak *bilebiliriz*. Çünkü bu sezgide şey, olduğu gibi yani kendinde şey olarak bize ‘biz-zat’ *verilidir*. İlkelerin ilkesi, bilgi için uygun olan kaynağın yalnızca sezgi olduğunu ve bilmek istediğimiz şeyin doğrudan bedensel varlığının sezgide olduğunu belirtir.

Fenomenoloji, öğrendiğimiz hiçbir şeyi kabul etmememiz, kültürümüz ve yetiştirilme tarzımızdan devralabileceğimiz herhangi bir düşünce biçimini kabul etmememiz gerektiği konusunda ısrar eder; her şeyi, kendimiz için kendi sezgilerimizle bireysel olarak doğrulamamız gerekir.

Öyleyse fenomenolojinin amacı, çok basit bir ifadeyle yorum yapmaktan kaçınmak ve şeylerin kendi adlarına konuşmalarına izin vermektir. Ancak bunu yapmayı öğrendiğimiz zaman fenomen bilimi için sağlam bir temele sahip olacağız.

•••

Platon, –Nietzsche’ye göre– görünüşü değersizleştirmiş ve onu salt *görünür olmaya* indirgemişti. Hakiki şey, aldatıcı görünüşlerinin ardında başka bir yerdeydi. Görünüşler; kişinin, hakkında kesin bilgiyi edinemediği, yalnızca kanaat ve bakış açılarına sahip olabileceği şeylerdi. Husserl, buna karşıt olarak ve hatta Kant’ın alıkoyduğu numen’e atıfta bulunmadan, görünüşlere ve görünüşlerin sahip oldukları felsefi kıymete hakkını yeniden iade eder. Kişi, görünüşün doğası, zorunlu yapıları ve karakteri hakkında bilimsel açıklamalar yapılabilir.

Descartes’tan beri –bilincinde olduğumuz şey olarak– görünüşün diğer *her şeyden daha kesin olarak* var olduğunu biliyoruz. Descartes, bilimin bütünü, şüphe edilemeyecek tek bir şeyin [en azından benim kuşku duymayacağım bir şeyin] olduğu, bunu da kendi deneyimlerimi deneyimliyor olmam ile benim ve temsillerimin var olduğu gerçeği üzerine kurdu.

Böylelikle Platon’dan başlayarak Kant’tan Husserl’e giden yolda, Nietzsche’nin anti-Platoncu hayali olan fenomenin rehabilitasyonu [yani] –görünür dünya– gerçekleştirilir.

Husserl'de, fenomenal alanın artık sadece kanı (*doxa*) ve kusurlu öznel görüşlerin değil, bu alanın gerçek bir *bilimin* konusu olabileceği hayalini gerçekleştirme çabasını buluruz.

Husserl bu bilimi, 'fenomenoloji' olarak adlandırır.

4. Lügat

'Fenomenoloji', kelimenin tam anlamıyla *fenomenin bilimi*-dir (*logos*). *Logos*, bu bağlamda bilim, doktrin veya açıklama olarak çevrilebilir. Çünkü biyo-loji, yaşamın; psiko-loji ise ruhun logosudur. Fenomen, Yunanca *phainesthai*'den türetilmiştir, *Phainesthai* fiilinin durum ortacı olan fenomen, bize görünen ya da bize *bir biçimde kendisini duyuran* anlamına gelir. Fenomen, görüldüğü şekliyle ortaya çıkan şeydir; daha doğrusu tüm görünüşlerinde görüldüğü şekliyle ortaya çıkan anlamına gelir.

5. Kitap Hakkında

Bu kitabın büyük kısmı, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty tarafından geliştirilen fenomenolojinin doğasını tarif etmeye çalışmaktadır. Kitabın geri kalan kısmında, fenomenolojinin hâlâ canlı ve önemli bir düşünce okulu olarak devam ettiği iki örnek (Michel Henry ve Jean-Luc Marion) verilmeden önce Jacques Derrida ve Emmanuel Levinas tarafından fenomenolojik hareketin bütünü hakkında verilen güçlü ve kritik tepkiler, özlü bir şekilde tarif edilmeye çalışılacaktır.

1. ve 4. bölümlerle 5. bölümün 18. kısmı, Tanja Staehler tarafından yazılmıştır; 2 ve 3. bölümlerle 5. bölümün kalan kısımları, Michael Lewis tarafından yazılmıştır.

TANJA STAEHLER - MICHAEL LEWIS
Sussex - Şubat 2010

BİRİNCİ KISIM EDMUND HUSSERL

(PROSSNITZ, MORAVYA 1859-FREIBURG, ALMANYA 1938)

ÇEVİREN: MEHMET DEMİRHAN

Husserl, 1859 yılında (şu anda Çek Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan) Prossnitz, Moravya’da dünyaya geldi. Üniversitede felsefe ve matematik eğitimi aldı. 1900/1901’de, psikolojizmi reddiyesiyle meşhur *Mantık Araştırmaları*¹ (*Logische Untersuchungen*) isimli eserini yayımladı. Psiko-lojizm, mantık yasalarının psikolojik yasalara indirgenebileceğini öne sürerken; Husserl, mantık yasalarının zorunlu ve a priori biçimde geçerli olduğunu öne sürdü. *Mantık Araştırmaları*’nın son (altıncı) kitabında Husserl, bizim sadece tikel şeylerin değil, (“Kedi karadır.” gibi) bütün bir olay durumunun da görüsüne sahip olabileceğimizi ortaya koymak için ‘kategoriyal görü’ kavramını geliştirdi.

1911’de, genellikle *Ideas I* olarak anılan *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye Dair Fikirler*’in (*Ideas*

¹ Genellikle Husserl’in eserlerine girişler *Logical Investigations* (*Mantık Araştırmaları*) ile başlar. Bu çalışmada *Mantık Araştırmaları* hiçbir rol oynamayacaktır. Birincisi, *Mantık Araştırmaları*’nın esasen bir fenomenolojik araştırma olduğu pek kesin değildir; Husserl, fenomenolojik yöntemini *Ideas I*’de geliştirir ve bizim çalışmamız da bir fenomenoloji’ye giriş olduğu için Husserl’in açık biçimde fenomenolojik olan eserlerini ele alacağız. İkincisi, *Mantık Araştırmaları* oldukça güçlükler içerir; bunun nedeni, kısmen terminolojideki tutarsızlıklar kısmen de bugün artık mesele olmaktan çıkmış olan 20. yüzyıl dönümündeki tartışmalara cevap niteliğinde olmasıdır. *Mantık Araştırmaları*’nın önemi, Husserl’in kapsamlı projesi ışığında ortaya çıkar ve bu da ancak fenomenolojinin ana fikirleri açıklandıktan sonra makul biçimde sunulabilir. Bu kitapta ele alınan diğer fenomenologlarla güçlü bağlar nedeniyle daha ziyade Husserl’in son dönem felsefesiyle yaşam dünyası, tarih, kriz ve öznel-arasılık konularına yoğunlaşmaya karar verdik.

Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy) ilk cildini yayımlamasıyla birlikte fenomenolojiyi sistematik olarak takdim etmeye başladı. Bu çalışma, başta fenomenolojik *epokhe* olmak üzere Husserl fenomenolojisinin ana fikir ve kavramlarını ortaya koymaktadır. *Kartezyen Meditasyonlar* (*Cartesian Meditations*, 1931) ve kısaca *Kriz* olarak anılan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 1936) fenomenolojiye girişi genişleten çalışmalar oldu.

Uzun ve görkemli bir kariyerin ardından Almanya'da Nasyonel Sosyalistler iktidara gelince Yahudi kökenleri dolayısıyla 1933'ten sonra Freiburg Üniversitesi'ne girmesine izin verilmedi; ancak ölümüne değin yazmaya devam etti. El yazmaları ve notlarının Nazilerce yok edilmesinin önüne geçmek için H. L. Van Breda isimli Belçikalı bir Fransisken rahibi onları gizlice Belçika, Leuven'e kaçırdı ve burada Husserl Arşivi'ni kurdu. Husserl'in çalışmaları, hâlen burada değerlendirilmekte ve edite edilmektedir. Husserl, bu kısa girişte bir kaçına temas ettiğimiz yayımlanmış eserlerine ek olarak geride eski usul el yazısıyla 38 bin sayfadan fazla çalışma notu bırakmıştır.

I

FENOMENOLOJİK *EPOKHE*

Bölüm Planı

- 1.1. Doğal Tavır
 - 1.2. Fenomenolojik *Epokhe*
 - 1.3. Kartezyen Yol
 - 1.4. *Epokhenin Sorunları*
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Ideas I'deki "Fenomenolojiye İlişkin Temel Değerlendirmeler" (Considerations Fundamental to Phenomenology), s. 51-119/56-113

Alıntılar hakkında not: Bibliyografya kısmının başında kısaltmaların listesi verilmiştir. (s. 242)

Bu bölümde, Husserl fenomenolojisinin merkezî unsurlarından biri ve belki de fenomenolojisinin en önemli vechesi olan *epokhe* anlayışını ele alacağız. Aynı zamanda *epokhe*yle bağlantılı olarak Husserl'i bu kavramı geliştirmek ve yeniden tanımlamak zorunda bırakan çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Husserl'in, giriş mahiyetinde çalışmalar ya da 'fenomenolojiye giriş' eserleri yazmasının bir nedeni de *epokheyi* daha iyi açıklama, hakkındaki yanlış anlamaları bertaraf etme ve *epokhe* tatbikine olan ihtiyacı meşrulaştırma yönünde bir ihtiyaç duymasıdır.

Husserl, *epokheyi* izah etmek için *epokhe* uygulamadan önce olduğumuz yeri, yani kendimizi her zaman bulduğumuz

konumu inceleme ihtiyacı duyar. Husserl bu ortak hâle, ‘doğal tavır’ adını verir; yani felsefeden önce ve onun alanı olmadan önce dünyaya karşı olan tutumumuz. Buna sağduyu (*common sense*) adı da verilebilir. Buna göre *epokhe*, dünyaya ilişkin olarak farklı bir perspektif açan bir tutum değişikliğidir. Doğal tavrı konuya dâhil etmek önemlidir; çünkü fenomenolojinin onunla çok yönlü bir ilişkisi vardır. Fenomenoloji, doğal tavidan yüz çevirmekten ziyade doğal tavır üzerine düşünür ve onu soruşturur. Bu anlamda fenomenolojinin, daha önce saklı olan katman ve veçhelerini keşfetmek üzere doğal tavra derinlemesine nüfuz etmeye çalıştığı söylenebilir.

1.1. Doğal Tavır

Ideas I’in merkezî bölümünün (“Fenomenolojiye İlişkin Temel Değerlendirmeler”) açılış cümlesi şöyledir: “Biz değerlendirmeye, ‘doğal tavır içinde’ tabii olarak yaşayan, nesneleştiren (yani şeyleri kendisine nesne kılan), yargıda bulunan, hisseden ve isteyen insanlar olarak başlarız.” (*Ideas I*, 51/56). Doğal tavrın analizi, iki temel özelliğe sahip olduğunu gösterir. Birincisi, nesnelere doğrudan bir tarzda yöneliyor olması; ikincisi, o nesnelerin yalnızca biz onlara doğru döndüğümüzde değil, bizim dikkatimizden bağımsız olarak var olduklarına kani olmasıdır.

İlk veçhe, yani ‘doğrudan tavır’ bahsi, doğal tavır içinde bütünüyle nesneye odaklandığımız anlamına gelmektedir. Çoğunlukla nesnelerle belirli amaç ve ilgilerin ışığında karşı karşıya geliriz; ‘her türden pratik nesneler olarak; cadde ışıklarıyla caddeler, meskenler, mobilyalar, sanat eserleri, kitaplar, alet edevatlar vs.’ (*Ideas I*, 78/77). Bu algımıza konu olan şeyin ‘nasıl’, ne yol veya tarzla tezahür ettiğine değil, sadece algıladığımız şeye yöneliriz ya da Husserl’in deyişiyle algımıza (veya hafızamız veya muhayyilemize) ‘konu’ olan şeye yöneliriz. Fenomenoloji, bu doğrudan yönelmişlik hâinden –nesnenin bize *nasıl* verildiğini ve farklı nesnelerin

nasıl farklı şekilde verildiğini görmek için– nesnenin kendisine doğru geri adım atmayı deneyecektir.¹

İkinci husus ise biz onlara sırtımızı dönsek ya da uyuya kalsak bile nesnelerin var olduğu ve mukavim olduklarına doğal tavrın duyduğu sarsılmaz inançtır. “Zihinsel süreçlerin, yalnızca biz onlara döndüğümüzde var oluyor olmadıklarını verili olarak kabul ederiz.” (*Ideas I*, 175/178). Doğal tavır, şeylere bilincimizden bağımsız bir varlık atfeder; şeylerin varlığını varsayarak hareket etmek doğal tavrın asli hususiyetidir. Yine de mütemadiyen bu inancın hayal kırıklığına uğratıldığı tecrübeler –mesela bir nesne, onu varsaydığımızdan farklı çıktığında ya da var olduğunu düşündüğümüz bir şey bir yanılsama, bir gölge ya da ışık yansıması çıktığında başlangıçtaki yargımızı geri çekmemizi gerektirecek türden tecrübeler– yaşamaz mıyız? Gerçekten de nesnelerin varlığı ya da ‘olma’sı hakkında böyle yanılmamız mümkündür; ancak doğal tavır, bu tür hadiseler karşısında bir süreliğine sarsılır, sonra hızlıca yanlış varsayımı yeni bir varsayımla değiştirir. Önemli nokta şudur ki nesnelerin rabıtası (*nexus*) baştan sona geçerliliğini korur. Belirli bir nokta hakkında yanılmış olabiliriz; lakin bütün hakkında yanılmamış değiliz. Dünyanın var olmaya devam ettiği, bizim temel inancımızdır. “Dünya, benim için oradadır.”; “Dünya (var)*dır*.”, doğal bilincin genel tezi (*general thesis*), ana iddiası budur. Bu tez, elbette doğal bilinç tarafından açıkça ifade edilen bir tez değildir; ‘tematik’ –yani bir soruşturma ya da düşüncenin açıkça ‘konu’su– hâle gelmeden hep arka planda duran bir yargıdır. Bu tez, doğal bilincin temel inancı ancak felsefi bilinç tarafından ifade edil-

¹ Doğal tavırda nesnelere doğrudan yönelmiş olmam, beni kendi ego’m üzerine düşünmekten geri tutmaz. Husserl, açıkça herkesin refleksiyonda (*reflection*) bulunabileceğini söyler ve ‘ancak bu, zorunlu olarak bir fenomenolojik refleksiyon değildir.’ (*Ideas I*, 114/119) der. Doğal tavır içinde kendi ego’m üzerine düşündüğümde kendimi, dünyada meydana gelen bir şey, bu nesne hususiyet sahibi bir nesne olsa dahi diğer nesneler arasındaki bir nesne olarak kavrarım. Daha sonra anlaşılacağı üzere kendim üzerine henüz edimleri yoluyla dünyayı kuran saf bir bilinç olarak düşünmüş olmam.

diğinde ortaya çıkar. Husserl'e göre doğal olandan felsefi ya da fenomenolojik tavra ilerlemek, tam olarak bu genel tezi paranteze almak demektir.

1.2. Fenomenolojik Epokhe

Epokhe fikrinin izahına şüphecilik (*skepticism*) problemiyle başlanabilir: Bir dış dünyanın gerçekte olup olmadığını nereden biliyoruz? Bu konuda rüya görüyor ya da basitçe hayal ediyor olamaz mıyız? Biz algılamadığımızda dünyanın var olmaya devam ettiği ve varlığının bizden bağımsız olduğuna dair bir kesinliğe ulaşmamız mümkün müdür? Bu sorular, Antik ve modern şüphecileri meşgul etti. Antik Yunan'ın evrensel bir bilim olarak felsefe idealine sadık kalmak isteyen filozoflar, layıkıyla felsefe yapabilmek için önce bu şüpheli problemin çözülmesi ihtiyacını hissetti. Bununla birlikte şüphecilik problemine hakikaten kusursuz ve genel olarak ikna edici bir çözüm bulunabilmiş değildir.² Diğer yandan problem, böyle çözülemeyecek kadar karmaşık ve aynı zamanda felsefe için ihmal edilemeyecek ya da etrafından dolaşılamayacak kadar temel bir güçlük içeriyorsa felsefe hâlâ bu problemle yüzleşmekte ısrarcı olmalı mıdır? Husserl, esasen problemi bütünüyle askıya almamızı önerir; bu öneri, bir anlamda konu hakkında agnostik (bilinemezci) kalmak anlamına gelir. Dünyanın ne bizim algılamamızdan bağımsız olarak var olduğunu ne de aksini doğrulayamıyorsa felsefeyi, savunulması mümkün olmayan bir zeminde temellendirmekten kaçınmayı başarmış oluruz. Ama bu hayati konu yanıtlanmadan felsefenin doğru bir şekilde başlaması mümkün müdür? Husserl, bunun mümkün olduğunu

² Örneğin Descartes, Kant'ın altını oyduğu Tanrı'nın varlığına dair ontolojik ispat üzerine yaslanmak zorundaydı; bu mesele ve böyle bir ispatın mümkün olup olmadığı tartışmaları devam etmektedir.

göstermek ister –tabii eğer askıya almanın ne olduğunu ve askıya alıştan sonra geriye ne kaldığını anlar isek–.

‘Epokhe’, yargının askıya alınmasıdır: Grekçe *epekhein*; askıya almak, imtina etmek ve paranteze almak anlamlarına gelmektedir. Hususi anlamda fenomenolojik *epokhe*, dünyanın varlığına dair yargının ne olumlamak ne de yadsımak suretiyle askıya alınmasıdır.

Husserl, fenomenolojiye nasıl girileceği sorusuna dair cevabını pek çok kez gözden geçirip değişiklikler yapmıştır. Eserleri boyunca *epokheyi*, fenomenolojiye girişin zorunlu bir unsuru olarak gördü; ama ona farklı sistematik konum ve roller atfederek *epokhe* kavramını sürekli değiştirdi. Burada sunacağımız *epokhe* fikri, kabaca Husserl’in *Ideas I*’de verdiği şekil üzerinden olacaktır.

Husserl bizden, radikal bir değişiklik yapmamızı ve doğal tavrıla yolları ayırmamızı ister. Bu tavır değişikliğini takdim etme şekli, literal anlamda bir güdüden yoksundur: “Bu tutumda kalmak yerine, onu radikal biçimde değişime uğratmayı teklif ediyoruz. Şimdi yapmamız gereken şey ise söz konusu olan değişimin aslen *olanaklılık*’ına kendimizi ikna etmemizdir.” (*Ideas I*, 57/53, italikler yazara ait). Bu tutum değişikliğine *niçin* gitmemiz gerektiği bu metinde Husserl tarafından tematize edilmemiş, yani açıklaması verilmemiştir; ilgilendiği tek şey, böylesi bir değişimin mümkün olduğunu göstermektir. Husserl, daha sonraları *epokhenin* motivasyonu sorusunu gündemine alıp tartışarak kendi *Ideas I*’inin bu yönünü eleştirir.

Yine de *Ideas I*’in “Giriş” ve “Temel Değerlendirmeler” deki girişimi, doğal tavrın genel tezinin *niçin* aktif kalması ve soruya dönüşmesi gerektiğini ortaya koyar. Husserl, kendi felsefesini bilim olarak kavradığı için çeşitli şartların yerine getirilmesi gereklidir. Felsefe, bir bilim olarak tümel

olmalıdır, yani hiçbir şeyi değerlendirme dışı bırakmamalıdır. Dahası, incelemeye tabi tutmaksızın hiçbir varsayımı kabul etmemelidir. Descartes'ın göstermiş olduğu gibi dünyanın varlığından şüphe edilebilir; bu, bir bilimin üzerine kurulabileceği sağlam bir zemin değildir. Böylelikle dünyaya ilişkin doğal kesinlik inancımızı artık verili olarak alamayız, onu şüpheyeye tabi tutmalıyız. *Epokhe*, hususi bir şüphe türüdür; dünyanın varlığını verili olarak almaktan imtina eder. Husserl, böylelikle doğal tavrın genel tezini 'paranteze aldığımızı' (*einklammmern*) ya da 'kapattığımızı' (*ausschalten*) dile getirir (*Ideas I*, 54/65).

Artık nesneler ve dünyanın var olması hakkında bir yargıda bulunamıyorsak da yine de bize göründükleri hâliyle nesneler ve dünyayla baş başa kalırız ve bu, yakından bakıldığında erişimimiz olan tek şeydir. Husserl, haklı olarak der ki: "Hiçbir şey kaybetmedik." (*Ideas I*, 119/113). Olan şey daha ziyade geriye kalanın bilince görüldüğü şekliyle dünya oluşudur ve fenomenoloji için odak noktası da budur.

Fenomenolojik anlamda dünya, şeylerin totalitesi değildir; şeyler arasındaki ilişkileri ya da gönderimleri (*references*) ifade eder; dünya, **►** *gönderimler bağlamıdır*. Biz kendimizi bu bağlam içinde buluruz; o bağlamı biz bulup çıkarmayız, ama ona anlam veririz.

Dünyanın kendi başına varlığına dair yargılar, bize görünen herhangi bir şeyi doğrudan ilgilendirmez; bu yargılar, bize görünüşleri temelinde oluşturduğumuz (ya da daha ziyade çoktan oluşturmuş olduğumuz) yargılardır. Fenomenolojik tavırda artık 'doğrudan' nesnelere değil, onların bilinçteki görünüşüne, 'nasıl' göründüklerine yöneliriz. *Epokhenin* amacı dünyadan yüz çevirmek değil, ona doğru dönmektir; dünya ve nesneler, işlenmemiş hâlde ele alınacaktır. Bu nedenle bütün ön yargılar ve hâlihazırdaki görüşler paranteze

alınır ve biz, dünya ve nesneler bize nasıl görünüyorsa buna odaklanılır.³ Görünümler (tezahürler) üzerine bu düşünüm, *epokhenin* devamı ve tamamlanması neticesini doğuran fenomenolojik indirgemedir.

Husserl, çoğunlukla ‘indirgeme’ (*reduction*) ve ‘epokhe’ kavramlarını birbirleri yerine kullanır; bu kavram çifti, oldukça yakın biçimde birbirine aittir.

► Terminolojisinde ikisini ayırt ettiğinde *epokhe*, paranteze alma, dünyanın varlığına dair tezi askıya alma anına işaret ederken; indirgeme, dikkatimizi fenomenlerin bilincimize görünme şekline yönlendirmemizi ifade eder.

Bu noktadan itibaren *epokhe*, özellikle imtina etme ya da askıya alma işlemine vurguyla birlikte *epokhe* ve indirgemenin bütününe ifade edecektir.

Şunu not etmek önemlidir: Dünya ve nesnelerin bize nasıl göründüklerine odaklanılması, fenomenolojinin öznel (subjektif) tecrübelerin tasvirinden ibaret olduğu anlamına gelmez. Esasen fenomenoloji, tecrübemizin ‘transandantal’ adı verilebilecek yapılarını, yani tecrübenin olanaklılığının şartlarını belirlemek peşindedir; İleriki bölümlerde bilinç ve dünyanın bu türden çeşitli yapılarını ele alacağız. Örneğin bir sandalyeyi cepheden değil de arkadan görmem, fenomenoloji için hususen ilginç bir gözlem değildir; ancak bir nesneyi tek seferde bütün yönlerden göremiyor oluşumuz ilgi çekicidir. Bu tür yapıları ele almadan önce *epokhe* işlemi ve problemlerini biraz daha tartışmamız gerekir.

³ Dan Zahavi, bu önemli noktayı gayet iyi biçimde tarif eder: “Epokhe tatbiki [...], doğru anlaşıldığı takdirde dünyanın tutulmasını (*eclipse*) ifade etmez; dünyanın varoluş tarzına dair doğal tavrın askıya alınması anlamına gelir.” (Zahavi (2001), 9, italikler bana ait).

1.3. Kartezyen yol

Husserl, “Fenomenolojiyle İlişkin Temel Değerlendirmeler”inde doğal tavırdan başlayan bir yol izler ve ‘yalın meditasyonlar’ yoluyla birinci tekil şahıs kipinde cümleler kurarak ilerler (*Ideas I*, 51/48). Böylece Descartes’ın *Meditasyonlar*’ı ile temas noktası kurulur. Lakin Husserl, Descartes’ın şüphe yöntemindeki ilk adımı, yani sadece ‘görüş belirtmekten imtina’yı uygular.⁴ Bu adımı son noktasına, yani dünyanın varlığının açıkça yadsınmasına vardırır. Oysa Descartes, doğal bilinç tarafında dünyanın varlığını olumlamak yönünde var olan alışkanlıkla savaşmak için dünyayı yadsır. Fenomenolojik *epokhede* ise biz, dünyanın varlığına dair hiçbir yargıda bulunmayız ve dünyayı bütünüyle görüldüğü şekliyle ele alırız.

Descartes sayesinde biliyoruz ki fenomenolojik analizlerimizde kullanmak üzere dönebileceğimiz ve varlığından şüphesizce emin olabileceğimiz bir alan vardır: *Ego cogito* ya da saf bilinç. Diğer taraftan Husserl, Descartes’ı bilincin özünü yanlış kavradığı için eleştirir. Husserl’e göre Descartes, ‘dünyanın küçük bir ucunu’ (*endchen*) ‘apodeiktik’ (mutlak kesin) saf ego şeklinde muhafaza etmiştir (CM, 63/24). Diğer bir deyişle Descartes, dünyayla bilinç arasındaki niteliksel farkı doğru şekilde kavramamaktadır. Bu eleştirinin hakkaniyetli olup olmadığını burada ele almayacağız. Husserl, kendi ilkesinin “bizim bizzat ‘görmediğimiz’ hiçbir şeyi dile getirmemek” olduğunu öne sürdüğünde belirleyici bir fark ortaya koymaktadır (CM, 64/24). Husserl, Descartes’ı bu noktada başarısız sayar; ancak bu başarısızlık üzerine değerlendirmesini daha ileri taşımaz. Descartes, gerçekte görüyle doğrulanamayacak bile olsa *ego*’nun (var olan) bir dış dünyaya temas edebilmesini temin eden Tanrı’nın varlığını devreye sokar.⁵ Husserl’in felsefesi ise bu anlamda bir Tanrı fikrini gerekli kılmaz; çün-

⁴ Descartes, *Meditation I*, no. 10.

⁵ Bu bağlantılar, Ludwig Landgrebe (1989) tarafından oldukça yetkin biçimde ortaya konulmuştur.

kü dünyanın varlığına ilişkin soruyu açık bırakır ve dünyanın bütün zenginliğini fenomen olarak saf bilinçte bulur.

Eğer *epokh*eden etkilenmiyor ve soruşturma alanı olarak ‘kalıyor’ ise saf bilinç nasıl bir varlık tarzıdır? Belirleyici nokta şudur: Bilincin var olma tarzı, dünyanınkinden farklıdır. Saf bilinç ‘dünyasal’ (dünya benzeri) değil, zorunlu ve mutlak bir oluşa sahiptir; dünyanın oluşu, olumsal ve görelidir; hep belli bir ufuk tarafından sınırlanmıştır ve böylece tamamlanmamış ve yetersiz biçimde verilir (Ideas I, § 49). Bilincin oluş tarzının dünyanınkinden tözsel olarak farklı olduğu iddiasını güçlendirmek ve aydınlatmak için Husserl, problematik bir dünyanın yok oluşu düşünce deneyini devreye sokar. Husserl’e göre ‘bilincin, her türden zihinsel süreç akışının varlığı, fiziksel şeylerin dünyasının yok olmasından zorunlu olarak etkilenecektir; ancak bunun bilincin varlığına etki etmeyeceği’ makuldür (Ideas I, 110/91f). Husserl, dünyanın var olup olmasının bilinç için bir fark yaratmadığını öne sürmez. Bilinç, zorunlu olarak etkilenecektir; ama dünya artık var olmasa bile bilincin varlığı devam edebilir. Bu fikir, oldukça aşırı bir tür idealizm izlenimi uyandırdığı için şiddetli biçimde eleştirilmiştir; oysa Husserl, gerçekte doğru biçimde anlaşılırsa bir tür realizm olduğunu iddia ettiği özel bir tür transandantal idealizm önermektedir: Şeylerin kendisine dönüş (göründükleri şekliyle). Gelecek bölümde özellikle Kartezyen şekliyle *epokhenin* çeşitli başka problemlerini kısaca ele alacağız.

1.4. *Epokhenin Sorunları*

1.4.1. *Bilinç Problemi*

Kartezyen yolu izlemenin doğurduğu sorunlardan biri, Husserl’in burada bilinci zorunlu ve mutlak bir varlık olarak tayin etmesi ve böylece bilincin varlığı üzerinden yargıda bulunmasıdır. Husserl’in, tutarlı olmak için bilincin varlığına ilişkin soruyu açık bırakması ve soruşturmasını bilincin kendini bize gösterme şekliyle sınırlandırması gerekir-

di. Bilinç, kendini gösterdiği şekliyle incelendiğinde ancak o zaman bilincin bize nasıl mutlak ve zorunlu bir varlık olarak görüldüğünü, yani bilincin apodeiktik varlığının nasıl kurulduğunu sormak gerekirdi.

Lakin Husserl, fenomenolojiyi bir bilim olarak tesis etmek ister ve transandantal bilinç, bu yeni bilimin temeli olarak düşünülür. Elbette bilincin mutlak varlığının onaylanması fenomenoloji için zorunlu değildir. Transandantal bilincin dünyadan farklı bir şekilde tezahür ettiğinin gösterilmesi yeterlidir. Tümel *epokhe*, *dünyanın* varlığına ilişkin doğal bilincin tezine açıkça atıfta bulunur. Transandantal bilince dönüş ve onda dünyanın kuruluşunun araştırılması, transandantal bilincin kendisi dünyaya ait bir şey değilse mümkün olur. Transandantal bilinç, dünyanın diğer yüzüdür; sanki bilinç ve dünya, aynı paranın iki yüzüymüş gibidir; birlikte kapsayıcı bir bütün oluşturur. Burada iki ayrı totalite olamaz, iki farklı veçheden ele alınan tek bir totalite vardır.

Bu, bilinç ve dünyanın tek bir şeye dönüştürüldüğü anlamına gelmez. Dünyanın bilinci aşan bir şey olarak görülmesi, dünyaya ilişkin bilincimizin asli bir unsurudur. Fenomenolojinin amacı, *bilinci* incelemeye dönerek bu aşkınlığın anlamının açığa çıkarılmasıdır. Bilinç sorununun Husserl'in yaşam dünyasından başlayarak fenomenolojiye bir giriş geliştirilmesiyle nasıl çözüldüğünü aşağıda ele alacağız [Bölüm 3(f)]. Bilincin statüsü, başta görüldüğünden çok daha karmaşık bir hâl alacak; fenomenolojik analiz, tarihi devreye soktuğu anda bilincin de tarihsel olduğunu ve dünyanın 'üstüne' çıkan bir konum iddia edemeyeceğini fark etmek zorundadır.

1.4.2. Öznellik Paradoksu

Husserl saf bilinçten bahsedişini, 'dünyanın yok oluşu' ardından kalan bir 'tortu' (*residuum*) olarak eleştirir (*Hua VIII*, 432). Elbette sorunlu 'dünyanın yok oluşu' ifadesi de gereksizdir; bu düşünce deneyinin amacı, saf bilincin hem

dünyaya verili olma şeklinin temel olarak farklı olduğunu hem de ampirik ego’dan farklı olduğunu göstermekti. Verili olma tarzlarındaki farka ilişkin ayrımı akılda tutmak yeterlidir. Husserl’in sonraki metinlerinde bu ayrım, çözülebilir olsa da bir ‘döngü’ ya da ‘paradoks’ başlığı altında ortaya çıkar. Husserl, *Crisis*’te sorunu şu şekilde formüle eder: “Nasıl olur da dünyanın unsurlarından biri, yani insan subjektivitesi bütün dünyayı kurabilir [...]?” (*Crisis*, 183/179).

Bu açık paradoks, insanın dünyayı tecrübe eden bir özne ve aynı zamanda dünyada bir nesne olduğunun kabul edilmesiyle çözüme bağlanır. Özne olarak insan, *epokhe* yaptıktan sonra kişi olarak vs. insanın kendisi bir fenomen olarak ele alınır. Soru nesne olarak insanın, ‘eylem, alışkanlık ve kabiliyetlerinin ego kutbu olarak düşünülen’ transandantal özne tarafından nasıl kurulduğudur (*Crisis*, 187/183). Kendine mahsus karakteri ve ismiyle ampirik ego transandantal ego’dan esaslı biçimde farklıdır ve biz, genellikle ‘ben’ dediğimizde bu ampirik ego’yu kastederiz. Dünya ve şeylerin müşterek rabıtası (korelatı) olarak transandantal ego’ya erişim ancak dolaylı olabilir; onun üzerine düşünmeye çalıştığımızda her zaman biraz çok geç kalmışızdır.⁶

1.4.3. Kısmi ve Tümel Epokhe

Husserl *Crisis*’te, *epokhe*ye kartezyen girişin belirleyici bir dezavantajını izah eder. Kartezyen yol kısadır; ama “bir sıçramayla bizi transandantal ego’ya götürürken, herhangi bir hazırlayıcı açıklama mümkün olmadığı için bu ego, açıkça içerikten yoksun olarak önümüze gelir; dolayısıyla başta, böylece ne kazanılmış olduğunun bilgisini kaybederiz.” (*Crisis*, 158/155). Dünyayı bir bütün olarak paranteze alırsak bu işlem, bilinci içerik yönünden boş hâle getirir –fenomenolojik analizlerle doldurulması gereken bir boşluk–.

⁶ Bu zorunlu gecikme, dördüncü bölümde (4.4) ayrıntısıyla tartışılmıştır.

Husserl'in özellikle *First Philosophy* derslerinde uyguladığı alternatif bir yöntemde tümel *epokhenin* yerini, bilincin spesifik bazı edimlerine ilişkin kısmi *epokhe* alır. Husserl, bütün ön yargıları iptal etme talebinin 'makul ve zorunlu bir talep olduğu' fikrindedir; 'ancak başlangıç talebi olarak zorunlu biçimde bütünüyle de muğlaktır' (*Hua VIII*, 165). Tikel *epochai* yaparak –mesela nasıl tezahür ettiğine odaklanmak için belli bir görüsel nesnenin varlığına dair yargıyı askıya alarak ya da geçmiş ve gelecek bilincin incelenmesi– *epokhenin* muhtemel başarıları netlik kazanır.

Neden tümel *epokheye* gerek vardır ki? İncelenecek spesifik alan ya da bölgeye –örneğin uzam zamansal nesneler, sanat eserleri, doğal nesneler bölgesine– ilişkin sınırlı bir *epokhe* icra etmek daha az sorunlu ve daha kolay olmaz mı? Husserl, ara bir aşama olarak böyle bir olasılığı desteklerdi. Ancak nihayetinde Husserl, var olan her şeyle ilgili olan ve evrensel ifadelerde bulunma kabiliyetine sahip bir bilim tesis etmek amacındadır. Gerçek anlamda bir transandantal fenomenolojiye girişmek için tümel *epokhe* bir zorunluluk olarak durur; aksi hâlde fenomenoloji, bir bütün olarak dünyaya temas edemez. Nesnelerin tezahür ettiği ufuk olarak dünya, nesneler arasındaki bağıntıyı temin eder ve böylece tecrübemizin parçalı değil, birleşik karakterde olmasını sağlar.

1.4.4. Motivasyon Sorunu

Kendi kendine yeter olması ve kendiliğinden bir değişim talebinde bulunmayışı, doğal tavrın asli özelliklerinden biridir. Bu yönden Husserl, fenomenolojik *epokhenin* motivasyonunu izah etmede güçlüklerle karşılaşır –özellikle de doğal tavırda kalan birisine fenomenolojik analizlerin faydalarını izah etmenin çok zor olduğu dikkate alınır–. Elbette bu husus, bütün felsefenin karşılaştığı bir sorundur; ancak fenomenolojinin bu meseleyi hususen ciddiye alması gerekir. Zira ön

varsayımlar olmaksızın ve kendisini başka felsefi teorilere dayandırmaksızın felsefe yapmaya başlamak istemektedir.

Son dönem felsefesinde Husserl, motivasyon sorunuyla yüzleşmesine yardımcı olacak tarihsel değerlendirmelere girer. Antik Yunan'da felsefenin nasıl başladığı sorusunu sorar ve felsefenin başlangıcına dair Platon ve Aristoteles'in verdiği cevaba (hayret) gider. Husserl bu cevabı, geçmişte Greklerde hayret uyandırmış olabilecek ve bugün de bizde hayret uyandırabilecek yabancıyla karşılaşma tecrübesine bağlayarak genişletir [Bölüm 4 (4.5) aşağıda].

Dahası, yaşam dünyasından başlayan ve böylelikle dünya içinde *epokhe* için bir motivasyon aramasına imkân tanıyan yeni bir fenomenolojiye giriş geliştirir. Fenomenolojiye girişmek için önemli bir sebep, bilimlerin krizi olarak başlayan, ancak bir bütün olarak yaşam dünyasına da yayılan bir kriz tecrübesinde bulunabilir [Bölüm 3 (3.4) & (3.5)]. Ayrıca Husserl, fenomenolojinin ilk adımının zorunlu olarak *epokhe* olmayabileceğini de kabul eder; tarih ya da yaşam dünyası üzerine düşünceler de hazırlık imkânını verebilir; fenomenoloji 'zikzak' çizerek de ilerleyebilir.

İleri Okumalar

- Bernet, R. , Kern, I. and Marbach, E. (eds) (1989), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, bölüm 2.
- Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: New York, Bölüm III.
- Held, K. (2003), "Husserl's phenomenological method" in Welton, D. (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 3-31.
- Landgrebe, L. (1981), "Husserl's departure from Cartesianism" in Welton, D. (ed.), *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, Ithaca, NY: Cornell UP, s. 66-121.

Bölüm Planı

- 2.1. Yönelimsellik
- 2.2. Ufuklar ve Edilgenlik
- 2.3. Zaman Bilinci
- 2.4. Nesnenin Birliği
- 2.5. Genetik Fenomenoloji
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

‘Giriş’, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis (Edilgen ve Aktif Senteze Dair Analizler)*, s. 39-62/3-24

Bu bölümde, bir nesneyi nasıl algıladığımıza ilişkin Husserl’in değerlendirmesini ele alacağız. Önce genel biçimde bilincin doğasını inceleyeceğiz; bu noktada bilincin dinamik karakterini tayin etmek için anahtar kavram olan yönelimselliği (*intentionality*) takdim edeceğiz. ‘Yönelimsel’ bilinç, bizim tecrübe ettiğimiz şekliyle nesnelerin görünümlerinin kurulmasından sorumludur. Bu kurma süreci, bir dizi katmanlar dâhilinde gerçekleşir. Bilinç, en ilkel katmanda edilgendir; ‘zaman bilinci’nin en temel formu burada bulunur ve zamanın akışı burada inşa edilir. Bu katmanı, ilişkilendirme (*association*) gibi diğer edilgen sentez formları takip eder. Sonraki katman, hatırlamayı da içeren aktif sentezdir. Kurduğumuz nesnenin zaman içinde aynı (*identical*) kalması ve

böylece bir andan diğerine ‘bir ve aynı’ nesne sayılabilmesi için bu hafıza zorunludur. Bu sentezlemelerin ötesinde bir nesneyi tam anlamıyla kurmak için öznel-arasılık’a (*intersubjectivity*) ihtiyaç duyarız. Bir nesneyi aynı nesne olarak tecrübe etme yetisinde olan muhtemel öznel cemiyeti olması gerekir. Böylece Husserl, algının baştan itibaren bir öznenin bir nesneyle karşılaşması işi olduğu yolundaki bilindik fikrimizi soru hâline getirir ve edilgenliğin temel katmanlarından daha yüksek ve aktif katmanlara kadar algının çeşitli boyutlarını araştırma konusu yapar.

2.1. Yönelimsellik

‘Yönelimsellik’, bilincin asla boş olmadığıнын, her zaman bir şeyin bilinci olduğunun fark edilmesini ifade eder. Ayrıca bilinç nesnesine dinamik bir şekilde yönelmiştir; şöyle ki bilinç, bu nesneyi daha da yakından idrak etmek ister (‘nesne’, burada geniş anlamda kullanılmıştır)

Husserl, yönelimselliğin karakterini şu şekilde tanımlar:

Yönelim yönünü nesnesine doğrultur; bu, ona doğru sadece boş bir yönelim olmak istemez; nesnenin kendisine gitmek ister –nesnenin kendisine yani nesnenin kendisini veren bir görüye, haddizatında nesnenin kendisine sahip olmanın bilinci olan bir görüye–. (ACPAS, 83/126)

‘Yönelim’ (*intention*) burada, bilindik manada amaç ya da plan anlamı taşımaz, tecrübe ettiğimiz nesneye ilişkin takındığımız bir tavidir; şu gerçeği ifade eder ki biz, her bir tecrübemizde zımnen nesnenin görünmesini ve belli bir şekilde davranmasını bekleriz. Bu beklentiler, tecrübe tarafından ‘karşılanabilir’ ya da geri çevrilebilir veya basitçe karşılanmadan kalabilir. Yönelim, nesneye dokunmak gibi

yüzeysel ve başlangıç seviyesinde bir başarıyla yetinmez, nesnenin doğasını daha kâmil bir şekilde belirlemek için çabalar. Çaba, bütün memnuniyetsizlikler ortadan kaldırıncaya değin sürer ve bu da çabada bulunan öznenin şart ve hedeflerine bağlıdır ki öznenin, örneğin sanatçı değil de bir doğa bilimci ya da fenomenolog olmasına göre oldukça farklılık gösterecektir. Eğer nesne, kendi mevcut verili oluşunun ötesine işaret etmeksizin bana verilmişse yani doğasının unsurları henüz aydınlatılmamışsa bu durumda bana ‘ilksel’ (*originarily*) veya ‘apaçık’ (*self-evidently*) verilmiştir. Her bilinçli edimi yönelimsellikle vasıflanmıştır ve bu da apaçıklık formunda bir başarı elde etmek için çabaladığı anlamına gelir.

Dolayısıyla yönelimsellik, bilincin sürekli yönelimlerini başarıya erdirmek için çabaladığı anlamına gelir; fakat bu, bir yandan da daima hayal kırıklığı riskini göze aldığımızı gösterir. Arkası göçük ve yeşil olduğu anlaşılan kırmızı top örneği, Husserl’in sıklıkla başvurduğu bir örnektir. Bu örnek üzerinde biraz uzun duracağız; çünkü Husserl, bu örneğin ‘kökensel yadsıma fenomeni’nin (*the original phenomenon of negation*) izini sürmemize hizmet ettiğini iddia eder. Bu şu anlama gelir: “Yadsıma, öncelikle yüklemli yargı ediminin marifeti değildir; kökensel biçimiyle edilgen tecrübenin yüklemli öncesi alanında kendini gösterir” (*EJ*, 97/90). Yekpare şekilde kırmızı bir top olduğunu sandığım bir nesne görüyorum. Dolayısıyla beklentim, topu ne şekilde evirip çevirsem de bunun sonucunda yine kırmızılık ve top şeklinde olma vasıflarını bulmaktır. Ancak bakınca görüyorum ki topun arka tarafı göçük ve yeşil. Yönelimim hayal kırıklığıyla sonuçlandı; ancak bundan daha da temel bir hadise gerçekleşti. Biliyorum ki top, şekli ve rengini ben inceleyince değiştirmede, ben bunun farkına varmadan önce de yeşil ve göçüktü. Bundan dolayı ‘geriye dönük (üzerini çizerek) iptal’ (*retroactive crossing-out*) meydana gelir. Aradan geçen zaman boyunca (bunu bilmeksizin) aslında yekpare kırmızı-

zı ve top şeklinde olmayan bir nesneyle iştigal ediyordum.¹ Aynı zamanda hâlâ baştaki yönelimimin de farkındayım. Husserl, ‘üzeri karalanmış’ ve tekabül eden anlar söz konusu olduğunda (üzeri çizilerek) iptal edilmiş olarak hâlâ evvelki algımızın bilincinde olduğumuzu (ACPAS, 31769) söyler.

Husserl, bilincin nasıl her defasında bir şeyin bilinci olduğunu tanımlamak ve neyin bilincinde olduğunu (fenomenolojik epokhe öncesi bir aşamaya geri düşmeksizin ve nesnenin kendinde varlığını varsayarak) tayin etmek amacıyla yönelimsel bilincin iki unsuru arasında bir ayrım yapar: *noema* ve *noesis*.

‘Noema’, bilinç tarafından yönelinen nesnedir ya da yönelimselliğin nesne tarafıdır; algılanan, yönelinen ya da idrak edilendir (Grekçe *noein*, algılamak,

► yönelmek, idrak etmek).

‘Noesis’, yönelimselliğin edim tarafı, yani yönelimsel yönelme sürecidir; algılama, yönelme ya da idrak etmeyi ifade eder.

Bahçede bir elma ağacı gördüğümü hatırladığımda araştırma konusu olacak noetik taraf, (elma ağacının) hatırlanmasıdır; oysa noematik taraf, hafızamın bana verdiği şekliyle elma ağacıdır. Husserl, uzam zamansal nesnenin algısı bağlamında noetik tarafı, bir nesneyi belli bir anda sadece tek bir açıdan algılamama işaret ederek tarif eder; noematik tarafta ise aynı bakış, nesnenin ‘ufuklar’ı, diğer bir deyişle bir nesneyi tecrübe etme şeklimizin her zaman çeşitli biçimlerde *sınırlandırılmış* olmasıyla tarif edilebilir.

¹ Bu fenomen oldukça ilgi çekicidir; zira üzeri çizilerek iptal edilen şey, iki şey görmemize imkân tanır: Başlangıçtaki ve yeni düzeltilmiş olan. Bu nedenle bir yazarın el yazmalarını okumak ilham vericidir. Bilgisayar çağında ‘sil’ (*delete*) tuşunun kullanılması, az ya da çok bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

2.2. Ufuklar ve Edilgenlik

Algının bir hususiyeti, nesneyi bütüncül olarak algılarken aynı zamanda bu nesnenin pek çok veçhe ve özelliklerini de algılamamızdır. Uzam zamansal bir nesnenin bize belli bir anda bütün yönlerden değil, tek taraflı bir tarzda verildiğini fark etmemiz bizi, algının doğasına ilişkin ehemmiyetli sorular sormaya sevk eder. Bundan dolayı *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*'in ilk cümlesi şöyledir: “Dışsal algı, doğası gereği başarma konumunda olmadığı bir şeyi başarmak yönünde daimî bir iddiadır.” (ACPAS, 3/39).

Bize her zaman sadece kısmi olarak verili olmasına karşın nasıl oluyor da nesneyi bütüncül olarak algılıyoruz? Tezahürün çoklu (*manifold*) tarzları, nesnenin birliğine ne şekilde bağlanmaktadır? Bu sorular, Husserl'i sürekli meşgul etti. Bu sorular, hayati önemdedir; zira Husserl'in fenomenolojisi için algı, bütün tecrübenin paradigmasını teşkil eder. Algının zorunlu olarak perspektifsel oluşu ve nesnenin hep yetersiz şekilde verili oluşunun farkına varılması, Husserl'in en önemli bulguları arasındadır. Bu bulguların ne denli temel olduğu, Husserl'in Tanrı'nın bile bir nesneyi ancak tek taraflı görebileceği şeklindeki meşhur ifadesinde belirginlik kazanır (*Ideas I*, & 43 ve 44).

Husserl, bu gizeme yaklaşırken nesnenin belli bir anda algılayamadığımız taraflarının yine de bir şekilde bizim için mevcut olduğuna işaret ederek işe başlar. Fiilen mevcut olan taraflar vasıtasıyla dolaylı olarak mevcutturlar –Husserl'in ‘birlikte mevcudiyet’ (*co-presence*) olarak tayin ettiği bir fenomen–. Böyle bir birlikte mevcudiyet mümkündür; çünkü farklı taraflar, referanslar (gönderimler) yoluyla birbirine bağlıdır: Masanın ön yüzü, arka tarafına ‘gönderim’de bulunur vb. Husserl bu gönderimler meselesini, “Eğer masa konuşacak olsa ne söylerdi”yi hayal ederek izah eder: Nesne, ‘gönderimlerle zımni olarak âdeta bize seslenir: “Burada

görecek daha çok şey var, beni çevir ki bütün taraflarımı görebilesin, nazarını bana yoğunlaştır, daha yakınıma gel, beni aç [...]" (ACPAS, 41/5). Bu hususi tarif şekli, öncelikle benim aktif olarak müdahil olmama ve bir arka taraf da olması gerektiği yargısına başvurmama gerek kalmadan tarafların birbirine gönderimde bulunduğunu göstermek için kullanılır; esasen algımız, böyle yargılara ihtiyaç duymadan mecrasında akar. İkinci olarak nesneyi 'konuşturmak', algının sadece benim eylemim olmadığını, nesnenin de beni çağırdığını ve dikkatimi ona çektiğini göstermeye hizmet eder. Dikkat fenomenini anlamak için nesne canibinden bir tür 'çekim' (*cazibe*) hususu ele alınmalıdır; nesne, âdeta beni kendisine çağırır.²

Tezahür eden her şey, boş bir yönelimsel ufuk tarafından çevrelenmiştir. Bu boşluk 'bir hiçlik değil, doldurulması gereken bir boşluktur; belirlenmeye elverişli bir belirlenimsizliktir (*determinable indeterminacy*)' (ACPAS, 42/6).

² Burada bir dikkat (*attention*) analizine giremeyiz; ancak böyle bir araştırma, algısal süreci nesneyle öznenin 'konstitütif düet'i (ACPAS, 15/52), etkileşimi olarak anlamamanın gerekliliğine ilişkin ilgi çekici sonuçlar verir. Husserl, nesnenin 'cazibe'si ya da 'çağrı'sını bir 'müessir güç' olarak tanımlar. Bu müessir güç, doğal bir nedensellik şeklinde işlev görmez; daha ziyade nesne canibinden bana gelen bir çağrıdır –bu çağrıya kulak verebilirim; ancak vermek zorunda değilimdir–. Ancak herhangi verili bir durumda beni çağıran tek bir müessir güç yoktur; aksine beni kendilerine yönelmeye çağıran çok sayıda nesne, müessir güç uygular. Husserl, bu bağlam dâhilinde bir 'rekabet'ten bahseder; burada, örneğin 'gizlenme fenomeni' (*verdeckung*) meydana gelebilir (ACPAS, 146/193). Mecburen bir seçicilik ve dışlama gerçekleşir. Müessir gücün ne kadar kuvvetli olduğu, bu rekabet içinde bir gücün yoğunluğu (yüksek gürültü, sakin müziği bastırabilir ya da örtebilir) meselesi olabilir ya da bir kontrast müessir gücün tesirini artırabilir (koyu bir fonda açık renkler rahat seçilir). Elbette bir algısal süreç, bu örneklerin gösterdiğinden çok daha karmaşıktır; süreç, önceki benzer durumları hatırlamak, ilgiler, beklentiler vs. gibi çok yönlü (*manifold*) etkenlerin etkisi altındadır.

- ‘Ufuk’, elde mevcut olan hâliyle bir nesnenin etrafında açılan bir gönderimler bağlamını ifade eder. Bir ve aynı nesneye ilişkin başka veçheleri
- sağlayan içsel ufukla mevcut nesneden başka nesnelere ve en yakın ya da en uzak çevredeki her şeye gönderimler içeren dışsal ufuk arasında bir ayırım yapılabilir.

Mevcut amaçlarımız dâhilinde tek bir nesne örneği üzerinden hareket edeceğiz ve nesnenin ‘içsel’ ufkunda barınan gönderimleri doğal olarak nasıl takip ettiğimizi biraz daha yakından inceleyeceğiz. Nesnenin birliği, nesnenin tezahür etme tarzları arasındaki bağıntılar, ilişkisel bağlarla (*associative links*) oluşan bağıntılarda ve bu bağıntılar yoluyla kurulur. Çoğunlukla ilişkisel bağlar, benzerlik ve karşıtlık ilişkileri yoluyla nesneyi bir bütün olarak tahayyül etmemize yardımcı olurlar. Örneğin kahve kupamın diğer tarafına mekanik biçimde dönmeme; zira kupamın ön tarafı arka tarafına işaret eder, yekparelik ve benzerlik yoluyla arka tarafını ön şekillendirir. Gönderimlerin zımnî içerikleri, nesnenin çeşitli tezahür etme biçimlerini birbirine bağlar. Bağ, bir soru ve ona verilen onaylayıcı veya yadsıyıcı cevapla tarif edilebilir ya da yönelim ve yönelimin beklentisinin yerine gelmesi veya hayal kırıklığına uğraması üzerinden de tanımlanabilir.

Edilgen biçimde bu gönderimleri takip etme kabiliyetine sahibizdir; Husserl’in ifadesiyle *edilgen* sentezleme yapma kabiliyetimiz vardır. ‘Edilgen’ tabiri, Husserl’in izah ettiği gibi söz konusu fenomen için daha münasip bir ifade olduğu için kullanılır (ACPAS, 76/118). Bu katmana ait olanı anlamak önemlidir; çünkü ego’nun hakiki faaliyetinin (*activity*) zeminidir. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*’te şeyleri algılamamızı mümkün hâle getiren her şeyi analiz eder –ilişkilendirmeler, şüpheler, beklentilerin yerine gelmesi ya da hayal kırıklığına uğraması ve modifikasyonlar gibi–. Edilgenlik aşamasında kurulan şey,

henüz nesne değildir; nesne benzeri bir oluşumdur (*Gegenstandlichkeit*), nesnenin bir ön şekillenmesidir. Nesne, gerçek anlamında kendisiyle özdeş kalmalıdır ki hatırlayıta ona dönebilelim ve tanıyabilelim. Böylece bir nesne, ego'nun faaliyetleri yoluyla kurulmak zorundadır.³

Edilgenliğin bir diğer önemli boyutu da 'kinestesis'tir (*kinaestheses*).⁴ Bedensel hareketler formundaki hareketim (Grekçe *kinesis*), her zaman algıma (Grekçe *aisthesis*) dâhildir. Doğal bilinç bu dâhiliyeti idrak etmez; zira benim aktif rol üstlenmem gerekmeden normalde alışkanlık olarak gerçekleşir. Ancak olayların bu normal cereyanı engellendiği ya da rahatsız edildiğinde kendi dahlimin farkına varırım. Örneğin boynumu incitirsem birdenbire bunun, görüşümü ne denli sınırlandırdığını anlarım –her ne kadar daha önce şeyleri algımlarken boynumu çok fazla hareket ettirmediğimi, daima hep tam önümdeki şeylere bakıyor olduğumu düşünüyorsa da bu böyledir–. Doğal bilinç, algısal süreçte asıl rolü nesneye atfetmeye eğilimlidir; oysa algı, özne ve nesnenin ortak oyunudur ve edilgenlikle faallığın iç içe geçmesidir.

Bütün edilgen sentezlemeler, yönelimselliğin yapısında temellenmiştir ve en temel edilgen sentezlemeleri, yani zaman bilincininkileri ön gereksinirler.

2.3. Zaman Bilinci

Edilgen sentezin en temel boyutları, zaman bilincinin sentezlemeleridir. Yönelimin ilksel şekillenmesi ve muhtemel başarı ya da hayal kırıklığının meydana geldiği yer, zaman bilinci

³ Bkz. *Hua XXXI*, 25: "Tam ve gerçek anlamıyla 'nesne', kendisiyle özdeş ve özdeşlik tesis eden faaliyetle bir ego için tematik bir nesne olarak kurulur."

⁴ Bkz. özellikle *Hua IV*, 'Section Two. Chapter Three: The Constitution of Psychic Reality Through the Body', ACPAS, 13, ACPAS, Supplementary text XXV/25 ('Kinaestheses and Potential Expectations').

katmanıdır. Zaman bilincinin sentezlemeleri olan ‘hıfzetme’ [*retention*] ve ‘öngörme’ [*protention*]⁵, edilgenliğin en temel ve aynı zamanda en soyut unsurlarıdır.

‘Hıfzetme’ [*retention*], bir ‘şimdi’ye tutunmaktır; zira ‘şimdi’, gerçek mevcut andan kayıp gider.

► ‘Öngörme’ [*protention*] ise gelmekte olan ‘şimdi’ye doğru yönelmiştir. Böylece bu, geçmiş ve geleceğin en basit düzeydeki tecrübesine nasıl hep sahip olduğumuza ilişkin Husserl’in açıklama girişimidir.

Hıfzetme ve öngörme olmaksızın bir cümleyi ya da bir melodiyi takip etmemiz mümkün olmazdı. Bir melodinin bir andaki tınısını dinlerken, bir öncekini hıfzederiz ve bir sonrakini de tahmin ederiz; aksi hâlde işittiğimiz, bir melodi olmaz; onun yerine bir dizi birbirinden bağımsız tını ya da sesler duyarız.

Tam da zaman bilinci dâhilinde kaçınılmaz bir hayal kırıklığına uğrarız. Eğer bir ‘şimdi’yi idrak eder ve dikkatimizi ona odaklamak istersek ‘bu şimdi’, çoktan geçmiş olur ve artık ‘şimdi’ denilen olmaktan çıkar. Hıfzediş, kayıp gitmekte olana tutunmak için ilksel temayüldür; lakin hep geç kalır. Elbette bütün bu bağlamlarda hayal kırıklığıyla kastedilen nötr bir anlama sahiptir ve bizde kızgınlığa yol açmasına gerek yoktur –tabii amacımız ‘şimdi’yi tam bir mevcudiyete getirmek değilse (mesela felsefi bir analizde yapılmak istenebileceği gibi)–.

Hatırlamak, hıfzedişle şu şekilde bağlantılıdır: Her hıfzetme beraberinde bir başka hıfzetmeyi getirdiği için bir hıfzetme zinciri, tıpkı ‘bir kuyruklu yıldızın kuyruğu’ (*PCT*, 35/30) gibi geçmişe salınır. Böylece bu hıfzedişler zinciri yoluyla şimdiki an ile zımnen bağlantılı olan geçmiş anların temsilini yapmak bizim için mümkün olur ve bunu, arada

⁵ Örneğin *Hua X*, 11, 12, 24; *ACPAS*, 18; *EJ*, 122; ayrıca Held (1996), 39.

gerçekleşen bütün hıfzetsmelerin farkında olmaksızın yaparız. Ancak hatırlama sayesinde ki bir ‘tekrar ve tekrar’ vardır; yani zaman içerisinde belli bir nesneyi tekraren *aynı* nesne olarak teşhis etmemiz bu şekilde mümkün olur (ACPAS, 370).

Daha edilgen katmanda nesnenin farklı taraf ya da veçhelerini sentezleriz ve bütüncül bir algılamaya sahip oluruz. Benzerlik ve karşıtlıklar yanında farklı taraflar arasındaki gönderimler bu sürece rehberlik eder ve bütün ilişkilendirmenin ön şartı ve en temel edilgen sentezleme olarak zaman bilincinin yardımıyla başarı ve hayal kırıklıklarının kaydını tutar ve bağlarıntılarız. Yine de birlik ve çokluk arasındaki ilişki, gizemini korur ve algının birincil sorununu teşkil eder.

2.4. Nesnenin Birliği

Tezahürün çoklu [*manifold*] tarzlarıyla nesnenin birliği arasındaki ilişki nedir? Husserl’in işaret ettiği üzere algıya dair şu husus önemlidir: “Uyum içinde ve sentezleyerek ilerleyen algının anlamında, durmadan değişen bir anlam ve değişen anlam boyunca aynı kalan bir başka anlam arasında daima bir ayırım yapabiliriz” (ACPAS, 58/20). Algının her safhasına belli bir anlam tekabül eder; algısal nesne, belli bir şekilde verilidir. Bununla birlikte bütün bu sürekli akan ‘yeni’ anlam boyunca ‘istikrarlı bir çakışmayla tutunan, giderek daha zengin biçimde belirlenime kavuşan bir alt tabaka [*substrate*] X’in birliği’ söz konusudur (ibid). Kısacası nesne, zamansal fazlalarının her birinin geçmesine karşın aynı kalır: Sevdiğim yemeği tattığım ve kokladığım zaman, onu bir dostumla yediğimi hatırladığım ya da alışverişe gittiğim-dekinden (aynı yemeği pişirmek için gerekli malzemeleri anımsadığımdakinden) farklı bir veriliş söz konusudur –yine de her üç durumda da yemek aynı yemektir–; yemek bana görüsel olarak verili olduğunda dahi bana belli bir perspektiften verilidir.

Peki algıların akışı boyunca uzanan şey nedir? Acaba nesneyi arızı niteliklerinin tamamından soyutladığımızda geriye kalan bir özdeş nokta mıdır? Özdeş kalan ‘bütün yüklemelerinden soyutlanmış saf X’dir.’ (*Hua III*, 321/313) diyen Husserl, *Ideas I*’de bu fikirde gibi görünmektedir. Bununla birlikte Husserl, bu türden bir X’in aslında bir soyutlama, literal anlamda bir soyutlama –yani nesnenin bütün özellikleri değerlendirme dışı bırakıldığında kalan şey– olduğu gerçeğinin farkındadır. Bu durumda geriye kalan, yalnızca bir fikirdir (idea) ve böylece gerçek bir şey değildir. Böyle bir idea’nın sorunlarından biri şudur ki örneğin uzanımsallık ve maddilik gibi bir nesnenin kuruluşu için gerekli belirlenimlerin hiçbirine sahip değildir. Eğer algının doğasını analiz etmek istiyorsak böyle bir idea pek yardımcı olmayacaktır. Bir diğer önemli sorun ise bütün niteliklerin çekilip alınması sonucunda elde edilen X, belli bir şeyi diğerinden ayırt etmemize izin verecek hiçbir ipucu sunmaz. Oysa algı, tam da farklı şeylerin çokluğu arasında ayırt edebilme kabiliyetidir.

Husserl’in *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*’te özdeş X’i belirleme şekli, bu sorunların üstesinden gelir. Husserl, X kavramsallaştırmasını dönüştürür ve bütün belirlenimleri soyutlamak yerine hepsini değerlendirmeye alan yeni bir fikirle değiştirir. Alt tabaka X, nesnenin kendisi ‘algı süreci ve başka muhtemel bütün algısal süreçlerin onda belirlediği ve belirleyebileceği her şeydir.’ (ACPAS, 20/58). Özdeş nesne, Husserl tarafından bir ‘idea’, sonsuzlukta uzanan bir fikir olarak tarif edilir: “Bütünüyle belirlenime kavuşturulmuş nesne fikri, tekrar tekrar belirlenebilecek, tekrar tekrar bilinebilecek nesne [...] ve artık tam belirlenimin kendisi hâlâ belirlenmeyi bekleyene ilişkin olarak daha ultrası olmaktan kurtulmuş” (ibid). Bu, ‘sonsuz’ bir idea’dır; çünkü nesne, asla mutlak biçimde algıda verili değildir; uzam zamansal nesnelere ilişkin algı, zorunlu olarak yetersizdir. Gerçek algıda her zaman bir *daha ultra* vardır; nesnenin daha kesin bir belirlenimi her zaman için

mümkündür. Ayrıca her zaman için yanılgı ve (üzerini çizerek) 'iptal' yoluyla yeniden belirleme olasılığı açıktır. Bununla birlikte bütünüyle belirlenime kavuşmuş nesne fikri, algıda önemli bir rol oynar; algısal süreci yönlendirir. Bu noktaya dair yanlış anlamaların önüne geçmek için böyle bir fikrin nasıl kurulduğu ve algı sürecinde bir rehber olarak nasıl işlev görebileceğinin incelenmesi gerekir.

Husserl'in 'nesnenin teleolojik olarak beklenen yeterli verili oluşu' anlayışı, kesin bir paradoksa çözüm olarak tarif edilebilir.⁶ Paradoks şuradadır ki bir yandan nesnenin yeterli derecede verili oluşu esasen imkânsızdır; diğer yandan her tezahür, algının nihai hedefi olarak bu yeterli verili olmaya ya da alt tabaka X'e hazırlar. Bu nedenle algının hedefi nesnenin yeterli derecede verili oluşu değil, şeyin süreç içinde daha tam bir belirlenimi olabilir. Ancak bu süreç, kör bir şekilde işlemez; biz nesneyi daha tam algılamak isteriz ve yeterli derecede verili olma ya da alt tabaka X'de algı için kılavuz bir fikir işlevi görür. Husserl, *Ideas I*'de şeyin yeterli seviyede verili olmasının bir idea şeklinde, yani 'zihinsel olarak görülebilecek' bir idea olarak var olduğunu yazar. Bir sonsuz tezahürler zinciri fikrinin 'kendisi bir sonsuzluk değil'dir ve 'bu sonsuzluk *ideasının* zihinsel olarak görülen verilmişliği' sadece mümkün olmakla kalmaz, zorunludur da (*Hua III*, 351/343). Bu idea olmaksızın algısal süreç boyunca mukavim kalan nesnenin birliği izah edilemez.

Alt tabaka X, algısal süreç öncesi hazır olarak var olan bir şey olarak yanlış anlaşılmamalıdır; o, algılama süreci sırasında kurulan bir şeydir. Alt tabaka X, tezahürlerin çokluğu içinde ve bu yolla çokluğa dönerek belirlenim kazanır; ancak bu çoklukla özdeş de değildir; zira birliğe kavuşturulmuş bir idea'dır. Algıda, ona asla ulaşamıyor olduğumuz gerçeğine karşın tam olarak verili olan bir nesne ideali beklentisi içinde oluruz. Bu ideal nesne, algı sürecine zımni talimatlar verir;

⁶ Bernet (1979).

buna göre de tezahürler başka tezahürlere işaret eder ve tek bir nesne kuruluşunda birleşirler. Bu sürecin temel yapısı, yönelim ve başarı ya da hüsrânın etkileşimidir.

Bu alt tabaka X nasıl kurulur? Husserl bu soruyu, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*'in dördüncü bölümünde ele alır. Böyle birleşik bir nesne va'z etme motivasyonu, nesnenin bize verilmiş tarzlarında bir aşırılık (*excess*) ya da fazlalık (*surplus*) olduğu gerçeğinde bulunabilir. Tecrübemiz bize gösterir ki tezahür akışı nihayete ermez; bir verili olma tarzı daima bir başkasına işaret eder. Bir nesne, tek bir tezahür tarzıyla belirlenime kavuşmaz, benden onu hep daha yakından incelememi, evirip çevirmemi vs. talep eder. Nesne mütemadiyen başka verili olma tarzları vadettiği ve bu verilmiş tarzları boyunca mukavim olduğu için doğal bilinç, nesneye bilince verilmiş olmasının ötesinde bir kendinde varlık atfetmeye kadar gider.

2.5. Genetik Fenomenoloji

Burada tartışılacak incelemeler yeni bir tür fenomenolojidir (genetik fenomenoloji). Husserl, 1921 yılına ait bir el yazmasında statik ve genetik fenomenoloji arasındaki metodolojik ayrımları tarif eder:

Böylece kurallara bağlanmış genesis'in (*regulated genesis*) fenomenolojisi olarak 'açıklayıcı' fenomenolojiyle saf bilinçte (ne şekilde görünümüne çıktıklarına bakılmaksızın) mümkün, asli şekillerin fenomenolojisi olarak 'betimleyici' fenomenoloji arasında kesin tarzda bir ayrım yapabiliriz [...]. Derslerimde 'betimleyici' tabirini değil, 'statik' fenomenoloji tabirini kullandım. (ACPAS, 340/629)

Burada genetik fenomenoloji, sadece 'betimleyici' olan statik fenomenolojiye karşıt olarak 'açıklayıcı' fenomeno-

loji şeklinde karakterize edilir. Açıklama, ilk önce ‘niçin’ sorusunu yanıtlamaz, belli bir fenomenin ‘nasıl’ meydana geldiğini soruşturur. Bu soru, bilincin doğuş’unda (*genesis*) hususi yasalar ya da kurallara bağlanmış yapılar tespit edilebileceği fikri üzerine kuruludur; genetik fenomenoloji, bu yasaları teşhis etmek amacındadır. Bu çaba, gelişimsel psikoloji tarafından inceleme konusu yapıldığı şekliyle bilincin gelişimsel tarihiyle karıştırılmamalıdır. Elbette farklı bir şekilde bilincin gelişim tarihi – ancak bu kavramları yeni ve literal bir tarzda anlamaya açık olmamız şartıyla– söz konusudur. Nesneleri daima belli bağlamlarda algılıyor oluşumuz, Husserl’in algıya ilişkin analizinin asli bir teşhisidir. Bu bağlamlar, sadece ufuklar ya da bir nesneyle karşılaştığımız gönderimsel bağlamlar değil, aynı zamanda bilinç cihetindeki bağlamlardır. Şu an algıladığımıza benzer ya da farklı nesneler görmüşüzdür ve şu an algıladığımızı daha önce algıladıklarımızla yani algısal edinimlerimizle alakalandırırız.

Böylelikle her algısal edim tarihseldir; Husserl’in, ‘bilincin tarihi’nden kastı budur (ACPAS, 339/627). Husserl’e göre, ‘tarih’i tırnak içinde kullanmak için geçerli nedenler vardır; çünkü burada söz konusu olan, özneler arasılık’ı (kuşaklar arası anlamı da dâhil) da içermesi gereken gerçek anlamda tarih değildir. Statik fenomenolojiden farklı olarak genetik fenomenolojinin ele aldığı husus, bilincin zamansallığıdır. Burada zamansallık, zaman bilincinin bütün içeriklerini kapsayan somut bir anlamda kullanılmaktadır. Husserl, *Ideas I*’de şöyle der: Zaman, bütünüyle *sınırlandırılmamış bir problemler dairesinin* adıdır ve istisnai bir güçlük içerir, analitik ‘titizlik’ini (*streng*) tehlikeye atmaksızın başlangıç seviyesindeki çözümlemelerde... devre dışı bırakabiliriz (*Ideas I*, &81). Husserl, statik fenomenolojide zaman ve zamansallığı incelerken onları süreçler ya da meydana gelişler (*geneses*) olarak değil, yapılar olarak ele alır.

Edilgen sentezlemenin temel yapıları, bütün egosal faaliyetin zeminini teşkil eder. Sonuçta faaliyetimizin sonuçları ego’da tortulaşır (*sedimented*), *alışkanlık* hâline gelir. Alış-

kanlık hâline getirilince artık onlara her zaman başvurabiliriz. Aktif aklın başarıları edilgenliğe akar, ve bu anlamda Husserl, –içsel zaman bilinci, ilişkilendirme ve benzerleri yoluyla –edilgenliğin kısmen aktifliği öncelediği ve aktifliği entegre hâle getirdiğini öne sürmekte haklı görünür (CM, 113/79). Aktif ve edilgin alanlar birbirinden ayırt edilebilir, ama ayrılamaz. Ego için aktif başarılar elde etmek, edilgen sentezlemenin icraatları olmaksızın mümkün olmazdı. Aktif *genesis*in sonuçları, edilgin alana geri besleme yapar; edilgenlikte her zaman aktiflikten serpiştirilmiş bir şeyler vardır. Edilgen sentezlemenin ön şekillendirmesi ‘dışarıdan gelen kör ve esasen anlamsız olan bir ön şekillendirme değildir; ego bilincin erişimine bilgi formunda açıktır.’ (ACPAS, 215/267). Edilgen sentezlemenin bir çözümlemesi, aktiflik ve edilgenliğin birbirine sızması olmaksızın mümkün olmazdı; edilgenlik, felsefi araştırma için erişilmez ve kapalı kalırdı.

Aynı zamanda alışkanlık hâline gelme, bu tür tortulaşmaların farkında olacağımız anlamına gelmez. Husserl, bilinçli olarak bu tür hadiseleri edilgenlik başlığı altında değerlendirir ve ilişkilendirmeye yeniden üretici hafızayı (*reproductive memory*) incelerken şöyle der:

Yaptığımız bu gözlemlerin, ‘bilinç dışı’ (*unbewußten*) adıyla da anılabileceğini söylememe gerek yok.” Hemen sonrasında net bir ifade kullanır: “Böylece bizim değerlendirmelerimiz, bilinç dışı denilenin fenomenolojisine dairdir (ACPAS, 154/201).

Husserl, bu ‘bilinç dışı denilen’i yöneten yasaları açığa çıkarmak ister;⁷ bilinç akışı, basitçe bir ‘dizi’ (*Nacheinander*) değil, bir ‘gelişim’ (*auseinander*), yani ‘zorunlu bir seyrin yasalarına tabi bir oluş süreci’ olarak meydana gelir (ACPAS, 339/628). Eğer bilinç akışı sadece keyfi tecrübelerin art arda dizilişi olmuş olsaydı, genetik fenomenoloji girişimi mana-

⁷ Husserl’in genetik fenomenolojisinin 20. yüzyıl başlarında paralel bir gelişme olarak ortaya çıkan psikanalizle bağlantısını incelemek ayrı bir çalışma konusu olabilir.

sız olurdu. Bilincin ‘tarih’inin, Husserl’in anladığı anlamıyla gerçek tarihle ortak bazı özellikleri vardır. Her iki hâlde de ilerleme, amaç güdülüdür; belli beklentilerimiz vardır ve tecrübelerimiz (örneğin ilişkilendirme yasaları yoluyla) yasalara tabi ve düzenli bir tarzda birbirine bağlanır.

Genetik fenomenolojinin çözümlemeleri (bilinçli içeriklerinden soyutlamaya çalıştığımızda ortaya çıkan bilinç yapıları dâhil) soyut anlamda ego hakkında değil, somut egoyla ilgilidir. Egosal bilinç incelenirken bireyleştirilmiş ve diğerlerinden farklı ego devreye girer ve bu, ‘monad’ kavramıyla adlandırılır:

Sonunda monad’ın birliğinin belirlediği ve monad’ın oluş süreci yoluyla var olduğu bağıntılayıcı bir genesis’in fenomenolojisi dâhil monadik bireyselliğin fenomenolojisine ulaştık (Hus XIV, 38).⁸

Ancak monad kavramı, algının başkalarıyla herhangi bir bağı olmayan yalıtılmış bir öznde gerçekleşebileceğine inanmaya sevk etmemelidir. Algının nesnel olabilmesi için özneler arası olması gerekir. Nesnelliğin imkânının ilk şartı olan hatırlamaya ek olarak özneler arasılık’a ihtiyaç duyarız; zira nesne, ancak *hem* bana verili olduğu *hem de* başkalarıyla paylaşıldığı zaman nesnedir (Bkz. Bölüm 4).

Monadlar topluluğu, özneler arası olmakla birlikte Husserl’in genetik fenomenolojisinin çerçevesi nihayetinde sadece zamandaşlar, yani zamandaş monadlar topluluğuna izin verir. Bunun nedeni, *Beşinci Kartezyen Meditasyon*’daki analizinin dilsel iletişim yerine empati üzerine dayalı olmasıdır. Empati, diğerlerinin bedenlerinin kanlı canlı olarak verili olmasını varsayar; dolayısıyla geçmiş ve müstakbel kuşakları içeremez. Husserl, *Beşinci Kartezyen Meditasyon*’da açıkça ifade eder ki ‘doğum ve ölümün oluşumsal (*generative*) so-

⁸ Leibniz’in monad kavramıyla olan benzerlikler ve farkları burada ele alma imkânı yoktur.

runları ve psiko-fiziksel oluşun kuşaksal rabitasına henüz temas edilmemiştir. ' (CM, 169/142). Sadece bu yüksek boyut, yani oluşumsal fenomenoloji [*generative phenomenology*]⁹ hakiki anlamıyla tarihi anlamamıza imkân tanır. Husserl'in tarih üzerine düşünceleri onu, bir sonraki bölümde ele alacağımız farklı bir fenomenolojik yol önermeye sevk eder.

İleri Okumalar

Held, K. (2003), "Husserl's phenomenology of the life-world", in Welton, D. (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 32-62 (Özellikle s. 40-48).

Steinbock, A. J. (2001), "Translator's Introduction to Husserl's Analyses Concerning Active and Passive Synthesis", in Husserl, E. , *Analyses Concerning Active and Passive Synthesis*, Dordrecht: Kluwer, 2001.

Nesnenin birliğine dair:

Bernet, R. (1979), "Perception as a teleological process of cognition", in *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. Analecta Husserliana*, vol. IX. Reidel, Dordrecht: Kluwer, s. 119-132.

Daha genel bir algı tartışması için:

Drummond, J. (1979), "On seeing a material thing in space: the role of 'kinaesthesia' in visual perception", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, no. 1, s. 19-32.

Mulligan, K. (1995), 'Perception', in Smith B. and Smith D. W. (eds), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 168-238.

⁹ Kuşak fenomenolojisinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Steinbock (1995).

Bölüm Planı

- 3.1. Yaşam-Dünyası'nın Takdimi
 - 3.2. Doğanın Matematikleştirilmesi
 - 3.3. Duyu Niteliklerinin Matematikleştirilmesi
 - 3.4. Hakiki Anlamda Yaşam-Dünyası
 - 3.5. Kriz
 - 3.6. Yaşam-Dünyası'ndan Fenomenolojiye Giden Yol
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji), özellikle s. 9, 33-43.

Yaşam-dünyası kavramı, –ki muhtemelen en yaygın kullanılan Husserlci kavramdır– Husserl tarafından Avrupa bilimlerini ve bu bilimlerin muazzam boyuttaki etkisi yüzünden bir bütün olarak Avrupalı insanlığı etkisi altına alan bir krizi aydınlatmak için kullanılmıştır.¹ Husserl, bilimlerin krizine bir unutuşun neden olduğu fikrindedir; bu, yaşam dünyasının unutulmasıdır. Bu bölümde göreceğimiz gibi bu

¹ *Crisis* metninin üzerine kurulu olduğu Viyana seminerinin başlığı: "Philosophy and the Crisis of European Humanity", (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*), (*Crisis*, 314/269).

unutma, bilimlerin üzerine kurulu olduğu zeminin, içinde yaşadığımız ve bütün faaliyetimizin kendisine yaslandığı doğal dünyanın kaybedilmesine yol açar.

3.1. Yaşam-Dünyası'nın Takdimi

Yaşam-dünyası kavramı, Husserl böyle birden fazla kavram önerdiği için bazı güçlükler içerir. Birbirleriyle çelişmekten ziyade farklı yaşam-dünyası kavramları birbirleri içinden gelişirler ve Husserl'in bilimler ve onların krizine dair düşüncelerinin farklı evrelerini yansıtır. Dar ve başlangıç seviyesindeki anlamıyla yaşam-dünyası, ideal nesnelerin bilimsel dünyasına karşı konumlanarak tanımlanır; geniş manada ise bilimlerin sonuç ve başarılarını kuşatır –bunu, ideal nesneler dünyasının tesisine yol açan doğanın matematikleştirilmesi bahsini incelediğimizde tartışacağız–.

Husserl, bilimlerin ne olduğunu ve yaşamımızı nasıl değiştirdiğini incelemek amacıyla bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünyayı söz konusu eder (zira bilimler, daima var olmuş degillerdir). Nihayetinde asıl önemli soru, bilimlerin nasıl ortaya çıktığı, yani onların nasıl tesis edildiği ve sahip olmaları varsayılan anlam ya da manaya ilişkindir. Bilimler, uzun zamandır hayatımızın bir parçası olduğu için artık bilimsel olmayan bir dünyaya ancak soyutlama yoluyla erişimimiz olabilir.²

Crisis'te takdim edildiği şekliyle 'dar' anlamda 'yaşam-dünyası', basit duyuşal görüde karşılaşıldığı hâliyle *bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünya* anlamını taşır (*Crisis*, 108/106&113/111).

² Böyle bir erişim, *Crisis*'te bütün nesnel bilimlere ilişkin önce bir epokhe yapmayı teklif ederken Husserl'in hedefidir ve bu, 'onlardan salt bir soyutlanma değil', katlımdan bütünüyle imtina etmek anlamındadır (*Crisis*, 138/135). *Epokhe*ye dair, bkz. Bölüm 1.

Husserl, daha 1920'lerde doğrudan görünün dünyasını yaşam dünyası olarak tanımlar.³ Bu görü dünyası; teori öncesi, kültür öncesi ve gayr-i tarihseldir (*a-historical*). Dolayısıyla Husserl, bu dünyanın gerçekten var olup olmadığı sorusuyla yüzleşir. Esasen *Phenomenological Psychology* (*Fenomenolojik Psikoloji*) derslerinde şöyle der: Basit görüde bize görülen, işitilen ya da bir biçimde tecrübe edilmiş olarak verili olanlar daha yakın bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda önceye ait tinsel başarıların (*Geistestätigkeiten*) izlerini sergiler. Dolayısıyla saf tecrübeye, önceki düşünce- nin anlam tortularını (*Sinnesniederschlägen*) barındırmayan hakiki manada bir teori öncesi dünyayı nerede bulacağımız şüphelidir. (*Ph. Psy.* , 56). Saf görünün dünyası, bir soyut- lamanın ürünü olmakla birlikte bilimlerin ortaya çıkışının incelenmesinde önemli bir rol oynar.

Dar anlamda yaşam-dünyası, esasen 'sadece öznel görelî' (*Crisis*, 125/127) olma, yani bu görülere sahip belli bir özne- ye verili olduğu gerçeğiyle belirlenmiştir. Bu özne görelilik'e karşıt olarak modern doğa bilimleri, kendilerinin özne ba- ğımsız idealini ya da nesnelliği sunarlar. Husserl, bilimlerin bütünüyle ideal nesneler dünyası kurma, sonra 'gerçek dün- ya', bilimlerin kurduğunuymuş gibi yaşam dünyasının bu ideal nesneler dünyasının ölçüsüne vurulması sürecini takibe alır. Bu ideal dünya nasıl teşkil ediliyor? Husserl'in, bu süreci tanımlamak için kullandığı anahtar kavramlar 'matematik- leştirme' ve 'idealleştirme'dir.

3.2. Doğa'nın Matematikleştirilmesi

Crisis'in IX. bölümü, 'Galileo'nun Doğayı Matematikleştir- mesi' başlığını taşır ve şu önemli soruyla açılır: "*Doğanın bu matematikleştirilmesinin anlamı nedir?* Bunu güdüleyen

³ Kern (1979), 71; Kern 1927 seminer dersi 'Nature and Spirit'ten alıntı yapıyor.

düşünme zincirini nasıl yeniden kurarız?” (*Crisis*, 23/20). Husserl, bu soruyu ortaya atarak zaten bu süreci güdüleyen şeyin erişime açık olduğunu ima etmiş olur. Anlaşılabilecektir ki gündelik yaşamımızda bu idealleştirmeye benzeyen ve ona hazırlık sağlayabilecek temayüller vardır. İdealliştermenin yaşam dünyasal tecrübemizden nasıl neşet ettiğini ve ondan esaslı biçimde farklı da olduğunu daha yakından görmek için bir önceki bölümde serimlendiği şekilde bir nesneye ilişkin algımızın ana özelliklerini hatırlamak faydalı olacaktır.

Algıda bir nesne, daima tek taraflı biçimde verilir; ancak biz, algı sürecimizi yönlendiren bir idea olarak nesnenin kendi içinde hâlini kurarız. Bu ulaşılmaz, tam verilmiş nesne ideası, algısal süreçte teşkil edilir ve süreç devam ettikçe tekrar tekrar dönüştürülür. Şimdi doğa bilimleri de idealarla ya da Husserl’in tabiriyle ‘idealiteler’ (*idealitäten*) ile uğraşır. Bundan dolayı, algısal kendi içinde nesne ideasıyla bilimsel ideanın birbiriyle nasıl bir bağı olduğu sorusu ortaya çıkar. En manidar fark şuradadır: Algısal idea, her zaman belirsizlik ve esneklik yatağında hareket eder; oysa bilimler, bu belirsizliği saf dışı bırakmak ve tam kesinlik elde etmek ister. Doğa bilimleri, algısal süreci yöneten nesne ideasını belirleme niyetindedir. Ancak algılanan nesne, zorunlu olarak belirsizlik taşıdığı için bilimlerin bu amacı, nesnelerinin algılanabilir bir nesne olamayacağını da baştan göstermiş olur.

İdealleştirme nasıl mümkün olur, yani asli belirsizliğin giderildiği bir nesne ideası nasıl başarılabilir? Bilimler, nesnelerini idealleştirirken bilimsellik öncesi bilinçte nesneyi daha kesin bir verilmişliğe kavuşturmak yönündeki tabii temayülü geliştirirler. ‘Mükemmelliğe doğru temayül’ adını verebileceğimiz bu temayül, pratik hedefler tarafından kontrol edilir ve şekillendirilir. Nesnenin tam verilmişliğine asla ulaşamamak da pratik sahada ‘belli pratik ilgilerin bütünüyle tatmin edilmesi anlamında’ (*Crisis*, 25/22) bir bitiş noktası bulunur. Pratik anlamda mükemmellik, pratik amaç ve hedeflerimizin nesnenin daha ileri tetkikini gerektirecek bir

sebepe kalmayacak şekilde tatmin edilmesiyle gerçekleştirilir. Örneğin bir marangoz, yapmakta olduğu yatak yeteri kadar uzun mu, şekli düzgün mü, ayakların açısı doğru mu buna bakar. Yaşam dünyasında ise kesin doğru açılar bulunmaz. Husserl'in dediği gibi görü nesneleri, 'tipik olma dairesinde [...] yüzerler. ' (ibid). Nesnenin belirsizliği azaltılacak, ancak asla ortadan kaldırılamayacaktır. Teknoloji ilerleme gösterdikçe 'mükemmellik ideali sürekli daha ileri taşınır' (*Crisis*, 25/23); bu formülasyon, yine tam belirlenim kazanmış nesne ideasının daha yakından belirleme sürecinde şekillendiğini ve modifiye edildiğini vurgular.

Pratik mükemmellik yoluyla her türlü belirsizlikten azade bilimsel idealitelere asla ulaşamayız. Bu tür idealiteler 'sınır şekiller'dir, yani belirli 'mükemmelleştirmeler dizileri'nin 'değişmez ve asla ulaşılabilir kutupları'dırlar (*Crisis*, 26/23). Husserl, doğanın matematikleştirilmesinin tarifi bağlamında, kendisinin oldukça aşına olduğu matematik sahasından formülasyonlara başvurur. Örneğin bir limit (*limes*), belli bir kurala uygun olarak oluşturulmuş bir sayı dizisinin limiti olabilir. '1' sayısından başlar ve yarıya bölme kuralını işletirsek giderek küçülen bir sayılar dizisi elde ederiz ($1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32, \dots$). Bu sayılar, asla varmadan '0'a yaklaşır; dolayısıyla '0', bu sayı dizisinin limitidir. Eğer bu kuralı algı nesnelerine transfer edersek nesnenin limit şeklinin, görüsel nesneden farklı bir katmana ait olduğunu ve ancak sınır aşımı (*transgression*) yoluyla ona ulaşılabilirliğini öğreniriz. Ayrıca sayı dizisi örneği, sınır aşımının nasıl düşünülmesi gerektiğini de gösterir –yani belirli bir yönde gelişen şekiller dizisini takip ederek ve sonunda diziyi sonsuzluğa uzatan, böylece sonuç olarak bir limit şekle götüren düşüncenin bir başarısı olarak-. Husserl, Galileo hakkındaki bölümün ekinde idealleştirmeyi 'düşüncenin genel tavrı olarak' değerlendirir ki herhangi bir tekil nesneyi 'her nesne'nin örneği şeklinde alarak işe başlar; bu nesnenin tam olmayan, ancak tamlığa yönelen öznel temsillerin

açık bitimsiz manifold'undan geçtiği tahayyül edilir. (*Crisis*, 359, ek İngilizce tercümede yer almamaktadır). 'Açık bitimsiz' sonsuz 'temsiller' manifold'u özellikle modern bir fikirdir; zira sadece modern zihin sonsuz ödevlere soyunur ve sonsuzluğa adım atmaktan çekinmeyen bir matematiğin yardımıyla sonsuz varlıklar evrenini tanımlama çabasında bulunur. Husserl'in işaret ettiği gibi modern öncesi matematik 'sadece sonlu ödevleri bilir.' (*Crisis*, 21/19)

Anlaşılabileceği ki idealleştirme, zorunlu olarak nesnenin sınırlı sayıda özelliğiyle tahdit edilidir ve nesnenin belli bazı diğer özellikleri, ancak dolaylı tarzda matematikleştirilebilir. Nesnenin idealleştirmeye elveren nitelikleri, 'uzam zamansal' nitelikleridir –nesnenin uzamsal yayılımı ve zamanda konumlanmışlığı, elbette değişim içinde uzam ve zaman arasındaki korelasyon–. Tabii ki bu, bir soyutlamadır; zira nesneler, renk, tutarlılık ve tat gibi başka pek çok niteliğe de sahiptir (*Crisis*, 29/27). Ancak bilimler, bu tür nitelikleri de matematikleştirmek arzusundadır; çünkü evrensel bilimler olmak isterler. Ayrıca nesnenin nitelikleri, iç ufku sayesinde birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirlerine gönderimde bulunur; eğer bilimler tek bir niteliğe odaklanıp diğerlerini ihmal etseler bu, apaçık bir eksiklik ya da sınırlılık olmuş olurdu.

3.3. Duyu Niteliklerinin Matematikleştirilmesi

Husserl, nesnenin uzam zamansal olmayan niteliklerine 'spesifik duyu nitelikleri' veya 'plena' ya da 'doluluk' (*fülle*) adını verir (*Crisis*, 30/27). Bu doluluk, ancak dolaylı tarzda matematikleştirilebilir. Hatta doğrudan bir matematikleştirmenin neden imkânsız ve 'ilkesel olarak imkânsız' olduğunun nedenini belirlemek mümkündür. Uzamın *tek* bir matematiği, *tek* bir geometrisi vardır. Husserl, şöyle izah eder: Dünyanın iki değil, sadece *bir* evrensel formuna sahibiz –iki değil, sadece *bir geometri*, yani bu şekillerden biri,

doluluk için bir ikinci seçenek olmaksızın– (*Crisis*, 34/33). Dünyanın niceliksel tasviri, ancak tek ve birleşik bir yolla mümkündür. Geometri, köken itibarıyla ampirik ölçme bilgisi üzerine kurulu bir bilimdir. Galileo’ya göre geometri, çoktan tesis edilmişti; Galileo’nun modern bilimin gelişimine yaptığı hususi katkı, dünyanın evrensel bir matematikleştirilmesinin mümkün olduğu hipotezidir. Husserl evrensel matematikleştirme ideasının ‘tuhafılığı’ üzerine düşünmemizi tavsiye eder; çünkü bu idea, özellikle bugünlerde neredeyse harcıâlem bir fikirdir.

Doluluğun dolaylı matematikleştirilmesi nasıl yapılır? Husserl bu sürece, doluluğun uzam zamansal şekillerle ‘hususî ve kurallara bağlanmış bir şekilde çok yakından bağlantılı’ olduğuna işaret ederek yaklaşır (*Crisis*, 35/33). Husserl, Pisagorcular tarafından dikkat çekildiği gibi ses perdesiyle titreşen telin uzunluğu arasındaki nedensel ilişki örneğini verir (*Crisis*, 37/36) –ya da daha genel ifadeyle duysal nitelik ‘ses’ ile geometrik nitelik ‘tel uzunluğu’ arasındaki bağıntı–. Akla başka örnekler de gelir ve Husserl, basitçe en eski örneklerden birini seçer. Önemli olan nokta, doluluğun dereceler hâlinde var olmasıdır; çeşitli sıcaklık dereceleri, çeşitli ses perdeleri vardır. Bu dereceler, sayılar cinsinden tavsif etme fikrini güdüler; bu olasılık keşfedilmeli ve her nitelik bakımından teyit edilmelidir. Örneğin ısı arttığında sıvıların düzenli bir tarzda genleştiği anlaşıldığında artık bir termometrenin keşfedilmesi bir adım ötededir.

Yine de böyle tekil örneklerden dünyanın evrensel matematikleştirilmesi ideasına geçiş, oldukça büyük bir sıçramadır. Husserl’e göre bu idea, her değişimin nedensellik yasaları uyarınca meydana geldiği ve doluluktaki her değişimin bir şekil değişimiyle bağlantılı olduğu kanaati üzerine kuruludur. Bununla birlikte görüdeki bedenlerin belli niteliklerinin her değişiminin [...] dünyanın soyut şekil tabakasındaki meydana gelişlere nedensel olarak gönderimde bulunduğu dair a priori bir içgörüye sahip değiliz. (*Crisis*, 36/34). Burada

Galileo'nun tezinin ya da modern doğa bilimlerinin tezinin cüreti söz konusudur –artık bu fikri normal kabul ediyorsak da–. ‘Okulda aldığımız bilimsel bilgiler sayesinde’ (36/35) sesi, bir kaynakla kulağımız arasında seyahat eden bir dalga olarak tahayyül ederiz. Ancak uzam zamansal şekiller ve doluluk arasındaki ‘gönderme’yi anlamanın güç olduğu gerçeği vardır ve böylece doluluğun dolaylı matematikleştirilmesi olasılığı, dolulukta bütün matematikleştirmeden kaçan ya da duyu niteliklerinin uzam zamansal niteliklere indirgenmesi aşamasında kaybolan bir şeyler olduğuna önemli bir işaret olabilir.⁴ Bu nedenle Husserl, Galileo’yu ‘hem keşfeden hem de gizleyen deha’ olarak tanımlar (*Crisis*, 52/50). Evrensel bir matematikleştirme ideası cüretkârdır ve bilimlerin ilerlemesine katkı yapmıştır; ancak aynı zamanda duyu-niteliklerine ve sonuçta da belirsizliği ve zenginliğiyle yaşam dünyasına doğrudan somut bir temasın kaybedilmesi anlamına gelir.

Evrensellik peşindeki bilimler, nesnenin bütünüyle matematikleştirilmesini ve devamında da bütün nesnelerin matematikleştirilmesini hedefler. Bir nesneden diğerine hareket etmek, fenomenolojik analizin gönderimsel imaların dışsal ufku olarak tanımladığı nesnelerin birbiriyle bağlantılı oluşuna dayanır. Husserl, idealleştirici düşüncenin ‘aynı zamanda dünyanın sonsuzluğuna doğru’ (*Crisis*, 360) uzandığını ifade ederken dışsal ufka işaret eder. Husserl, *Crisis*’e ek bir metinde idealleştirmeyi iki aşamalı bir süreç olarak tanımlar. Öncelikle idealar, tezahürler zemininde teşkil edilir; ikinci olarak idealar, bir ‘idealar heyeti’ (*configuration of ideas*) teşkil etmek üzere bağlanır (*Crisis*, 361). Bu şekilde bir saf limit şekiller ‘alan’ı ya da ‘dünya’sı ortaya çıkar (*Crisis*, 26/23). Bu ideal dünya, bütünüyle belirlenebilecek ve birbiriyle nedensel

⁴ Bütün matematikleştirme çabalarından kaçan şey, esasen bilimselden daha ziyade fenomenolojik analiz isteyen doluluğun özü olabilir. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*’nde bu kaçmayı tarif eder: “Renk parlar ve sadece parlamak ister. Onu dalga boylarını ölçerek rasyonel ölçütlerle analiz ettiğimizde gitmiş olur.” (OWA, 45).

ilişki içinde duran idealardan oluşur; bu ilişkiler, matematiksel yasalarca apaçık ve yanılmaz biçimde tanımlanabilir. Bu tür ideal nesneler, ideal bir uzayda konumları kesin olarak belirlenebilecek şekilde belli, düzenli ya da düzenli olarak artırılan bir hızda bir noktadan diğerine hareket eder.

Doluluğun dolaylı matematikleştirilmesi, doğa bilimleri için dünyayı bütünüyle matematikleştirmeyi mümkün kıldı. Sonuç olarak bilimler, gündelik bilincin naif tavrını çok geride bıraktıklarını varsayarlar.

3.4. Hakiki Anlamda Yaşam-Dünyası

Bir sonraki önemli adım, idealiteler dünyasının bilim öncesi ve bilimsel olmayan yaşam dünyasına raptedilmesidir: Yaşam dünyası, ideal dünyaya tabi kılınır ve onun ölçüsüne vurulur. “Tek gerçek dünyanın, algı yoluyla verilmiş olanın, tek tecrübe edilen ve edilebilir olan günlük yaşam dünyamızın, gizlice idealitelerin matematiksel altyapılı dünyasıyla ikamesi” söz konusudur (*Crisis*, 49/49). Eğer görüye gelen yaşam dünyasıyla idealiteler dünyasını bu tarzda raptetmek mümkün olsaydı yaşam-dünyasının belirsizliği ve özne gö-reli oluşu, basitçe bilimsel dünyanın kesinliğine işaret ediyor olurdu ve onun ölçüsüne vurulabilirdi. Ancak görüsel dünyanın tabi kılınışında mühim bir husus ihmal edilmektedir. Bu gözden kaçırma, yaşam dünyasıyla idealiteler dünyası arasındaki karşıtlığın sürdürülemez ve yaşam-dünyasının dar (doğal bilimsel dünyaya karşıt düşünülen) anlamına hapsedilemez oluşunun nedenidir. Gözden kaçan gerçek şudur ki doğa bilimleri, yaşam-dünyasında basitçe temellenmiş olmakla kalmayıp yaşam dünyasına aittirler.

Birinci noktaya dair olarak bilimler, yaşam-dünyasını sadece tarihsel olarak oradan neşet ettikleri için değil, ‘bilimler için devamlı’ zemin sağladığı için’ de gereksinir; zira bilim insanları, yaşam dünyasına ait nesneleri inceler, labo-

ratuarlarda çalışır ve görüye verili olan ölçme aletlerini kullanırlar (*Crisis*, 123/121). İkincisi; bilimler, yaşam-dünyası tarafından kuşatılmıştır. Husserl, bu durumu izah etmek için ‘içine akma’ (*einströmen*) tabirini ihdas eder. Bilimsel araştırmanın sonuçları yaşam-dünyasının içine akar ve orada tortulaşır ki çoğunlukla bunun farkında bile olmayız (*Crisis*, 113/115). Husserl ‘içine akma’ fenomeninin, yaşam-dünyası ve idealiteler dünyası arasındaki karşıtlığın çökmesini mümkün kıldığını söyler (*Crisis*, 462).

‘Geniş’ anlamda ‘yaşam-dünyası’, bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünya olmaktan daha fazlasıdır; ► yaşamımızın her şeyi kuşatan somut dünyası ya da evrensel ufkumuz olarak bilimleri de kapsar. Kuşatıcı ve hakiki anlamda yaşam dünyası, doğayla birlikte kültürü de kapsayan tarihsel dünyadır.

Bununla birlikte dar anlamda yaşam-dünyası gereksiz hâle gelmiş olmaz; kuşatıcı yaşam dünyası, görüsel dünya üzerine *temellenir*. Bilimlerin ideal dünyasını ve görünün bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünyasında nasıl kurulduğunu açığa çıkarmak noktasında bilimsel dünya ve başka tür bir dünya arasındaki karşıtlığı temin etmek için dar yaşam dünyası kavramı zorunludur. Ancak hakiki anlamdaki yaşam dünyası, hem görüsel dünyayı hem de bilimsel teoriler ve idealiteler dünyası dâhil bilimlerin başarılarını da kuşatır.

Bu şümüllü anlamıyla yaşam-dünyası, hiç de ‘kısmi bir sorun’ olmayıp ‘felsefenin evrensel sorunu’dur (*Crisis*, 34). Lakin yaşam-dünyasının felsefi bir tema olması varsayılsa bir güçlük ortaya çıkar: Yaşam-dünyası, felsefi olarak nasıl incelenebilir? Husserl, bir ‘yaşam-dünyası ontolojisi’ projesine önem verir (*Crisis*, 37); fakat bu işe kapsamlı bir şekilde asla girişmez. Husserl, son dönem el yazmalarında⁵ bir

⁵ Örneğin “The Anthropological World”, [Antropolojik Dünya] (Nr. 28, *Hua XXIX*).

yaşam-dünyası ontolojisine dair görülen belirtiler haricinde *Crisis*'te, böyle bir ontolojinin yönü ve varsayımlarının ne olması gerektiğine ilişkin bir taslak sunar. Önemli bir varsayım, yaşam-dünyasının bütün görelî özellikleri içinde 'kendisi görelî olmayan' bir *genel yapıya* (*Crisis*, 139/142) sahip olduğudur. Bu genel yapı, 'a priori yaşam-dünyası' ideasına yol açar (140/143). Değişmez yapılardan bahsetmek, bunların değişmeyen tarzda verili olduğu anlamına gelmez. Değişmez yapılar, daima tarihsel olarak dolayımlanmış biçimde somut olarak verilir; ancak yapı, bu değişimlere mukavim kalır. Bu tür yapılara örnek olarak ufuk (*horizont*) ve zemin (*boden*), yaşam-dünyasının transandantal formlarıdır.⁶

Ufuk ve zemin, yaşam-dünyasının iki mütemmim modalitesidir. İlki, yaşam-dünyasının zamansal; ikincisi ise uzamsal veçhelerini ifade eder. Husserl, *Crisis*'te ufku, sorgusuz sualsiz şekilde varsayılan eski değerler ve 'eski kazanımlar'ı barındıran 'hayatî ufuk' olarak karakterize eder (*Crisis*, 149/152). Bu 'kazanımlar', çoğunlukla biz onların farkında olmaksızın hayatımızı yapılandırır. Yaşam-dünyası, modern doğa bilimleri için (unutulmuş) zemini temin eder; ancak bu zemin kavramı, bilimlerin dünyasına karşıt olarak daha çok dar, ilksel yaşam-dünyası kavramını varsayar. Husserl, zemin olarak işlev gördüğü hâliyle yaşam dünyasının daha yakından incelenmesini teklif eder (*Crisis*, 154/158); lakin bu incelemeyi başka bir yerde yapar –özellikle “Notes on the Constitution of Space” [Uzamın Kuruluşu Üzerine Notlar] ve “Fundamental Investigations into the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature” [Doğanın Uzamsallığının Fenomenolojik Kökenine Dair Temel İncelemeler] başlığı taşıyan el yazmalarında–. Bu el yazmalarının başlıkları, zeminin –burada daha spesifik olarak adlandırılan 'yeryüzü-zemin'in (*erdboden*)– yaşam dünyasının uzamsallığının nasıl kurulduğunu tayin ettiğini ima eder. Husserl, yeryüzü-zeminin

⁶ Daha fazla ayrıntı için bkz. Steinbock (1995), Bölüm 7.

doğasını incelemek için canlı beden (*leib*) hakkındaki düşü-
nülerine müracaat eder. Tıpkı canlı beden bir sıfır nok-
tası, hareket ve durağanlığa anlam veren bir mutlak ‘burası’
olması gibi⁷ ‘makro düzey’de aynı şey yeryüzü için geçerlidir.
‘Sunumunun orijinal biçiminde yeryüzü, bizatihi kendini ha-
reket ettirmez ve sükûna gelmez; sükûn ve hareket, ancak
yeryüzüyle bağıntısı içinde bir anlama sahip olur;⁸ bu şekilde
yeryüzü, bir zemindir.⁹ Yeryüzünün zemin olarak işlev gör-
mesi, modern doğa bilimlerinin yaşam dünyasının doğasını
nasıl gizlediğini göstermek için bir örnek hizmeti görebilir.
Bilimsel araştırmada zemin olarak yeryüzünün rolü yadsınır
ve yeryüzü, sadece bir cisme dönüşür, birbirleriyle ilişki için-
de hareket eden pek çok göksel cisimden biri olur. Lakin biz,
öncelikle yeryüzü zemininde temellenmiş olmasaydık hare-
ketin ne anlama geldiğini dahi bilemezdik.

Şimdilik yaşam-dünyasının değişmez yapılarına ilişkin bu
kısa tespitlerle yetinelim.¹⁰ Genel olarak söylersek modern
doğa bilimleri, dünyayı bir nesne ya da totalite olarak ele alır
ve bu, temel bir yanlış idraktır; çünkü dünyanın bilincinde
olma tarzımızla şeyler ya da nesnelerin bilincinde olma tar-
zımız arasında esaslı bir fark vardır (*Crisis*, 143/146). Nes-
neler, nesne olarak ancak dünyada verili olabilir; dünya ise
verili değildir, daima önceden verilidir. ‘Dünyanın önceden
verili oluşuna dair soruşturma’ (*Crisis*, 154/156), bütünüyle
bilimsel perspektifin ötesine geçen temel bir fenomenolojik
sorundur.

⁷ “Notizen”, 27. Husserl’in *Ideas*’ının ikinci cildinden hareketle Merleau-
Ponty’nın sürdürdüğü şekilde hayat sahibi beden konusundaki daha ayrıntılı
değerlendirmeler için bkz. bu kitaptaki bölüm 13.

⁸ “Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality
of Nature”, 118.

⁹ Husserl’in ufuk ve zemin konusundaki düşünceleriyle Heidegger’in *Sanat Ese-
rinin Kökeni* çalışması arasındaki ilişkiyi incelemek ilgi çekici olabilirdi. He-
idegger, sanat eserlerinin tarihsel bir halkın dünyasını nasıl teşkil ettiğini ve
gizleyen zemin olarak yeryüzünü nasıl gözler önüne serdiğini gösterir.

¹⁰ Dördüncü bölümde ‘ev-dünya’ ve ‘yabancı-dünya’ başlıkları altında iki başka
değişmez yaşam-dünyası yapısı ele alınacak.

3.5. Kriz

Bilimlerin dünyayı nesne olarak kavrama tarzı, Husserl'in bilimlerin esasen doğal tavırdaki kaldığı tezine delil sunar. Modern bilimlerin tavrı, 'ikinci türde bir doğal tavır'¹¹ olarak ya da Husserl'in *Ideas II*'de tanımladığı gibi 'doğalcı tavır' (*naturalistic attitude*) olarak tanımlanabilir. Bilimsel tavrın doğal tavırla ortaklaştığı pek çok nokta bulunur; özne ve nesneyi katıyetle ayırır, bilinç için varlık olmasından bağımsız olarak nesneye bir varlık atfeder ve (asli olmayan özneye kıyasla) nesneyi asli unsur kabul eder. Bu hususlar, bilim öncesi ve bilimsel olmayan tavır için olduğundan daha çok modern bilimler için geçerlidir. Bu yoğunlaşma, araştırma nesnesine bir vurguyla sınırlı değildir, araştırmayı yapan öznenin bilinçli bir dışlanması söz konusudur. Bilimlerin nesnellik ve özne göreliliği olmamak arayışının anlamı budur.

Bu durumda modern doğa bilimleri çift katmanlı bir unutuş içindedir. Bir yandan araştıran özneyi (ve böylece bir bütün olarak insan öznelliğini) unutturken, diğer yandan da yaşam dünyasını unuturlar. Bu çift katmanlı unutuş, doğal bilimsel tavrı tamamen felsefi kritiğe karşı duyarsız kılar. Husserl, *Crisis*'teki tarihsel düşüncülerinde bu mutlak nesnellik talebinin neden gerçekleştirilemeyeceğini gösterir. Bilimsel araştırma, daima araştırmacının yaşam-dünyasal praksi üzerine kuruludur, ona bağlı kalır ve tekrar yaşam dünyasının içine akar. Bu bağlantılar bir kez açığa kavuşturulursa doğal bilimsel tavır felsefi tavra dönüştürülebilir. Felsefi sorgulamanın zorunluluğu, Husserl'in teşhis ettiği krizden kaynaklanmaktadır. Bu krizi tecrübe ederiz; çünkü farkına varırız ki bilim, insanlar olarak bizim kim olduğumuza ilişkin sorulara hiçbir cevap vermemektedir. Bilim, dünyanın nesnel bir tasvirine ulaşmak için bilinçli olarak özneye dair sorulardan kaçınmaktadır. Ancak kriz, sadece

¹¹ Husserl, 'yüksek seviyede naivete'den bahseder (*Hua XVII*, 353).

bilimlerin krizi değildir; zira günümüzde bilimler, bir bütün olarak varoluşumuzun doğasını belirlemektedir. Bize kim olduğumuzu bilimler söylemektedir ya da Husserl'in aforizmik ifadesiyle "Salt olgu kafalı bilimler, salt olgu kafalı insanlar üretir." (*Crisis*, 4/6). Bilimlerin çift katmanlı unutuşu, bilimlerin nesnelcilik (*objectivism*) arayışına uyum sağlamamız ve bize bilimsel olgular şeklinde hakikati sunmalarını beklememizle sürdürülür.

Lakin aldığımız nesnel cevaplar, varoluşsal bir ehemmiyete sahip olacak ya da anlam arayışımızı tatmin edecek kadar derin değildir. Ayrıca bilimsel sonuçlar, tuhaf biçimde bağlantıdan yoksundurlar; çünkü bir gönderimler bağlamı olarak yaşam dünyasını göz ardı ederler. Mevcut krizin kökenlerini araştırmak için felsefe ve bilimin ortaya çıkışı ve köken safhasında 'kökensel tesis ediliş' (*urstiftung*) anında ifade ettiği anlam üzerine düşünmemiz gerekir.

'Urstiftung', (İngilizceye) çevrilmesi güç bir terimdir.

Ur-; orijine ait (original), ilksel ya da kökensel anlamlarına gelir; 'stiftung' da tesis, kurulma ya da kuruluş olarak çevrilebilir. Husserl bu terimi, ► tarih üzerine düşünümlemlerinde kalıcı bir kazanım ya da miras (yani bilim) hâline gelen ve en başta nasıl tesis edildiklerini ve başlangıçtaki anlamlarının ne olduğunu sorarak daha iyi anlayabileceğimiz fikirler veya teorilere atıfta bulunmak için kullanır.

Husserl'e göre Antik Grekler, başlangıçta felsefe ve bilimi tek bir şey olarak anladılar ve ikisinin, mutlak manada meşru tek bir evrensel bilim oluşturduğuna inandılar. Bu, tam olarak Husserl'in fenomenolojik felsefesinde yakalamak istediği anlamdır. Husserl'in tezi, felsefenin ilksel tesis edilişine sadık kalmadığı ve felsefenin anlamının belli bir nesnellik arayışına öncelik verilerek örtüldüğüdür. Böylece tarihsel düşünümlemler, felsefenin başlangıçtaki anlamını açığa çıkarmayı ve felsefenin neden yoldan çıktığını tespit etmeyi amaçlar.

Ancak felsefe ve bilimlerin başlangıçta tesis edilme aşamasındaki orijinal anlamını arama çabası bizi, orijinal anlamın mevcut krizi *hazırlayan* bir ikilik (*duality*) tarafından belirlendiği gerçeğine kör hâle getirmemelidir. Husserl'e göre bilim, bir nesnenin bize çeşitli biçimlerde görünmesiyle çeşitli biçimlerde kendisini sunan tek birleşik nesne arasındaki ayrımın farkına varılmasından doğmuştur. Baştan beri bilim, öznel çokluktan daha çok nesnellik, özne görelî tezhürlerinin çokluğundan daha çok tek birleşik nesne üzerine odaklandı. Bu tek yanlı temayül, doğanın matematikleştirilmesi, sayılar ve ideal geometrik şekiller yoluyla doğanın aşikâr biçimde doğru nesnel tasvirine imkân tanıyınca nesnecilik (*objectivism*) hâlini aldı. Yani temayülün kendisi, bilim ve felsefenin orijinal anlamında mündemiçti; modern dönemde ortaya çıkmış bir şey değildi. Fenomenoloji, hem birleşik nesne ve yapıları hem de onun verili oluşunun çeşitli görünüşleri ya da yordamlarına odaklanarak bir denge yaratmak arzusundadır.

3.6. Yaşam-Dünyası'ndan Fenomenolojiye Giden Yol

Husserl, yaşam-dünyası ve krizi üzerine tarihsel düşüncülerin şafağında fenomenolojiye yeni bir giriş yolu da teklif eder. Bu yol, birinci bölümde ele aldığımız *epokhey*e dair problemlerden birine Husserl'in bir cevap vermesine imkân tanıyan bir avantaja sahiptir: motivasyon sorunu. Fenomenoloji için anlamlı bir motivasyon, bir teşhis ve incelenmeyi bekleyen mevcut kriz olabilir. Ayrıca yeni giriş, baştan itibaren transandantal bilinç üzerine düşünmemizi talep ettiği için icra etmesi güç olan kartezyen yolu sarmalayan problemleri de atlatmaktadır. Kartezyen yolun başta gelen dezavantajlarından biri, dünyadan yüz çevirmemiz yönünde bıraktığı izlenimdi; *epokhey*i takiben yapılan çözümlemeler (bize görünen) dünyadan hiçbir şeyi kaybetmediğimizi gös-

termesine karşın, fenomenolojik araştırmamıza *dünyadan* başlamak daha yararlıdır.

Crisis'te geliştirilen giriş, başlangıç noktasını yaşam-dünyasından alır. Bu yol, genellikle fenomenolojiye 'ontolojik yol' olarak tanımlanır; çünkü yaşam-dünyası üzerine düşünümün fenomenolojik yollarından biri, Husserl'in 'yaşam dünyasının ontolojisi' projesinde bulunacaktır. Yaşam-dünyasının ontolojisi, dünyanın bütününe temas etme ve yapılarını araştırma ihtiyacındadır. Husserl, bir yaşam-dünyası ontolojisi görevinin, yaşam-dünyasındaki bütün varlıkların 'özlerinin somut biçimde genel doktrini'ni ele almaktan oluştuğunu dile getirir (*Crisis*, 142/145).

Fenomenolojiyi takdim için bir üçüncü olasılık da *Crisis*'te önerilmiştir, yani psikoloji kanalıyla giden yol (*Crisis*, bölüm III B). Fenomenolojik psikoloji, saf biçimde öznellikle ilgilenir ve nesneler, sadece tezahürlerinin 'nasıl'ıyla değerlendirilir. Ancak bilinç, ilkin sadece dünyaya ait ya da 'dünyevi' (*mundane*) bir entite olarak anlaşılır. Araştırmacı, bilincin varlık tarzına ilişkin böyle bir kavrayışın çelişiklere yol açtığını fark edince transandantal felsefeye geçiş yapmak ve bilincin kendisinin transandantal olduğunu fark etmek için motive olur. Başından sonuna düşünüldüğünde Husserl'e göre fenomenolojik psikoloji, bizi transandantal fenomenolojiye götürür.¹² Psikolojik yolun avantajı fenomenolojiye girişe musallat olan iki ana güçlüğün iki adıma bölünmesi gerçeğinde yatar. Bu iki adım, ilkin 'içsel tecrübe'nin idraki; ikinci olarak da bilincin transandantal doğasına bakışa ilişkindir.

Ancak psikolojik yol biraz sorunsaldır. Çünkü psikoloji, tekil bir bilimdir; oysa fenomenoloji, evrensellik peşindedir –ilgi alanı sadece ruh (*soul*) değil, bütün dünyadır–. Dahası

¹² Husserl'in *Crisis*'teki sunuşu: "Pozitif bir bilim olarak saf psikoloji [...] mevcut değildir. [...] Dolayısıyla kendi içinde saf psikoloji transandantal öznel-liğin bilimi olarak aşkın felsefeyle aynı şeydir; bu tartışılmazdır." (*Crisis*, 261/257).

psikoloji, pozitif bir bilimdir; dolayısıyla *Crisis*'te bütün bilimlere ilişkin olarak Husserl'in getirdiği eleştiriye tabi tutulmalıdır. Bu durum da nihayetinde onu, fenomenolojiye ontolojik yolu kullanmaya yönlendirir. Böylece ontolojik yol, kendisinin en esaslı ve kuşatıcı yol olduğunu ispat eder.

Husserl'e göre, bütün pozitif ya da nesnel bilimlerin temel bir eksiklikle malül olduğu gösterilebilir ve bilimlerin mevcut krizine de bu eksiklik neden olmaktadır. Bu eksiklik, öznenin unutulmasından ibarettir. Oysa öznel boyut, hayati önemdedir; zira öznenlikle olan bağ, 'nesnel bilginin teorik inşalarının anlam ve geçerliliğini tedavi edebilecek ve böylece nihai biçimde temellendirilmiş bir bilgi olmanın haysiyetini ilk kez onlara verebilecek' olan şeydir (*Crisis*, 121/119). Bilimler, bu zemini göz ardı ettikleri için 'yüzey'de kalmakta ve 'derinliğin sonsuz zengin boyutu'nu görmezden gelmektedir (121/119).

Kartezyen yolla kıyaslandığında yüzey imgesi, derinliğin gizli boyutuyla ontolojik yaklaşımın önemli bir gücünü açığa vurur. Ontolojik yol, dünyanın zenginliğinden yola çıkar ve orada ihmal edilmiş olsa da esaslı bir boyut olan öznenlikle karşılaşır. Burada bilinç, artık 'tortu' olarak ya da şüphe unsuru barındıran her şey ayıklandıktan sonra geriye kalan şey olarak ortaya çıkmaz; aksine fenomenoloji, verili olanı giderek daha yakından inceleyerek soruşturduğunda merkezî konuma gelir.

Husserl bu prosedürü, kartezyen yaklaşımın tersine çevrilmesi olarak tavsif eder; zira yaşam-dünyası, artık analizin başlangıç ve yola çıkış noktasıdır (*Crisis*, 175/169). Prosedürün bu tersine çevrilmesi, ontolojik yolun bir öznenler arası boyut içerdiğini daha açık biçimde aydınlatır. Dünyanın nesnelliği, kurulmaktan daha çok dikkatle incelenir. Husserl "Mesele nesnelliği güvence altına almak değil, onu anlamaktır." (*Crisis*, 193/189) derken net biçimde bunu dile getirir. Bu, aynı zamanda öznenler-arasılık'ın daima devrede olduğu ve devre-

de kaldığı anlamına gelir; nesnellik, verili olan hakkında diğerleriyle iletişimde olma imkânını varsayar.

Ontolojik yol, asli bir uğrak olarak tümel *epokheyi* de içerir. Ancak *epokhe*, artık daha iyi hazırlanmış, motive edilmiş ve anlamı daha da netlik kazanmıştır. Bahis konusu olan, dünyanın derinliğini sorgulamamıza imkân verecek şekilde ‘doğal tavrın *tümden değiştirilmesi*’dir (*Crisis*, 151/148). Verili olan, verilmişlik tarzlarına göre incelenir; onu kuran öznelliğin korelatı olarak ele alınır. Pozitif bilimlerin tavrı bize o kadar derin nüfuz etmiştir ki yeni tavrı benimsemek ve muhafaza etmek son derece güçtür. Dolayısıyla fenomenolojik tavır, kendisini, doğal tavrı ve ikisi arasındaki bağı mütemadiyen tetkik etmeye ihtiyaç duyan sürekli gerilim hâlinde bir tavidir. İşin özü, doğal tavrı terk etmek olamaz; asıl iş, onu incelemek ve derinlik boyutunu açığa çıkarmaktır, yani transandantal öznelliği ki onun da transandantal öznel-arasılık olduğu anlaşılabacaktır. Öznel-arasılık konusunu bir sonraki bölümde ele alacağız.

İleri Okumalar

- Carr, D. (1974), *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston: Northwestern University Press. –(1977), ‘Husserl’s problematic concept of the life-world’ in Elliston, F. A. and McCormick, P. , *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 202-212.
- Dodd, J. (2004), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*. The Hague: Kluwer.
- Held, K. (2003), ‘Husserl’s phenomenology of the life-world’ in Welton, D. (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 32-62.

Bölüm Planı

- 4.1. Beşinci Kartezyen Meditasyon'un Sorusu
 - 4.2. Solipsist İndirgeme
 - 4.3. Kendi'ye-Aitlik Dairesi
 - 4.4. Transandantal Özneler-Arasılık
 - 4.5. Ev-Dünya ve Yabancı-Dünya
 - 4.6. Kültür Fenomenolojisi
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Cartesian Meditations [Kartezyen Meditasyonlar],
Meditasyon V.

Beşinci Kartezyen Meditasyon'u, çoğunlukla Husserl'in özneler-arasılık sorusu konusundaki nihai tutumunu ifade ettiği şeklinde değerlendirilmiştir ve Husserl'in özneler-arasılık fikriyatının büyük oranda başarısız olduğu sonucuna götürülerek ağır biçimde eleştirilmiştir. Bu bölümde, *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'da sergilenen temel fikirleri inceleyeceğiz ve göreceğiz ki metnin hedefi, çoğunlukla kendisine yüklenenden daha mütevazıdır; bu mütevazı hedef, başarılabılır bir hedeftir. Bunun akabinde Husserl'in, transandantal özneler arasılık, 'ev-dünyaları' ve 'yabancı-dünyalar'a dair son dönem değerlendirmelerini araştıracağız.

4.1. Beşinci Kartezyen Meditasyon'un Sorusu

Felsefi metinleri, cevap bulmayı arzuladıkları sorular çerçevesinde düşünmek öğretici olabilir.¹ Husserl'in *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'u, çok sayıda eleştiriye maruz kalmış bir metindir ve yorumcular, kendi algıladıkları şekliyle metnin hedefini gerçekleştirilmede başarısız olduğu hususunda ittifak etme eğilimindedir. Peki yorumcular hedefin, yani Husserl'in ortaya koyduğu sorunun ne olduğu konusunda gerçekten ittifak hâlinde midir? Durum böyle değil gibi görünüyor. İlk bakışta *Beşinci Kartezyen Meditasyon*, "Başka zihinlerin varlığı nasıl ispat edilebilir?" şeklindeki genel felsefi soruyu yanıtlamaya çalışıyormuş gibi görünebilir. Sartre, Ricoeur ve Habermas gibi muteber filozoflar bile böyle sanmışlardır.² Lakin başka zihinlerin kesin varlığının tesis edilmesi yönelimi, bir bütün olarak Husserl'in fenomenolojik projesinin hilafına olurdu ve aslında *Kartezyen Meditasyonlar*'ın metni de bu soruyu açıkça dillendirmez. Fenomenolojik yöntemine uygun olarak Husserl, öteki'nin *var olup olmadığını* değil, öteki'nin bana *nasıl* verildiğini inceleme konusu yapar. Özneler arası bir dünyada yaşadığımız olgusu, incelemeyi yönlendiren bir ilke olarak alınır; bu olgu, metnin sonunda metodolojik soyutlamayı takip eden bir 'yeniden inşa' (*reconstruction*) olarak ortaya çıkar.

Esasen *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'un, sanıldığından daha mütevazı bir hedefi var görünüyor. Bu hedef, fenome-

¹ Hans-Georg Gadamer, bir metni anlamanın o metnin cevap vermeye çalıştığı soruyu anlamak olduğunu öne sürer (Gadamer (1986), 368).

² Sartre, Husserl'in *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'daki yönteminden başka zihinlerin varlığına dair bir kesinlik değil, sadece 'olasılık' sağladığı için hoşnut değildir (Sartre (1993), 252). Ricoeur, daha az açık tutum sergiler; ancak yarıltıcı biçimde *Meditasyon*'un rolünün Descartes felsefesinde Tanrı'nın varlığının ispatının oynadığı role eşit olduğunu dile getirir (1967, 11). Habermas'ın durumu ise daha karmaşıktır: Schütz'ün eleştirisini onaylayıp devam ettirir; ancak Husserl'in yapıtlarına olağanüstü aşinalığına karşın Schütz'ün *Beşinci Kartezyen Meditasyon* eleştirisi haklı bir eleştiri değildir (bkz. Schütz (2004)).

nolojik yöntemin kendisinden neşet etmektedir ve özellikle Husserl'i şiddetle eleştiren fenomenologlarınki olmak üzere fenomenolojik özneler-arasılık telakkilerini etkilemiştir. *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'un sorusunun en hülasa formülasyonu şöyle yapılabilir: “*En temel seviyede öteki bana nasıl verilir?*” Metnin bu soruya verdiği cevap şöyle ifade edilebilir: Öteki, erişilmez olarak erişilebilirdir. Ya da Husserl'in daha özenli ifadesiyle: “Var olan ‘öteki’nin karakteri, zeminin esas itibarıyla erişilemez olanın doğrulanabilir erişilebilirliğinde bulur.” (CM, 114/144). Bu cevap –doğrudan ve dolaylı biçimlerde– öteki’ye ilişkin bütün müteakip fenomenolojik analizleri etkilemiştir. Böylece Derrida, “Husserl bize, oldukça derinlikli bir ders vermiştir ki ‘alter ego’nun kendisine hiçbir köklü erişim imkânım yoktur.”³ derken tamamen haklıdır. Öteki, erişilemezlik tarzında erişilebilirdir ya da aynı paradoksu başka türlü ifade edersek öteki’nin erişilebilir oluş tarzı, onun erişilemez oluşundan ibarettir.

Öteki’nin erişilemezliği, günlük hayat düzeyinde bir başkasının ne düşündüğünü gerçek anlamda bilemeyiş tecrübesinde kendini açığa vurur. Fenomenolojik analiz, bu dünyevi tecrübenin daha derin bir katmanını, yani öteki’nin içsel dünyası ya da ‘daire’sinin (bu kavramı aşağıda ele alacağız) erişilmezliğini açığa çıkarır. Bu erişilmezlik dolayısıyla öteki’yi asla tam olarak anlayamam ya da davranışını öngöremem. Diğer yandan, göreceli olarak başarılı biçimde iletişim kurabiliyor olmamız olgusu, öteki’nin bir dereceye kadar erişilebilir olması gerektiğine işaret eder. Böyle bir erişilebilirlik sayesinde öteki’nin erişilemezliği tezahür eder.

Beşinci Kartezyen Meditasyon'un sorusunun öteki’nin bana verili oluş tarzıyla ilgili olarak formüle edilmesi, Husserl'in metinde sürekli dünyanın nesnelliğini sorguladığını inkâr etmek anlamına gelmez. Lakin ötekilik ve nesnellik konuları iç içe geçmiştir. Husserl, çıkış noktası olarak özneler arası

³ Derrida (1999, 71).

ve nesnel olarak dünya tecrübemizi alır ve bu şekilde onun verilmişliğini aydınlatmaya çalışır. Husserl'in, *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'un sonuç cümlesinde açıkça ortaya koyduğu üzere "Fenomenolojik açıklamanın tek yaptığı, *bu dünyanın bizim için her tür felsefi faaliyete öncel anlamını açıklamaktır* ve açıkça sadece tecrübemizden başlar –*bu, felsefenin açığa çıkarabileceği ama asla değiştiremeyeceği bir anlamdır*–" (CM, 151/177). Fenomenoloji, dünyanın paylaşılan, başkaları tarafından tecrübe edilen bir dünya oluşunun, dünya algımızın nasıl zorunlu bir unsuru olduğunu izah edebilir; ancak anlamı asla değiştiremez, başkalarının ve dünyanın kesin varlığını da tesis edemez. Fenomenoloji, dünyayı incelediğinde açığa çıkar ki dünyanın anlamı, nesnel olmak ve öznel arası paylaşılacak niteliğini haizdir. Ayrıca fenomenolojik analiz gösterir ki öteki'nin dünyasının bana tamamen erişilebilir olması gerekmeden öteki dünyaya verdiği anlamın asli unsurudur.

4.2. Solipsist İndirgeme

Peki ama *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'un hedefi neden böyle yanlış anlaşılmalıya açıktır? David Carr, yanlış anlamaların başlıca kaynağının Husserl'in solipsizm nosyonunu biraz yanıltıcı biçimde kullanmasında bulunabileceğine işaret eder.⁴ Husserl, hiçbir geleneksel anlamında solipsizm sorunuyla alakadar olmadığı hâlde 'solipsizm' terimini kullanır.

(Fenomenolojik olmayan) geleneksel anlamıyla 'solipsizm', başkalarının sadece benim hayal gücümün ürünü olabileceği şüphesidir; bu tür geleneksel solipsizmin çözümü, başkalarının (ya da başka zihinlerin) varlığının ispat edilmesi şeklini alabilir.

⁴ Carr (1973).

Husserl'in ilgilendiği şey, başkalarının varlığını ispat etmek değildir; amacı tamamen farklıdır. Fenomenoloji dairesinde söylersek göstermek istediği şey, öteki'ni, ötekiliği içinde anlamlandırmanın mümkün olduğudur. Husserl, geleneksel anlamında solipsizm sorunuyla alakadar olmadığı hâlde bazı eleştiri noktalarında terimi geleneksel anlamıyla kullanır. Mesela metnin sonunda "Solipsizm yanılsaması (*schein*) giderilmiştir." (CM, 150/176) dediğinde durum böyledir. İfade sadece problemin çözüme kavuşturulduğunu ifade etmiyor, aynı zamanda problemin en baştan beri bir yanılsama olduğunu da dile getiriyor.

Geleneksel anlamında solipsizmin neden bir yanılsamadan başka bir şey olamayacağı hususu, Merleau-Ponty tarafından "The Philosopher and his Shadow" (Filozof ve Gölgesi) başlıklı makalesinde açıkça tarif edilmiştir. Böylece Husserl için solipsizmin asli bir tecrübe değil, bir düşünce deneyi olduğuna işaret eder. Felsefi solipsizm, problemi, daima ötekileri zaten orada var olduklarının varsayıldığı bir dünyadan soyutlayarak ortaya koyar ve bu soyutlama da dünyanın zaten paylaşılan bir dünya olduğunu varsayar. Hakiki solipsizmin şartı, kendimi başka kendiliklerden ayrı bireysel bir kendilik olarak tecrübe etmem değil, var olan tek kendilik olmamdır (Latince *solus ipse*, 'solipsizm'in etimolojik kökeni). Lakin bu durumda hakiki manada bir kendilikten bahsedilemez. "Gerçek manada ancak var olduğumuzu bilmemek şartıyla yalnızızdır; yalnızlığımız (*solitude*) tam da bu bilmeyişimizdir" (PS, 174). Bu, kendi orijinal ötekisinden ayrı olarak kendisini deneyimlemesi öncesindeki bebeğin durumu olabilir. Ancak bu, solipsizmin olasılık ve tehlikeleri üzerine düşünen filozofun konumu değildir.

Husserl, *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'da bir 'solipsist indirgeme' icra ettiğinde esasen bir düşünce deneyi ve hatta bir soyutlama önerisinde bulunur. Husserl, metin boyunca analizinin bu yönünü vurgulamak için nispeten sıkça 'soyut' ve 'soyutlama' terimlerini kullanır. Husserl'in solipsist in-

dirgeme adını verdiği husus tematik indirgemeye icra edersem öteki'nin benim dünyaya verdiğim anlama yaptığı her türlü katkıdan soyutlama yapmam gerekmektedir. Sonuç olarak belli bir tür doğa ve kendi bedenimle baş başa kalırım, ancak başkalarının bedenlerini de deneyimlerim –ama sadece fiziksel cisimler olarak–. Ancak solipsist daireye ait olan doğa, bilimler tarafından incelenen türde bir doğa olmaz; zira o zaman nesnellikten yoksun olurdu; ağaçlar ve kayalar olurdu; ancak öteki, genellikle benim bu kavramlarıma katkıda bulunduğu için onları tam anlamıyla ağaçlar ve kayalar olarak gerçekte bilemezdim ve bu solipsist indirgemedede öteki'nin hiçbir katkı sunmadığı bir dünya tahayyül etmekteyimdir. Benzer şekilde öteki'nin bedeninin tuhaf bir tecrübesi, benim solipsist dairemin bir parçasıdır –sadece ne nesnel olan ne de yabancı bir özelliğin ikamet ettiği fiziksel bir cisim olarak–. Başka olana ilişkin tecrübem, benim solipsist daireme ait olmakla birlikte bu öteki olarak ötekine ilişkin gerçek bir tecrübe değildir. Bu, cisimselliğe indirgenmiş, öteki'nin bilinci, katkıları ve mefhumlarından boşaltılmış bir ötekidir.

4.3. Kendi'ye-Aitlik Problemi

Solipsist indirgemeyle icra edilen düşünce deneyinin beni götürdüğü yer, Husserl tarafından 'kendi'ye-aitlik dairesi' olarak adlandırılır. Burada söz konusu olan, dünyaya verdiğim anlama öteki'nin yaptığı her katkıdan bir soyutla(n)madır.

'Kendi'ye-aitlik dairesi', iki nedenden ötürü problematik olduğu kadar gizemli de görünür: İlkin, 'transandantal kuruluşun bana öteki olarak verdiği her şeyden soyutlama' (CM, 93/125) icra etmek nasıl mümkün olabilir ki? İkincisi, bunun ne faydası vardır; yani öteki'nin anlamını aydınlatmak için

böyle bir soyutlamanın ne yardımı olacaktır? İki soruya da aynı yanıt verilebilir: Kendi'ye aitlik dairesinin keşfi, *benim* kendi'ye-aitlik dairem söz konusu olduğunda sorgulanabilir bir şeydir; zira kendi'ye-aitlik dairesine indirgeme daima yapaydır. Böyle bir daire, bir soyutlama edimiyle yalıtılmalıdır ve bu soyutlama, ancak *öteki*'ye taalluk eden kendi'ye-aitlik dairesini aydınlatmaya yardımcı olduğu ölçüde ilgi çekicidir. Lakin iş *öteki*'ye gelince soyutlama, meşru ve metodolojik olarak faydalıdır; çünkü kendi'ye-aitliğin yabancı dairesi, benim için erişilmez olanı ifade eder.

Bu metodolojik adım, doğal tavrın solipsizm problemi-ne muhtemel yaklaşım tarzına tekabül eder. Doğal tavır bakımından solipsizme dair düşünce deneyleri, genellikle ormanda tek başına büyüyen çocuk, bir adada tek başına mahsur kalmış bir kişi vb. senaryoları içerir. Husserl, sağ-duyuya atıfla solipsizm üzerine bir el yazmasında 'bir mağara ya da kutudaki insanlar'dan bahseder (*Hua* XV, 562). Ancak Husserl için bu örnek, onun soyutlama içeren düşünce deneyini tamamlayan bir misaldir. Kendi'ye-aitliğin solipsist dairesi, metodolojik ve geçici bir kavramdır; çünkü nihayetinde Husserl'in ilgilendiği şey, gerçekte var olmayan bir soyutlanmış daire değildir. Solipsist dairede başkalarını başkaları olarak değil, sadece benim dairem içindeki fiziksel nesneler olarak ele alırız. Başkalarının bedenleri, kültürel ürünler vs. bu anlamda benim solipsist dairem parçalarıdır –fakat insan bedenleri ya da kültürel ürünler olarak değil–. Bununla birlikte bu daireyi iyice yokladığımda *öteki*'nin anlamına işaret ettiğini görürüm. Bilinçli hedefler ve yönelimlerin yardımı olmadan hareket eden bir fiziksel cisim olmakla sınırlandırıldığında *öteki*'nin bedeninin anlamı yitirilir. Düşünce deneyinde hâlâ kolları, elleri, bacakları vs. ile *öteki*'nin bedenini algılayabilirim; fakat bu kollar, eller, bacaklar vs. keyfi biçimde hareket ediyormuş gibi görünür. *Öteki*'ni basit bir soyutlama, yani sadece fiziksel bir cisim olarak görmek için ne kadar uğraşırsam uğraşayım *öteki*,

kendisinin sadece fiziksel bir cisim olmadığı, kendi yabancı kendi'ne-aitlik dairesiyle bana benzeyen bir hayat sahibi beden (*leib*) olduğu konusunda beni uyarır.

O hâlde öteki nasıl kurulur? Bir başka kişi olarak bana nasıl verilir? Husserl, solipsist indirgemedi bana kendini sadece fiziksel cisim olarak gösterenle öteki'nin 'tam' anlamı arasındaki ilişkiyi, 'çiftleme' (*pairing*) ve 'apprezentasyon' (*appresentation*) kavramları yardımıyla izah eder.

'Çiftleme', benzerlikleri dolayısıyla iki ya da daha fazla şeyi birlikte gruplandırmamı ifade eder; bu
 ► durumda tavrı, jest, duruş vs. benzerlikleri yoluyla bağıntı kurulan benim bedenim ve öteki'nin bedenidir.

Bu kavram, edilgen sentezleme katmanında faaliyet icra eder (bkz. Bölüm 2); zira ego'nun aktif dahlini gerektirmeyen bu tür sentezlemenin ana ilkesi olarak ilişkilendirmeye yaslanır. Basitçe benzerlik ve karşıtlık yoluyla herhangi bir spesifik yargıda bulunmaksızın benim bedenim ve ötekinin bedeni arasında kurulmuş bir bağıntı vardır.

Ancak bana kendi bedenimi hatırlatan bu bedenin bana öteki'nin bedeni, hayat sahibi bir beden olarak verili olması için ek bir adıma ihtiyaç vardır. 'Çift olma' ile birlikte Husserl, özneler-arasılık alanıyla mahdut olmayan, özellikle genetik fenomenoloji perspektifinden genel bir algı sürecini tanımlayan bir terim kullanır.

'Apprezentasyon', benim bana gerçekte mevcut olarak verili olana ek başka bir şeye daha mevcudiyet vermemi ifade eder: Onu, 'birlikte
 ► mevcut' hâline getiririm. Bu durumda gerçekten mevcut olan, öteki'nin bedenidir ve öteki'nin bedenini, öteki'nin tam anlamına çevirmek için kayıp olan kısmı apprezente ederim.

Husserl, işleri daha da karmaşıklıştırarak *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'da 'apprezentasyon' ve (teşbihen) 'apperception' arasında gezinir. Apperception, idrakimi ifade eder: 'ap-percept edilen' olarak algım ve ona eklenen şey. İki terim de apprezentasyon ve apperception- '-e' anlamına gelen 'ap-' ön ekini (aslen Latin *ad*) içerir; 'tam' temsilimi ya da edilgen sentezlemenin ilişkilendirme yoluyla eklediği unsurları da barındıran algımı ifade eder.

Öteki'ni apprezente edişim, 'burası' ve 'orası' arasındaki ilgi çekici bir dinamik tarafından belirlenir. Ben buradayım ve öteki de orada. Ama ben, apprezentasyon yoluyla orada olabiliyordum –hem gerçek anlamda (çünkü daha sonraki bir noktada öteki'nin yerine hareket edebilirim) hem de kurgusal anlamda (çünkü kendimi şu anda da orada olarak hayal edebilirim) kendimi orada 'imiş gibi' düşünebilirim.⁵ Bununla birlikte tam şu anda asla orada olamam ve bu anlamda öteki'nin kaçınılmaz başkalığı, bedensel perspektif düzeyinde teyit edilmiş olur. Öteki 'orada'ki varlıktır; öyle ki ben, daha sonra bir noktada orada olabiliyim ve kendimi şimdi de oradaymış gibi hayal edebilirim, ancak gerçekte o anda 'orada' olamam; zira 'orası', öteki'nin olduğu yerdir (oysa ben 'burada'yımdır).

Çiftleme ve apprezentasyon, daha sonra empati (*ein-fühlung*) ile tamamlanır; böylece kendimi literal olarak bir başka kişinin 'yerinde' olarak 'hisseder'im ve algılanan bedeninin salt fiziksel bir cisim değil, benimkine benzer hâl ve tavırda hayat sahibi bir beden olduğunu tefrik ederim. Empati, öteki'nin erişilemezlik hüviyetini azaltmaz; öteki'nin kendi'ye aitlik dairesinin bana açık hâle gelişini ifade etmez; ama böylece kendimi öteki yerine koyabilirim ve orada esasen bir kendi'ye aitlik dairesi olduğunu sezerim.

Şu hususun altını çizmek gereklidir ki Husserl, başka insanlarla karşılaşmamız esnasında çiftleme, apprezentasyon ve

⁵ Faydalı bir gerçek ve kurgusal 'orada' değerlendirmesi için bkz. Held (2003b), 51.

empati süreçlerinden geçtiğimizi iddia ediyor değildir. Belirli bir anlamda bu süreçlerin devreye sokulması, sadece öteki'nin yaptığı katkıları belirlemeye çalışarak bizim karmaşık özneler arası yaşam dünyamızı teşrih etme ve incelemeye hizmet eden solipsist indirgeme düşünce deneyinden dolayı gereklidir. Gördüğümüz üzere soyutlama işlemi bizi, ayırt edilebilir ancak tecrübemizde ayırlamaz bir katmanla baş başa bırakır.

Böylelikle Husserl, kendi'ye-aitlik dairesinin daha kuşatıcı başka bir versiyonunu devreye sokma noktasına gelir: 'kendi'ne-aitlik'in ilksel dairesi'.⁶ Bu, 'benim öteki olana dair gerçek ve mümkün tecrübem'i (CM, 98/129) kapsayan dairedir; benim bilinç akışımın parçası olan ve dolaysız erişimime açık olan her şeyin olduğu dairedir. Kendi'ye-aitlik dairesi kavramı, tesadüfi olmayan sorunlara yol açar –özellikle de bu tür iki kavramla karşılaştığımız düşünülürse–. Sorunlar; Husserl'in, meseleyi ele almak için başvurduğu soyut resimden daima daha karmaşık bir tecrübeyi ayırma teşebbüsü tarzından kaynaklanmaktadır. Bizim tam kendi'ye-aitlik dairemiz, bize dolaysız erişime açık olan bütün tecrübeleri kapsar. Husserl'in aydınlatmayı arzuladığı öteki'nin kendi'ye-aitlik dairesi, başka özneler, kültürel nesneler vs. gibi hususlardan soyutlanmış bir solipsist dünya tecrübesiyle sınırlı değildir; benim erişimime kapalı kalan biçimde dünyanın tamamına ilişkin bir tecrübe içerir. Dolayısıyla öteki'nin katkıda bulunduğu her şeyi soyutlamaya çalışan ilk solipsist kendi'ye-aitlik dairesi metodolojik bir rol oynar; fakat bu, sonra daha kuşatıcı ilksel bir kendi'ye-aitlik dairesi nosyonu ile ikame edilmesi gereken geçici bir kavramdır. Aksi hâlde öteki'nin kendi'ye-aitlik dairesi beni alakadar etmezdi; çünkü bütünüyle erişime kapalı olurdu ki meydan okuma da bu bölüm boyunca incelememize rehberlik eden gerçek paradoksun kavranmasıdır: Erişime kapalı olma tarzında erişime açık olmak.

⁶ İki kendi'ne aitlik alanı arasındaki ilişkinin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Staehler (2008).

4.4. Transandantal Özneler-Arasılık

Solipsizm, zaten mevcut olan öteki'nin varlığını ispat etmekten ziyade nasıl verili olduğunu keşfetmek için bir düşünce deneyi olarak metodolojik bir işlev görmekle birlikte bazı problemler hâlâ yerinde durur. İlkın, solipsist indirgeme yöntemsel bir uygulama olup geleneksel anlamıyla solipsizmle alakası olmasa bile fenomenolojik yöntemine karşı kimi zaman dile getirilen solipsizm suçlamasına Husserl'in dirençli olup olmadığı şüphelidir. İkincisi, öteki'nin erişime kapalı oluş tarzında erişime açık olduğu iddiası, öteki'nin verili oluşuna ilişkin soruya verilen biraz paradoksal bir cevaptır. Anlaşılabacaktır ki bu iki mesele birbirleriyle çok yakından irtibatlıdır.

Husserl'in ilk probleme yanıtı, transandantal özneler-arasılık nosyonuydur. Esasen dünya transandantal öznelik tarafından değil, transandantal özneler-arasılık tarafından kurulur; daha açıkçası transandantal özneliğin, transandantal özneler-arasılık olduğu ortaya çıkar. Husserl'in *Beşinci Kartezyen Meditasyon*'da aydınlatmaya çalıştığı dünyanın nesnelliği, transandantal özneler-arasılık'ın bir ürünüdür. Aynı zamanda benim transandantal bilincim, özneler-arasılık ve özneler-arası dünyanın tezahür ettiği yerdir. Transandantal ego, kendi içinde ve kendisinden başlayarak [...] transandantal özneler arasılık'ı kurar, sonra da ayrıcalıklı bir üye olarak kendisini ekler (*Crisis*, 188/185). Elbette ki 'kurmak' (*constitution*), ego'nun öteki'ne anlam ya da mana yüklediği anlamına gelir –varoluş değil–. Peki ama ben de başkalarının anlam veren edimlerine borçlu muyumdur? Husserl, bu sorunun yanıtını açık bırakmakla kalmamış, bazı metinlerinde bunu akla yatkın bulmuş görmektedir. Fakat kendi ego'nu başkalarına borçlu olsan bile transandantal ego'nun hâlâ bu hadiselerin meydana geldiği yer olduğunu vurgular. Ancak ego'dan ve onun transandantal işlev ve kazanımları sisteminden başlayarak transandantal özneler-arasılık ve onun transandantal topluluk hâline

gelişini (*communalization*) metodik olarak serimleyebiliriz (*Crisis*, 189/185); benim ve benim öteki'ne bağımlı oluşum hakkında söylenebilecek her şeyin ego perspektifinden söylenmesi gerekecektir.

Dolayısıyla transandantal ego, sadece transandantal özneler-arasılık'ın tezahür ettiği yerdir. Lakin nasıl tecrübe ediyorsak öyledir, yani nesnel olarak dünyayı tecrübe edebilmemiz için transandantal özneler-arasılık varsayılmak zorundadır. Dahası şu da akılda tutulmalıdır ki transandantal ego, bir bütün olarak erişimime açık değildir. İlginç biçimde Husserl'in, *Beşinci Kartezyem Meditasyon*'da baş vurduğu ve çokça eleştirilen hatırlamayla yabancı deneyim (*fremderfahrung*) arasındaki analoji, bu noktayı resmetmek için kullanılabilir (CM, &55). Ortak taraf şudur ki hem hatırlama hem de özneler arasılık, aynı nesneye ilişkin bir deneyim çokluğu içerir –bir durumda zamansal ardışıklık (*temporalsuccession*), diğer durumda eş zamanlılık (*simultaneity*) olarak–. İlk durumda, örneğin kahve fincanını dün görmemi hatırlarım ve bu, ona ilişkin şimdiki deneyimime eklenir; ikinci durumda ise kahve fincanına dair benim algımın öteki'nin fincan algısıyla tamamlandığını fark ederim. Bağlantı noktası, nesnenin özdeşliğidir. Öteki'nin ego'suyla bir başka ego olarak karşılaşırım; çünkü ortak olarak deneyimlenen ve kurulan dünyayı tecrübe ederim; böylece de ötekini işlev gören, kurma faaliyeti gösteren bir ego olarak tecrübe etmiş olurum.

Elbette ki hatırlama ve yabancı deneyim arasında önemli farklar mevcuttur. İlke olarak başkaları'nın tecrübeleri, benim için sadece erişime kapalı olmak suretiyle erişime açıktır; oysa benim geçmiş tecrübelerim, şimdikilerle aynı bilinç akışına aittir. Yine de ötekinin erişime kapalılığının kendi geçmiş ego'mun bile bana yabancı oluşuna dair bir şeyler söylemesi imkân dâhilindedir. Öyleyse 'bendeki' aşına olduğum hatırlama hadisesi, sadece başka ego'nun idrak edilemez olduğunu varsaydığımız tecrübesi hakkında

bir şeyler açığa vurmakla kalmayıp aynı zamanda öznel arası tecrübenin kendi transandantal ego'mun doğasını nasıl açığa çıkardığını da aydınlatılabilir. Husserl, öznel-arası alandan bir kavramı ödünç alarak geçmiş egoyla şimdikin 'topluluk'undan (*community*) bahseder:

Empatide [*emfühlung*], onları köklü biçimde anlama ve birlikte mevcudiyet içinde onları kişiler olarak görme hâlinde, hatırlama farkıyla kendi kendimle geçmiş ego bilincinin topluluğu içinde temas hâlinde oluşuma benzer biçimde başka ego'yla sen ile ben olarak temas [*fühlung*] içindeyimdir.⁷

Bu geçit, ego'nun yakalanması zor çekirdeği olarak ilgi çekici 'canlı şimdi' (*elan*) kavramına işaret eder. Bana şu an verili olan alanı belli bir uzanma ya da genişlik sergiler ve Husserl bu –hıfzediş, kök izlenim ve öngörme– bütünü, 'canlı şimdi' (*lebendige gegenwart*) olarak adlandırır.⁸ Bu canlı şimdi'nin (*elan*'ın) merkezi ya da çekirdeğine erişmek için geçmiş ve gelecek ufuklarının paranteze alınması gerekir ki geriye şimdinin 'saf orada'sı (*reine da*) kalsın. Bu radikal indirgeme neticesinde mukavim bir çekirdek karşılaştırmız; lakin görürüz ki bu çekirdek, mütemadiyen akmakta ve kendini geri çekmektedir.⁹ İşler hâldeyken –algılama, hatırlama vs. ile iştigal hâlinde– ego üzerine düşünmeye çalıştığımda hep çok geç kalırım. Aynı zamanda kendi üzerine düşünme, ancak 'canlı şimdi' belli bir uzanıma sahip

⁷ Ms. E III 9, s. 84 (1931), Held'den (1966) alıntı, 166, çeviri bana ait.

⁸ Buradaki yoğun yorumlar, Klaus Held'in önemli çalışması *Lebendige Gegenwart*'a (1966) dayanmaktadır.

⁹ Biz, durma ve akmanın bu hususi ikili karakterine 'şimdi'nin ikili anlamından aşınayız. 'Şimdi', bir yandan şu anın kalıcı formunu; diğer yandan da akış içindeki zamansal konumların manifoldunu ifade eder. Bu asli manifold içinde birlik, bir şeyle aynı şey olarak karşılaşabilmek için zorunludur. Klaus Held, kalıcı birleşik formla akan manifold'un karmaşık ilişkisini faydalı bir resimle sunar: "Mevcut şu anın duran ve kalıcı formu olarak 'şimdi', kendisi içinden akan her şeyi işaretler, üzerlerine birleşik şu an mührünü basar ve işaretlenmiş şimdi'yi zamansal bir konuma dönüştürür." (Held (1966), 32, çeviri bana ait).

olduğu ve kendi üzerine düşünen egoyla bu düşünümün nesnesi olan ego arasında asli bir fark olduğu için mümkündür. Bu anlamda transandantal ego'nun çekirdeğinde bir erişime kapalılık olduğunu söylemek mümkündür. Tuhaftır ki erişilebilir oluşu, esasen erişime kapalı oluşuna dayanır; eğer ego akışkan ve yakalanması zor olmak yerine statik ve kendiyle özdeş olsaydı kendi kendisinin erişimine de hiç açık olmazdı.

Buraya kadarki değerlendirmeler ikinci soruya, yani başka ego'nun paradoksal erişilebilirliği meselesine kısmi bir yanıt sağlamaktadır. Gördük ki bu paradoksal erişime açık ve kapalı oluş bileşimi, transandantal ego'nun kalbinde de cereyan etmektedir. Transandantal ego'na işler hâldeyken asla erişemem; aynı zamanda da ego'nun merkezinde akış değil de statik bir birlik olmuş olsaydı ego, erişime hiç açık olmazdı –erişilemez olduğunu bile söyleyemezdik–. Faaliyet hâlindeki ego, düşünüm nesnesi hâline getirilemeyeceği için kendine mahsus bir anonimlikle muttasıftır. Benzer şekilde başka ego bana, ancak benden esasen farklı ve nihayetinde de erişime kapalı olarak erişime açıktır.

Husserl, bu problemin kendi çözümünü nasıl barındırdığını izah eder. “Bu iki asli daire –benim için orijinal daire ego olarak benimki ve benim için apprezente edilmiş daire olan onunki– gerçekten karşıya geçemeyeceğim bir uçurum tarafından ayrılmış değil midir [...]?” Sonra algılanan bedeni salt böyle bir başkalığın *belirtisi* olarak değil, öteki-nin bedeni olarak tecrübe edişimde bir gizem teşhis ederek devam eder. Lakin sonuçta gizem pek de gizemli değildir; ‘gizem, ancak iki asli daire önceden ayırt edilmişse ortaya çıkar (CM, 121/150). Öteki'nin erişime kapalı olarak erişilebilir oluşu aydınlatılabilir, fakat ne ispat edilebilir ne yürütülebilir ne teyit edilebilir ne de değiştirilebilir bir olgudur. Ödev, sadece bu erişime kapalılığı ve çeşitli boyutlarını anlamaktır. Bu, Husserl'ın ardından pek çok filozof tarafından üstlenilmiş bir amaçtır.

4.5. Ev-Dünya ve Yabancı-Dünya

Husserl, özneler-arasılık'a dair el yazmalarından birinde "Transandantal öznellik, özneler-arasılık'a taşar ya da daha net söylemek gerekirse söz konusu olan, taşma da değildir, daha ziyade kendisini daha iyi anlamasıdır." (Hua XV, 17) der. Öznellik, bir kez kendisinin özneler-arasılık olduğu idrakini kazanınca öznenin salt üyelerinin toplamından daha fazla olan birlikleri olduğu aşikâr hâle gelir. Bu noktada, kuşatıcı bir kişilikten yoksun 'gevşek topluluklar' (örneğin, tesadüfen ya da cebren belli bir noktada kümelenmiş insan grupları) ile teşbihen bireysel bir kişinin niteliklerini sergilediğini söyleyebileceğimiz birlikler arasında bir ayrım yapmak gerekir. Husserl, örmek olarak aileler, kulüpler ve ulusları verir; bir devletin isteğinin, o devlete mensup bir vatandaşın isteğinden farklı olduğu izahını yapar. Bu anlamda 'yüksek düzeyden kişilikler'den (*personalitäten höherer ordnung*) (Crisis, 191; CM, 58) bahsetmek ve onlara 'supra kişisel bilinç' atfetmek meşrudur.¹⁰

Supra bireysel bilinç teşkili için 'topluluk hatıraları' (*communal memories*) olması zorunludur. Bu müşterek hatıralar, genellikle toplu eylemler ve pratiklerle husule gelir. Ortak bir amaç güdülerek –ister ortak bir proje gibi spesifik bir amaç olsun ister bir devlette birlikte yaşamak gibi genel bir amaç olsun– ortak yönelmişlik vasıtasıyla bir grup olarak kurulur. Belli bir süre geçtikten sonra grubun asli amacı, artık cari olmasa bile yine de bir alışkanlık olarak işlev görmeye devam edebilir.

Husserl, özneler arasılık'a dair düşünceleri ilerledikçe 'yüksek düzeyden kişilikler' terimini ev-dünyaları ve yabancı-dünyalar kavramlarıyla ikame eder. Bu terminoloji bizi, fe-

¹⁰ Özneler-arasılık hakkındaki el yazmalarının ikinci cildinde Husserl, 'supra kişisel bir bilincin birliği' (*einheit eines überpersonalen bewusstseins*) (Hua XIV, 199) ve 'komünal kişi'nin (*gemeinschafts person*) (203) birliğinden bahseder. Bu el yazmalarının iyi bir incelemesi için bkz. Carr (1987).

nomenolojik terimler dâhilinde bu tür topluluk dünyalarını keşfetmemize imkân tanıyan bir dünya kavramına götürme avantajına sahiptir; göreceğimiz üzere ev ve yabancı-dünyalarına dair böylesi fenomenolojik incelemeler oldukça verimlidir. ‘Yüksek düzeyden kişilikler’ tabiri, fenomenolojik olmaktan ziyade metafizik çağrışımlar yapmakla malüldür. Diğer yandan ‘yabancı-dünya’ teriminin de dezavantajları olduğu düşünülebilir; zira sadece uluslar ya da kültürel dünyalara gönderimde bulunup da müşterek bir tarihle birleşmiş başka gruplara atıfta bulunmuyormuş gibi görülebilir. Ancak Husserl’in yabancı kavramı, başka modaliteleri de kapsayacak kadar geneldir ve Husserl, yabancı dünya terimini çoğunlukla bir kültürel dünya için kullanıyor olsa da terim, Husserl’in bahsettiği diğer yabancı modalitelerini (örneğin çocuklar, hayvanlar) kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Tarih, Husserl için yenilenmiş bir anlam ve yaşam-dünyası kavramı düşüncesinde merkezî bir konum kazandıkça ‘ev-dünya’ ve ‘yabancı-dünya’ terimleri, bu tür tarihsel, ortak kurucu dünyalar için daha münasip tavsifler hâline gelir. Husserl, yabancılık için ‘bütün tarihselliğin temel kategorisi’ (CM, 2320/275) der. Yabancı-dünya kavramı, yabancı bir nesnenin ne olduğu sorusuna bir yanıt geliştirmemize imkân verir. Yabancı bir nesnenin özel hususiyeti şudur ki aşına olmadığıımız ve bizim için anlaşılmaz bir nesne olmakla kalmayıp aynı zamanda bize yabancı bir bağlama ait görünen bir nesnedir. Yabancı nesne, bizim aşına olmadığıımız, lakin başkalarının aşına olduğu bir anlama sahip olarak tezahür eder; muğlak biçimde bize az ya da çok yabancı olan başka nesnelere işaret eder. Yabancı bir aleti, yine de sanat eseri ve benzeri bir şey değil, bir işlev gören bir tür alet olarak kavrarız. Bu, onun bir yabancı dünyaya ait olduğu anlamına gelir.

‘Ev-dünya’ (*Heimwelt*), aşına olduğumuz dünyadır
 ► ve kelimenin geniş anlamıyla evde olduğumuz dünyadır; tarihsel olarak meydana getirilmiş ve istikrarlı şekilde evrilen bir dünyadır.

Ev-dünya, ancak tarihsel bir yaklaşımla atalarımız ve torunlarımızı kuşatan ve böylece kuşaksal (*generative*) bir süreç olarak idrak edilebilir. Ev-dünyamız, 'tarihsel ve kültürel veçhe'sini zaman içinde geliştirmiştir ve aynı şey, yabancı-dünya için de geçerlidir (*Hua* XV, 233, dipnot 1). Yabancı-dünyanın tarihine katılmamış ve onunla yetişmemiş olduğum için bu, dünya anlayışıma ciddi engeller çıkartır. Ev-dünya ve yabancı-dünya dönüşümlere uğrar; kendi ev-dünyam, bana yabancı hâle gelebilir ya da giderek yabancı-dünyada evde olma hâline gelebilirim. Yine de ev-dünya ve yabancı-dünya arasındaki karşıtlık asla giderilmez; bu husus, her dünyanın yapısı için geçerlidir.

Aşına olduğum çevrenin yabancı tarafından kırılması, genel olarak bütün varlıkların, tutarlılığı olan bir dünyaya ait bağlamlar, ufuklar dâhilinde tezahür ettiğinin farkına varmamı sağlar. Yabancıyla karşılaşma, fenomenolojik anlamda normalde varsaydığım gönderimler bağlamı olarak dünyaya dikkat kesilmeme yol açabileceğinden dolayı fenomenoloji için yöntemsel bir rol ifa edebilir. Tarih üzerine düşünümlelerinde Husserl, Antik Yunan'da felsefe ve bilimin kök-tesis (*urstiftung*) edilişini inceler. Husserl, sonradan *Crisis*'te geliştirdiği fikirleri ilk dile getirdiği Viyana dersinde felsefenin kökenini hayret, *thaumazein* olarak gören Platon ve Aristoteles'e atıfta bulunur (*Crisis*, 331/285). Husserl'e göre hayretin önemi, bütünüyle pratik olmayışı olgusunda bulunur. Bizi etkisi altına alan, hizmetimizde olmayan bir duygudur (*pathos*). Bu hususiyeti nedeniyle hayret, felsefenin başlangıcına belli bir akrabalık taşır. Felsefenin nasıl ortaya çıktığını ya da felsefe yapmaya başlamamıza bizi neyin teşvik ettiğini asla izah edemeyiz. Bizi etkisi altına alan, ilgimizi cezbeden, ancak kendimizin meydana getirmediği bir duyguya karşılık veririz.

Felsefe niçin Antik Yunan'da başladı? Antik Greklerin durumunu, diğer halklar ve diğer zamanlarınkinden farklı kılan şey neydi? Husserl, Greklerin somut tarihsel duru-

munda felsefenin ortaya çıkışının olgusal motivasyonunu inceler. Bu tarihsel telakkilerde önemli olan nokta, felsefenin tesis edilmesine yabancıyla yabancı uluslarla karşılaşmanın sebep olduğu iddiasıdır. Grekler, ticaret yapan bir millet olarak yabancı-dünyalara özellikle açık hâldeydiler.

Normalde tecrübemiz, ‘kayda değer herhangi bir anlaşmazlıkla rahatsız edilmez.’ Ama yabancıyla karşılaştığımızda, “yabancı bir sosyal daire içine atıldığımızda [...] onların hakikatlerinin, onlar için sabit, çoğunlukla doğrulanmış ya da doğrulanabilir gerçeklerin hiçbir şekilde bizimkilerle aynı olmadığını keşfederiz” (*Crisis*, 141/138). Husserl’e göre yabancı milletlerle karşılaşmada esaslı bir ayrım ortaya çıkar. Bir yandan farklı mefhumlar, yorumlar ve mitolojiler söz konusudur; diğer yandan da bütün bu mefhumlarla bağlantılı olan ve baştan sona aynı kalan bir özdeşlik çekirdeği vardır. Husserl’in, *Crisis*’e atıfla bir el yazmasında ifade ettiği üzere “Farklı halklar tarafından kendilerine mahsus geleneklere göre bu kadar farklı şekilde mitolojikleştirilen güneş aynı güneş, ay aynı ay, yeryüzü aynı yeryüzü, deniz aynı deniz vs. dir” (*Hua XXIX*, 387). Geleneksel felsefe, bir şeyin çeşitli öznel biçimlerde kavranmasına karşıt olarak onun özdeş kendi içinde varlığına vurgu yapmak anlamında bilimlere benzer. Buna karşın fenomenoloji ise hem verilmişliğin görelî biçimlerini hem görelî olmayan çekirdeği hem de ikisi arasındaki farkı incelemeye çalışır. Üçüncü bölümde (d) gördüğümüz gibi yaşam-dünyasına ilişkin olarak dahi böyle değişmez yapılar mevcuttur. Bunlar daima kültürel olarak görelî biçimde tezahür ederler; fakat her kültür belli bir şekil ya da formda onlara dayandığı için yapının kendisini değişmez olarak teşhis etmek doğrudur. Zemin olarak yeryüzü ve ufuk olarak dünya gibi önceki örneklerle ek olarak değişime tabi olan, ancak ortadan kaldırılamayacak bir yapı olarak ev ve yabancı yapısıyla tanışmış olduk.

4.6. Kültür Fenomenolojisi

Husserl'in ev-dünyası ve yabancı-dünyalar hakkındaki değerlendirmeleri, fenomenolojik kültür incelemeleri için pek çok olasılığın kapısını aralamaktadır; elbette aynı zamanda bir dizi soru ve problemler de ortaya çıkmaktadır. Yabancı'ya dair telifatı pek sistematik olmadığı (ve Husserl bu fikirleri geliştirme fırsatı bulamadan öldüğü) için başka fenomenologlar bu fikirleri ileri noktalara taşıdılar. Burada üç meseleyi kısaca ele alacağız.

4.6.1. Etik Meseleler

Bir yabancı fenomenolojisinin başlıca güçlüklerinden biri, ondan yabancılığını gidermeksizin yabancının nasıl inceleneceği ya da onun *yabancı olarak* nasıl temalaştırılacağıdır. Erişime kapalı oluş tarzında erişilebilir öteki paradoksunun çözümünün imkânsız olduğuna işaret eden Bernhard Waldenfels, sürekli bu güçlüğü vurgu yapmıştır; aksi hâlde öteki'nin ötekiliği kaybedilmiş olur. Fakat paradoksa rağmen birbirimizle etkileşim içinde oluruz. Bu etkileşim, uygun terimlerle tanımlanmaya muhtaçtır; Waldenfels, 'pathos' ve 'yanıt'ı teklif eder. *Pathos* ve yanıt mekanizması, yabancının farklı boyutlarını tanımlar. *Pathos* ya da edilgenlik, yabancıyı bizim kontrolümüz ve kategorileştirmemizin ötesine geçen bir varlık olarak tecrübe edişimizin tarzını tanımlar. Yanıt ise (ilgisizlikten zorlamaya kadar) çeşitli formlar alabilecek, yabancıya verdiğimiz en temel tepkilerimizi ifade eder.

Kültür düzeyinde bu mesele, onların başkalığını elinden almadan başka kültürlerle cevap vermenin güçlüğüne dönüşür. Bu bağlamda tartışılan önemli konular, kültürler arasındaki sınırların niteliğini içerir (zira bunlar, çoğunlukla literal manadaki kontrol noktaları ya da gümrük kapılarından daha ince şekiller alır). Bu sınırlar nerededir ve nitelikleri nelerdir?

Dönüştürülebilir, ama bizatihi ortadan kaldırılamaz ya da giderilemez oldukları gerçeğini nasıl anlamalıyız? Ev dünyası ve yabancı dünya arasındaki hareket nasıl tavsif edilebilir? Yabancıyla karşılaşırken daima başlangıç noktamız ev olmak zorundadır; bu başlangıç noktası aşılamaz (*Hua* XV, 624). Ancak evden kaynaklanabilecek ve doğrudan yabancıнын perspektifini almamız ya da her ikisinin dışından kuşatıcı bir bakışa sahip olmamızı dışlayan bu tür bir harekete isim olarak 'içeriden karşıya geçiş' önerilmiştir.¹¹ Ancak 'karşıya geçmek' ifadesi, hâlâ yanıltıcıdır. Çünkü ev perspektifini geride bırakıp yabancı dünyaya geçişi ima eder; oysa gerçek tecrübenin tanımlanması gösterir ki biz, eve bağlı kalmayı sürdürürüz ve iki dünya arasında arafta kalırız. '(İçeriden) öteye aşım' (*transgressing from within*), daha uygun bir ifade olabilir; çünkü 'çeviri'de (*translation*) de bulunan 'trans' (öteye) unsuru, iki dünya 'arasında'ki bir hareket olan, ancak asla tam varma içermeyen bir 'karşıya' (*across*) hareketi imler.

Ev-dünya ile yabancı-dünyanın ilişkisi zorunlu olarak asimetriktir; yabancı-dünyayı asla ev-dünya'ya entegre edemem. Kuşatıcı bir terkibe ulaşmak ya da yabancıyı eve (veya evi yabancıya) entegre etmek gibi bir amacımız olamaz; iş, daha ziyade ev perspektifinden yabancıya yanıt vermektir. Bunun dışındaki bütün yaklaşımlar, ev-dünya ile yabancı-dünya arasındaki sınırların ihlal edilmesidir.¹² Bu sınırlara saygı göstermek şu anlama gelir: Ev ve yabancı bakış açıları birbirleriyle değiştirilebilir değildir ve onları birleştiren daha üst bir bakış açısı da yoktur.

4.6.2. Tek Dünya Sorunu

Ev-dünya ve yabancı-dünya arasındaki göreliliğin ışığında *tek* kuşatıcı, görelî olmayan dünya sorusu baş gösterir.¹³ Hus-

¹¹ Steinbock (1995), 185.

¹² Waldenfels (1991), 38.

¹³ Held (1991) ve Steinbock (1995), 183 arasındaki tartışma.

serl, sıkça ‘ortak nesnel dünya’dan, ‘kendi’nde dünya’dan (*Hua XV*, 436) ya da transandantal fenomenolojinin konusu olarak ‘gerçek dünya’dan (*Hua*, *XV*, 215) bahseder. Aynı zamanda açıkça şunu da söyler: “Kendi’nde dünya [...] asla verili değildir.” (*Hua XV*, 614). Husserl burada kendisiyle çelişmekte midir? Kimi zaman yanıltıcı formülasyonlara başvuruyor olsa da konumu, şu çelişik olmayan konumdur: Kendi’nde dünya, esasen asla tecrübeye verili değildir. Ancak fenomenoloji, bir yaşam-dünyası ontolojisi projesine ait olan, yaşam-dünyasının zemin olarak yeryüzü yapısı gibi ‘değişmez’ yapılarının peşindedir.

Her dünya, şu veya bu şekilde zemin olarak yeryüzü niteliğine sahip olsa da ‘tek’ zemin olarak yeryüzü, bizatihi zemin olarak yeryüzünün kendisi asla bize verili değildir. Verili olan şey, daima bir ev dünyası bağlamında tezahür ettiği şekliyle bir spesifik zemin olarak yeryüzüdür. Bununla birlikte bu yapıları araştırmak, onların tecrübeye verili olmayan ‘idealar’ olduğunu akılda tutarsak fenomenoloji için meşrudur. Aynı şekilde ev-dünya ve yabancı-dünyanın sınırlamaları dolayısıyla anlayışımız için cari olan olgusal sınırlar daima olsa bile ‘tam bir anlama ideasına hak’ sahibiyizdir (*Hua XV*, 625).

4.6.3. *Dil ve Anlatıcılık*

Husserl fenomenolojisi için tarih ve yabancı’nın ehemmiyeti arttıkça dil de giderek daha önemli hâle gelir. Öznel-arasılık, artık ‘nesillerin açık zinciri boyunca’ (*Hua XV*, 219) uzanan bir şey olarak tanımlanır ve bu, ancak ‘dünyanın deneyimsel anlamını yaratmada lingüistik iletişimin daima müdahil olması’ (*Hua XV*, 220) dolayısıyla mümkündür. Husserl’in fenomenolojik projesi söz konusu olduğunda başlangıçtaki tesis edilişlerindeki şekliyle felsefe ve bilimin anlamını (*urstiftungssinnleri*) kavramak için lingüistik ifa-

delere ihtiyaç duyarız; aksi hâlde Husserl'in teşhisini koyduğu krizi aydınlatmamız asla mümkün olmayacaktır.

Dahası dünyamızın dönüşümü ve yenilenmesi, dili varsayar. Ben, hayatımda bazı değişiklikler yapabilirim; fakat dünyayı değiştirmek ve yenilemek için başkalarıyla iletişim kurmaya ihtiyacım vardır (*Hua XV*, 465). Böylece Husserl, dilin 'bütün sosyalliğin temeli' olduğunu öne sürer (*Hua XV*, 475). Dil benim için salt şimdiyi değil, geçmiş ve gelecek dünyaları da açan şekilde ufkumun asli bir uzantısıdır. Dil; hikâyeler, mitler ve anlatılar yoluyla atalarım ve evvelkilerle bağımı kurar.

Böylece dil ve tarih, birbirleriyle irtibatlıdır ve anlatısalılık, fenomenoloji için önemli bir konu hâline gelir.¹⁴ Fenomenolojik analiz, tecrübemizin bizatihi anlatısal biçimde yapılandığını gösterdiği için yaşam dünyasının anlaşılması için anlatısalılık ek bir önem kazanır. Zamanı bir başlangıç, safahat ve bir tür açık ya da kapalı, tatmin edici ya da mutsuz sonlanma şeklinde sekanslara bölünmüş olarak tecrübe ederiz. Peki ama bu fenomenolojik anlatısalılık ve dil çözümlemeleri, başlangıç noktası olarak alınan Batılı diller ve anlatıların yordamından etkilenmemiş midir? Evet, ama bu sadece projeyi daha ileri taşımak ve bu tür analizlere devam etmek lehine bir argümandır. Örneğin bazı kültürler, zaman ve tarihe ilişkin doğrusal olmaktan ziyade döngüsel bir anlatı anlayışına sahiptir; bu, onların edebiyat ve iletişim yapılarında da teşhis edilebilir.¹⁵

Böylece geniş anlamıyla çeviri, kültüre dair fenomenolojik araştırmaların merkezî konularından biri olarak ortaya çıkar. Fenomenolojik bakış açısından dil kendisini, biriktirilen kelimeler külliyyatından ziyade içinde ikamet etmeyi öğrendiğimiz bir dünya olarak açığa vurur. Çeviri, iki dünya arasında pazarlık yapmak zorundadır; bu süreçte çevir-

¹⁴ Paul Ricoeur, bu alanı oldukça geliştirdi. Ancak bu bağlamda aynı zamanda çok önemli olan bir eser de David Carr'a aittir; çünkü Carr'ın anlatısalılık fenomenolojisi, daha doğrudan Husserlci projenin izini takip eder. Bkz. Carr (2004).

¹⁵ Carr (2004).

men, sadece yerindelik ya da akıcılık için çabalamaktan ziyade her iki tarafa karşı da etik sorumluluklar taşıyan bir kılavuzdur.¹⁶ Dahası anlarınız ki aynı dil içinde de jestler ya da sanatsal ifadeler gibi linguistik olmayan ve linguistik diller arasında da tercüme söz konusudur. Merleau-Ponty, böyle bir tercüme ve kültürler fenomenolojisi inşasına önemli adımlar atmıştır (bkz. bölüm 14 ve 15).¹⁷

İleri Okumalar

- Carr, D. (1973), "The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism" in *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 34, no. 1, s. 14-35 (hâlâ *Beşinci Kartezyen Meditasyon'a* dair en iyi makedir).
- Smith, A. D. (2003), *Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge.

¹⁶ Bkz. Kozin (2009). part II.

¹⁷ Felsefi metinler, mecazen söylersek pürüzsüz ve kaygan yüzeyler/zeminler değildir; eklemler, bağlantı noktaları, dönüşler vs. vardır; durmayı, yavaşlamayı ve dikkat sarf etmeyi gerektiren engeller sunar. Bu maksatla anlama bineğinin yavaşlatılması gerekir. Biz de metnin ve ele aldığı felsefenin icaplarına uygun olarak hem bineğin yavaşlatılması hem de bu eklemlere, bağlantı noktaları ve nüanslara dikkat çekmek için Türkçenin kuralları ve sunduğu imkânlar dâhilinde bazı tercihlerde bulunduk. Bu tercih çerçevesinde gereken yerlerde, özellikle bağlantı noktalarını apostrof ya da tireyle ayırma yoluna başvurduk. Bir yandan da olabildiği kadar akıcı ve anlaşılır bir metin olmasına gayret sarf ettik. Kimi zaman uzun cümleleri böldük, kimi zaman da ifadenin gidimli yapısına zarar vermemek için olduğu gibi muhafaza ettik. Husserl felsefesinin terminolojisi, Türkçede pek oturmuş değildir; zira az sayıda çeviri bulunmaktadır. Kelime tercihleri noktasında mevcut tercüme ve Türkçe literatürde bulunan karşılıklarla olabildiğince uyumlu olmaya çalıştık, ancak ayrıldığımız yer de oldu. Örneğin 'retention' için 'saklama' karşılığı veriliyor, ancak naçizane bu karşılığın pek uygun olmadığını düşünüyoruz; biz, 'hıfz' karşılığını verdik. 'Hıfz'ı literal anlamıyla yani muhafaza etme, koruma, hafızaya alma anlamında kullanıyoruz. 'Saklama' kelimesi, gizleme çağrışımı yapmaktadır; oysa bağlam dâhilinde kastedilen, bilincin hafızayla bağlantılı olarak bir şeyi geçmişe doğru uzatması, geçmişe doğru muhafaza etmesidir. Bu anlamda hafızaya alınan şey kullanımdadır ve kullanıma amadedir, saklanmış değildir. (Çev.)

Zahavi, D. (2001), *Husserl and Transcendental Inter subjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.

Ev-dünyası ve yabancı-dünya hakkında:

Steinbock, A. J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

Waldenfels, B. (1990), "Experience of the alien in Husserl's phenomenology", in *Research in Phenomenology* 20 (1990), s. 19-33.

-(1998), "Home world and alien world" in E. W. Orth, Chan-Fai Cheung (eds), *Phenomenology and Life-world*. Freiburg/München: Alber 1998 (reprinted Moran and Embree (2004)).

ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI

BİRİNCİ KISIM: EDMUND HUSSERL

1. FENOMENOLOJİK *EPOKHE*

- Husserl'in fenomenolojiyi tesis etmekteki maksadı nedir?
- Fenomenolojik epokhe fikrini ve işleyişini izah edin. *Epokhe* ile ne başarılmış olmaktadır?
- Doğal tavırla fenomenolojik tavır arasındaki ilişki nedir?

2. YÖNELİMSELLİK VE ALGI

- Husserl, "Dışsal algı bir şeyi başarmak için daimî bir öngörü-ye sahiptir, ancak doğası gereği bunu başarabilme konumunda değildir." derken ne kastetmektedir?
- Husserl, edilgenlik alanını neden ve ne şekilde incelemektedir?
- Bir nesneyi algılayışımızda zamanın rolü nedir?

3. YAŞAM-DÜNYASI

- Doğayı matematikleştirmenin sonuçları nelerdir?
- Bu matematikleştirme, niçin felsefi soruşturma için ilgi çekici bir konudur?
- Yaşam-dünyası'nın bilimlerin ideal dünyasıyla irtibatı ne şekildedir?
- Fenomenoloji için takip edilen ontolojik yol, Kartezyen yolda baş gösteren sorunları çözebiliyor mu?

4. ÖZNELER-ARASILIK

- Husserl'in *Beşinci Kartezyen Meditsayon*'da giriştiği çaba nedir? Ve bunda başarılı oluyor mu?
- Transandantal öznelikle transandantal özneler-arasılık arasındaki ilişki nedir?
- Husserl'in ev-dünya/yabancı-dünya ayrımı indirgenemez iddiasını değerlendirin.

İKİNCİ KISIM

MARTIN HEIDEGGER

(MESSKIRCH, ALMANYA 1889 – FREIBURG, ALMANYA 1976)

ÇEVİREN: MEHMET DEMİRHAN

5 HUSSERL SONRASI HEIDEGGER

Bölüm Planı

5.1. Varoluş ve Dünya-İçre-Var-Oлма

5.2. İlgı ve Bilme

5.3. Dört Tür Dünya-İlişkisi, Dört Tür Neden

5.4. Dünya'ya İlişkin Problemler

İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

History of the Concept of Time (Zaman Kavramının Tarihi), s. 102-134.

Varlık ve Zaman (Being and Time), Giriş

5.1. Varoluş ve Dünya-İçre-Var-Oлма

Martin Heidegger, Edmund Husserl'in en çok etki uyandıran ve belki de en büyük öğrencisiydi. Onun fenomenoloji telakkisi, Husserl'de algıladığı belli bazı yanlış anlamaları düzeltmek amacındadır.¹ Genel olarak söylersek Heidegger'e göre Hus-

¹ Bu noktada Heidegger'in Husserl'i anlama şeklinin hakkaniyetli olup olmadığına ilişkin zor soruyu göz ardı edebiliriz. Ancak şunu aklımızda tutmalıyız ki bu düşünceler, 1910 ve 1920'li yıllarda, Husserl külliyatının hâlen bir önceki

serl, bunun farkında olmaksızın felsefe tarihinden bilince dair belli bir yanlış düşünme şeklini miras almıştır. Heidegger'in fenomenolojiye getirdiği yeniliğin önemli bir kısmı, tarihe yönelttiği dikkatidir. Bu dikkat oldukça önemlidir ve bu, sadece kavramlarımızın, özellikle uzun süre kullanımda olmalarından sonra apaçıkmiş gibi görünmeleri dolayısıyla değildir. Böylelikle sanki hiçbir türden yorum ya da herhangi bir tarafgirlik içermiyorlarmış gibi görünürler. Ancak bir kavramın tarihine dikkat kesilirse bu apaçıklık görünümünün sadece bir dış cephe olduğunu ve bir dizi katmandan inşa edilmiş olduğunu, 'katılaşmış' (*hardened*) ve şimdi artık zamansız gerçeklermiş gibi görünen aynı konu hakkında pek çok farklı söylemin birikimi olduğunu açığa çıkarabiliriz. Heidegger'e göre Husserl, felsefe tarihinin zirvesinde yer alır. Fakat aynı zamanda Husserl, belli bir düşünme tarzını geçmişten miras almış ve onları en uç noktasına kadar geliştirmiştir. Bu düşünme biçimleri, bu kavramlar doğru olduklarının aşikâr olduğuna inanıldığı için sorgulanmadan durmaktadırlar. Ancak Heidegger, fenomenoloji için bu kavramların 'yapı'sını sökme'yi (*abbauen*) –yani onlarda bulunan hakikat çekirdeğiyle birlikte inşa edilmişlerindeki pek çok farklı tarihsel katmanın gösterilmesini– bir zorunluluk olarak görür.

Husserl'e göre bir fenomenin anlamı, ancak görümüşe dolaysız olarak verili olduğunda bizim için apaçık mevcut hâle gelebilir. Esasen görü sahibi bilinç, bütün tezahürler için birincil anlam kaynağıdır. Heidegger için ise tezahürler, yoruma ihtiyaç duyan işaretler (*signs*, imler) gibidirler ve anlam atfetme süreci mevcut görü anındaki insan öznesi tarafından değil, daha sonra üzeri örtülen bir asli yatak üzerine tedricen yeni anlam katmanları biriktiren tarihsel bir süreç tarafından gerçekleştirilir.

bölümde incelediğimiz nihai şekline doğru evrilme sürecinde olduğu ve belki de Heidegger'in eleştirilerine cevap sunabilecek bir zamanda geliştirilmiştir. Nihayetinde çok az filozof birbirini gerçekten anlar; cevap verdikleri ise kendi düşüncelerine çıkış noktası teşkil eden bir filozof fantazmadır. Açıkçası üretken yanlış anlamalar, felsefe tarihinde kaidedir.

Dolayısıyla Heidegger'e göre, anlam söz konusu olduğunda bizler, Husserl'in öznesinin –büyük ölçüde gelenekten miras alarak– düşünmemizi istediğinin aksine daha edilgen durumdayızdır ve ayrıca fenomene engelsiz erişim sağlamak için çabalayan bir fenomenolojinin bu erişimi elde etmek için çok daha fazla çalışması gerekmektedir. İlk olarak, tarihe dikkat etmeliyiz ve bir tür yapısöküm icra etmemiz gerekir; bu işaretlerin *yorumlanması* gerekir. Yorumun antik adı, *hermeneuein* idi – 'mesajcı' tanrı Hermes'in adından– ve yorum'un biliminin adı ise 'hermenötik' idi.

Aslına bakılırsa Husserl, fenomene kendisini verdiği şekliyle ve onu çarpıtması muhtemel belli bir yorumdan azade olarak erişmek için fenomenolojinin hususi bir dizi işleme ihtiyacı olduğunu çoktan görmüştü. Öncelikle bilincin haricinde göründükleri şekliyle şeylerin varlığına duyduğumuz ortak duyu inancının 'doğal tavır'ından bizi uzaklaştıran paranteze alma süreci; sonra da hepsi bilinç ve onun tecrübeleri arasına müdahil olan çeşitli indirgemeler söz konusudur. Esasında Husserl için dünya ve olumsuzluğu, dil ve tarih, tezahürlerin anlamına erişimimizi engellediği için sorunun parçalarıdır. Heidegger için ise bu süreç, dünyayı paranteze alma işi değildir; zira tarihin ve böylece birbirini takip eden, hatta çelişen pek çok farklı yorumun ürünü ve deposu olan dünya, anlamın ana *kaynaklarından* biridir. Şeylerin ne oldukları, kısmen dünyadaki konumlarının bir ürünüdür. Bu, kendi dairesi içine hapsolmuş ve sadece şeylere zaten yüklemiş olduğu anlamları anlamaya kabil bir bilince fenomenleri şeffaf hâle getirmez; çünkü Heidegger'e göre insanlar, aslen bu dünyanın bir *parçası*dır: “Buna göre dünya, ‘içinde’ Dasein’ın [Heidegger’in insan için kullandığı kelime] bir var olan olarak zaten hep var *olageldiği* bir şeydir” (BT, 106/76). Dolayısıyla Husserl'in yaptığı gibi dünyayı herhangi bir paranteze alma girişimi, insanın kendine mahsus varoluş tarzına hakkaniyetli olmayacaktır ve aynı zamanda da paradoksol biçimde, fenomenlere ilişkin hakiki bir tecrübeye sahip olmamızın da önüne geçecektir.

Anlamın dünyasal kaynağı Heidegger'i, Husserl'in dünyayı kuran faal bir var olan olarak insan öznesi anlayışını revize etmeye ve onu, kendisi de bizzat dünya içinde bir var olan olmaktan öte bir şey olmayan, ancak diğerlerinden, olgusal, ampirik şeylerde zaten tabii olarak bulunan anlamlılığa *açık* olma ya da cevap verebilme suretindeki hususi kapasitesiyle ayırt edilen bir var olan olarak düşünmeye sevk eder. Heidegger, bu kapasiteye 'Dasein' adını verir.

Heidegger, transandantal özne'nin iki hususiyetine, faallik (*activity*) ve refleksivitesine (*reflexivity*) karşı çıkar. Heidegger'e göre anlam çoktan kurulmuştur ve -belli ölçüde-Dasein'in miras aldığı ve kurmadığı bir 'nesnel' dünya teşkil eder. Üstelik bu anlama erişim, kişinin doğal, gündelik ve pratik faaliyetlerinden geri çekilmesi ve dünya tecrübesi üzerine düşünümü (*reflection*) yoluyla değildir. Filozofları, Eflatun'dan bu yana şeylerin ne olduğunu yanlış anlamaya götüren şey tam da bu reflektif (düşünümsel) tavidir. Heidegger'e göre biz, ancak dünya içre belli bir dalma (*immersion*) yoluyla şeylerin hakiki bir tecrübesine sahip oluruz. Fakat aynı zamanda ne tecrübe ettiğimizin de farkında değilizdir; bu, bize gizli kalır ve farkına varmak için esasen iştenbir kopuş gerekir. Ancak bizatihi bu kopuş, bu mukaddem gizlenmişliği ve nihayetinde şeyleri aydınlığa çıkarma ve üzerine düşünme kapasitesinin kendisinin bu gizlenmişlik ya da 'örtülü olma' (*concealment*) ile karmaşık bir bağımlılık ilişkisi içinde olma tarzını hesaba katmadığı için şeylerin özünü yanlış anlamayı barındırır.

Bütün bunlar Heidegger'i, fenomenoloji yöntemini yeniden düşünmeye sevk eder. En temel jesti, dünyayı paranteze almayı ve bilinci kendi içerikleri üzerine düşünmeye ve kendi ötesindeki olgusal, olumsal dünyanın varlığına ilişkin yargıyı askıya almaya indirgeyen transandantal indirgemeyi reddetmek olacaktır. Heidegger için Dasein olmaksızın bir 'dünya'nın olmayacağı doğruysa da ibre, aksi istikamete doğru kayar: Dünya olmaksızın Dasein da olmazdı; aynı za-

manda denge kurma filinden alımlamanın edilgenliği lehine değişir. Fenomenologlara şunu hatırlamaları tavsiye edilir: Tecrübelerinin sahip olduğu anlam konusunda tek sorumluluk özneye ait değildir; esasen kendisi için de gizemli olan bazı anlam kaynakları bulunmaktadır.

Bunun nedeni, Dasein'ın tarih ve coğrafyanın belli bir noktasında, belli bir kültür ve dil içindeki olumsal durumudur. Heidegger'e göre, dünyanın yokluğu hâlinde bilincin kendisini tecrübe edebileceği varsayımı yanlıştır; çünkü bu, fenomenleri nihayetinde anlamlarını belirleyen bağlamdan koparmak olurdu. Bu bağlamın adı 'dünya'dır. Bir var olanın (*entity*) *ne* olduğunu tanımlayan şey, ancak var olanın bir dünyadaki yeridir.

Husserl'in, faallik üzerine ve esasen 'yönelim' yoluyla anlam bahşeden, bilincin gönüllü özgür iradesi üzerine yaptığı nihai vurgu, bilincin ne olduğuna dair geleneksel cevabı gerçek anlamda sorgulamaya tabi tutmadığını gösterir. Kelimenin (*con-sciuousness*, *con-scientia*) de işaret ettiği üzere dünyayı bilen ve böylece kendi (mecazen) bakışı (*gaze*) huzurunda bütünüyle görünür ve anlamlı kılan, ilgiden soyunmuş (*disinterested*), geri çekilmiş (*disengaged*) bir özne fikri üzerine modellenmiştir. En gerçek tecrübe türünün, en temel boyutunda dünyadan koparılmış ve kendisi için dünya sadece kendisinin dünyayı temsil edişi olarak mevcut olan bir bilince ait olduğu şeklindeki modern kartezyen cevabı kabul etmiştir. Diğer bir ifadeyle Husserl, bilinci bir *özne* olarak anlamıştır. Bunun sonucu olarak bilinç haricinde kalan şeylerin 'varlık'ını bir *nesne* olarak kavramıştır. Dolayısıyla Heidegger'in nihai meselesi olan soruya –varlık sorusu– verilen geleneksel modern felsefi cevapları, öznellik ve nesnellik teşkil eder. Bu, basitçe *var olmak* ne demektir sorusudur ve Husserl'in, nihayetinde apaçık olarak kabul ettiği yanıtı, öznellik (insanlar söz konusu olduğunda) ve nesnellik (diğer her şey söz konusu olduğunda) idi.

Heidegger, bu iki yanıtın tarihsel kökenini araştırma konusu yaparak bunların bazı felsefi geleneklerden miras

alınan ön yargılar olduğunu ve dolayısıyla sanıldıkları gibi aşikâr, tarih dışı basit ‘gerçekler’ olmadıklarını gösterir ve kavramların ‘yapı’sını sökme’ (*deconstruction*) yoluyla insan öznesinin *ne* olduğuna ilişkin kendisinin yenilenmiş düşüncesine ulaşır. Ancak bu keşfin, özne-nesne karşıtlığının yanlışlığını ortaya koyması şu anlama gelir: Olgusal varlığı içinde dünya, artık esasen transandantal öznenin bilincine karşıt olarak konumlandırılmış bir tarzda anlaşılamaz. Heidegger, başlangıç olarak fenomenal alanı, ‘dünya’ ile eş uzanımlı (*co-extensive*), dünyanın anlamının kaynağında belli bir karanlık barındıran, ancak yine de yapı’sı sökülerek aydınlatılabilecek bir aydınlık ve anlamlılık mekânı olarak anlar. Nihayetinde kişinin olgusal bir dünyada konumlanmış olmasından kaynaklanan yansıtıcılığın (*opacity*) ipoteğinden azade bir bilincin aydınlatıcı güçlerine tabi olmak yoluyla kendisinin de hâlâ geleneksel düşünme tarzının etkisi altında olduğunu fark etti. Böylece bu konumlanmışlık kavramını, deneyimleyen özne ve deneyimlediği fenomenin daha asli bir parçası kılma noktasına geldi ve bu noktadan da ‘yeryüzü’ adını verdiği dünyadan kararlı biçimde uzak kalan bir mefhum geliştirdi. Heidegger, ta başından beri deneyimi (*tecrübe*) dünyadan ayrı duran bir şeye ait bir husus olarak değil, aksine dünya dâhilinde yer alan belli bir var olan türünün başına gelen (maruz kaldığı), onun edilgen olarak aldığı bir açığa çıkma (‘olay [*hadise*]’ kelimesi, bu açığa çıkmayı ifade eder) olarak anlamaya çalışıyordu.

Bir yöntem olarak fenomenolojiyi alakadar eden sonuçlar, Heidegger’in bir *fenomen* olmanın ne olduğunu, *tezahürün* gerçek doğasının ne olduğunu yeniden düşünmesinden kaynaklanır. Sonuçta bu, fenomenin başta kendisini gösteriyor *olmadığı* anlamına gelecektir. Heidegger, kariyeri boyunca pek çok farklı biçimlerde gösterecektir ki belli bir görünmezlik ya da gizlenmişlik, aslında fenomen’in ayrılmaz bir parçasıdır. Fenomenin asli surette dünyasal doğası ve netice itibarıyla olumsuzluk ve tarihsel derinliğin zorunluluğu yüzünden tezahürlerin (*phenomena*) nihai anlamı, bilince *asla* tam

olarak açık hâle getirilemez; zira kaynakları yapı itibarıyla görünür olmayan ve nüfuz edemeyeceğimiz bazı ‘verilmişlikler’, olgular daima işin içinde olacaktır. Hatta fenomenoloji tezahürün anlamıyla ilgileniyorsa anlam atfeden şeyin ne olduğu, tezahürün imlemesinin (*signification*) kaynağıyla ilgilenmek zorundadır ve bu, artık sadece sonlu insan değil de aynı zamanda nihai derinlikleri geçmişin karanlığında kaybolan bir tarihin ürünü olan dünyaysa fenomeni olanaklı kılan şartların tamamı bize asla görünür olmayacaktır.

Bir fenomenin olanaklılığının şartları, yani bize görüldüğü şekliyle görünmesini mümkün kılan şeyler, bu fenomenin ‘varlık’ını kurar ve eğer bu şartlar ‘fenomen’ kelimesinin nihai *anlamı* ise bu durumda fenomenolojinin üzerine çalıştığı nihai fenomen, *gizli kalan*, kendini göstermeyen bir şey demektir. Bu sebeple felsefenin ödevi, bir yorumlama ve doğrudan görü süreci yoluyla tezahürlerin anlamını belirleme kabiliyetimizin *sınırlarını* ve bize gerçekte ne ölçüde ‘verili’ olabileceklerini tespit etmek olacaktır. Böylece fenomen, Heidegger tarafından ‘kendisini gösteren’ şey olarak tanımlanmakla birlikte onu tezahür *ettirenin* bizler olmadığımız olgusu şu anlama gelir ki bu fenomenin tamamı, –daha net ifadeyle olanaklı oluşunun şartları– bize görünür hâle gelmeyecektir. Bir var olan’ın tezahürünün şartı, yani sadece onun olduğu şey olmasına imkân tanıyan şey, onun ‘varlık’ıdır. Dolayısıyla fenomenolojinin nihai hedefi ‘varlık’tır. Sonuç olarak fenomenoloji, fenomeninin kavranılabilirliğinin (*intelligibility*) ölçüsünü ve ne kadarının sonsuza dek erişim alanımız dışında kalacağını belirlemeye çalışacaktır. Bu da bizi, Heidegger’in ‘ontolojik fark’ adını verdiği, ‘varlık’ ile ‘var olanlar’ arasından geçen bölünme hattını anlamaya götürür. Heidegger’in, ilk dönem eserlerinden son döneme bu sınıra ilişkin değişen anlayışının izini sürmeye çalışacağız. Bundan maksadımız, fenomenolojinin temel ödevi ve doğasından ne anladığına dair bir anlayışa sahip olmaktır.

Meseleye yaklaşabilme amacıyla getirdiği yenilikleri, ‘Dasein’ ve ‘dünya’ ile Heidegger’in ikisi arasındaki –merakı

celbeden bileşik ibaresi ‘dünya-içre-var-olma’ (*inderwelt-sein*) ile ifade ettiği– yakın ilişkiyi incelememiz gerekiyor. Bu fenomenolojik yöntem, dünyanın paranteze alınması ve bağlantılı indirgemelerin ötesinde yeniden düşünmenin zorunluluğunu açıklayacaktır. Fenomenoloji, paranteze alma ve indirgemenin ötesinde bizden, ‘gündelik’ tavrımızı dâhilindeki *yaşama* tecrübemize daha tam bir biçimde dönmeye çalışmamızı talep eder.

Yakın alaka, yani ‘dünya-içre-var-olma’ Heidegger’in, bilinci daima kendisinin ötesindeki bir şeye açan olarak Husserl’in ‘yönelimsellik’ kavramını yeniden yazması olarak ele alınabilir. Böylece üç unsur söz konusudur: Dasein, dünya-içre-var-olma ve dünya’nın kendisi.

O hâlde sırasıyla ilkin (bölüm (1))’de Dasein olarak anlaşılan bilinç, sonra dünyayla ilişki (2), ve en son da dünyanın kendisini (3) ele alalım.

5.1.1. *Transandantal Özne’den Dasein’a*

Heidegger, kendisini dünyanın bütün ampirik olumsuzluğundan soyutlamaya ve şeylerin anlamına ilişkin tam uygunlukta bir görüye erişebilmek üzere tecrübeleri ve kendisi üzerine düşünme (*reflection*) kabiliyetindeki bir transandantal bilinç nosyonundan hoşnut değildir. Heidegger’e göre bu, her tür ilgiden soyunmuş, tefekkürü dalmış (*contemplative*), teorik tavra ait *teori*’nin (*theoria*) geleneksel felsefi konumudur; bu konum, Husserl’in hem öznenin dünyayla hem de kendisiyle ilişkisini anlama şeklini etkilemektedir. Her iki hâlde de ilişki, öznenin nesneyle ilişkisi olarak anlaşılmaktadır. Heidegger’e göre aşılması gereken tam da bu bilinç anlayışıdır; zira bu anlayış, dünyayla en iyi biçimde ‘pratik’ olarak tanımlanabilecek farklı ve daha temel bir ilişki varsayar.

Özne, her şeyden önce reflektif değildir ve ampirik dünyadan asla ayrı değildir. Heidegger, bu iki hususiyeti şu kelimelerle dile getirir: Varoluş ve dünya-içre-var-olma. İlki,

öznenin reflektif olmayan doğasına atıfta bulunur –yani salt kendi üzerine geri dönen olmaktan ziyade kendi dışında durması ya da kendi ötesine yönelmiş olmasına–; ikincisi ise eğer bir öznenin kendisiyle ‘reflektif’ alakasını anlamayı amaçlıyorsak bir ‘dünya’ olmanın ne demek olduğunu anlamamız gerektiği olgusuna işaret eder.

Heidegger, bu iki nosyonla Husserl’i etkilediğini düşündüğü tarihsel ön yargılar olmaksızın onun yönelimsellik kavramının *varlığını* araştırmaya girer. Bu durumda Heidegger’e göre Husserl, *ontolojiye* yeterli dikkati göstermemektedir. Husserl, bilinç hakkında konuşurken ve onun çeşitli tarzlarıdaki faaliyetlerini tanımlarken bilincin *ne* olduğu, yani yönelimselliğini mümkün kılanın ne olduğuna dair ontolojik soruyu sormaz (*HCT*, 102ff. /139ff.). Bir şeyin ne olduğunu sorduğumuzda ontoloji disiplini alanına girmiş oluruz.

Ontoloji’ye çekilen dikkat, Heidegger’i, Husserlci ‘bilinç’i ‘Dasein’ (orada *olan*) olarak yeniden adlandırmaya sevk eden noktadır. ‘Dasein’ mefhumuna daha sonra döneceğiz. Heidegger, Dasein’in ne olduğunu açıkça araştırmamızı gerektiren bir ‘fundamental ontoloji’ tanımı yapar.

Dasein: Heidegger’in, 1919-1931 yılları arasına yayılan erken dönem eserlerinde ‘insan’, ama belli bir şekilde anlaşılan insan için kullandığı kelimedir; insanın ontolojik hususiyetinin ne olduğunu tanımlama girişimidir ve bu da onun, bir varlık anlayışına (*Seinsverständnis*) sahip olması, insanın ontolojik olması ya da şeylerin ne olduğuna dair ön-ontolojik bir anlayışa sahip olmasıdır. ‘Da’; bir yer, ‘orada’ veya ‘burada’ anlamına gelir; ‘sein’ da ‘olma’ veya ‘olmak’ anlamına gelir. Dasein, varlıkların anlamlı bir şekilde tezahür ettiği yerdir; yani dünyanın bir araya geldiği ve bir bütünlük teşkil ettiği ve sonuçta tikel var olanların içinde bir anlam ya da mana ifade etme vasfı kazandığı bir yerdir.

‘Genel ontoloji’ yolunda bir işe girişmeden önce fundamental ontolojiyi ele almamız gereklidir ve Heidegger’e göre bunun yolu da Dasein’in analizidir. Peki neden? Çünkü Dasein, özü varlığı anlama yetisini barındıran var olan’dır. Varlığı uygun biçimde anlayabilmek için varlığa dair tabii bir içgörüyeye sahip bu var olanın yapısını incelememiz gerekir; varlığa dair anlayışı arzu edilen seviyeye çıkarmamız bunu geliştirerek mümkün olabilir.

Dasein, Heidegger tarafından *özü itibarıyla* ‘dünya-içre-var-olma’ olarak tanımlanır; o, bu alakadır.

5.1.2. Dünya-Içre-Var-Oлма ve Olgusallık [Facticity]

Şimdi bu ‘dünya-içre-var-olma’ kavramının, nasıl zımnen Husserlci yönelimsellik kavramının yeniden adlandırılması olduğunu gösterelim.

Heidegger’e göre var olanların anlamı, dünyada birbirlerine gönderimde bulunup bir sistem oluşturarak karşılıklı ilişki içinde olan var olanların geniş bağlamı içindeki yerleri tarafından tayin edilir. Önemli nokta şudur ki herhangi bir anda kendimizi içinde bulduğumuz dünya olumsaldır. *Hangi* dünya içinde olduğumuz, sadece bir olgudur ve kendimizi biri değil de bir başkası içinde niçin buluyor olduğumuzun hiçbir açıklaması yoktur. Bu ‘olgusallık’, Heidegger’e göre Dasein’in varoluşunun asli bir veçhesidir. Heidegger, bu durumu tanımlamak için Almanca *faktizität* kelimesini kullanır; İngilizceye *factuality* ile çevrilebilir; ancak genel olarak ‘facticity’ [olgusallık] (bir *factum*, çoktan yapılmış bir şey, *facere*) şeklinde yazılır. Heidegger, en başından itibaren olumsallık kavramıyla ilgili oldu ki bu kavram, hakkında doçentlik tezi yazdığı Ortaçağ düşünürü John Duns Scotus’un uğraştığı ana konulardan biriydi.

Dolayısıyla dünyadaki şeylerin anlamı, kendilerine salt bilincin şeffaf mekânı tarafından bahşedilen bir şey olamaz;

kısmen sınırlı –ya da ‘ufki’– bakışımız dolayısıyla bizim için gizemli kalan tarihsel bir birikim sürecinin de sonucudur. Bu yüzden belli bir olumsuzluk ve yansıtıcılık, bilince müdahil olur; oysa Husserl için bilinç, kendi tecrübeleri üzerine düşünerek tam uygunlukta bir tecrübe olasılığına sahiptir.

Böylece Heidegger, gerçek, olumsal ve belirli bir dünyanın varlığını bizatihi Dasein’ın varlığı için asli bir unsur olarak öne sürer: Heidegger’e göre, nihayetinde Dasein’ın kendisine refleksif biçimde gönderimde bulunmasına imkân tanıyan şey, dünyanın yapısını teşkil eden ilişkilerin varlığıdır. Belki de Heidegger’in, Dasein’ı ‘var olan’ (*existing*) –literal anlamda ‘kendisinin dışında duran’– olarak tavsif etmesinin asli anlamı budur. İnsanın muhtemel kendisiyle alakasını (*self-relation*), ancak *şeyler* arasında cari ilişkileri incelersek anlayabiliriz.

Doğum yoluyla *bir* dünyaya fırlatılmışızdır. Heidegger bunu, insanın asli ‘fırlatılmışlık’ı olarak tanımlar; biz, daima çoktan olgusalığa fırlatılmış hâldeyizdir. *Hangi dünya*-ya fırlatılmış olduğumuza dair meselenin künhü, tamamen olumsal ve izah edilemezdir; bu, sadece bir olgudur. Kendimiz ve dünyaya ilişkin olarak değiştiremeyeceğimiz, onlar söz konusu olduğunda hür (*unfree*) olmadığımız *olgular* mevcuttur. Elbette dünya, salt ‘haricî çevre’ değildir; zira bir bedene, fiziksel özelliklere sahip olmamızla biz de dünyaya dâhilizdir; ayrıca *kendimiz*’e de fırlatılmışızdır.

Bir şey bir olgu ise bu demektir ki bizden kaynaklanmamış, bize *verilmiştir*. Bizim durumumuza taalluk eden belli bazı ‘verilmiş’ler vardır. Heidegger, fenomenolojinin dikkatini, fenomenin bu *verilmişlik* ya da ‘oradalık’ veçhesine çekmeyi ister. Yaşamı boyunca İngilizceye ‘there is...’ [‘...-dır’] olarak çevrilen Almanca ‘*Es gibt*’ [‘O verir’] ifadesi üzerinde durur: Şeylerin var olduğu ve hatta şeylerin *belli bir şekilde* var olduğu olgusu. Bu, bir var olan olarak var olmanın ne demek olduğudur; çünkü bir var olan olarak var olmak, belli biçimde sınırlanmış, belirlenmiş olarak var olmaktır. *Bir*

var olma'yı bizatihi var olma'dan (*sein*) –Almancada *mastar fiil* 'olmak'a (*sein*) oldukça yakın anlamda, yani henüz belirli bir formla tahdit edilmemiş saf olay– ayıran nokta budur. Heidegger, *mastar fiili* belli bir isme, yani olma'yı olanlar'a dönüştüren süreci anlamak peşindedir. Bu da esasen açığa çıkmanın, fenomenin *tezahür edişinin* gerçekleştiği süreçleri anlamak demektir. Bu nedenle *fenomenolojisinin* konusu, bu verilmişlik, verilmiş olgusalıktır.

Heidegger; *Dasein* kelimesini, insanın tutarlı bir evrenin aktif inşa edicisi değil, sadece bir *yer*, var olanların *olmalarında* (*sein*) anlamlı biçimde *açıığa çıktığı* bir 'orasi' (*Da*) olduğunu ifade etmek için kullanır. Var olanlar, *Dasein*'dan önce vardılar –ama anlam olmadan ve tutarlı bir dünya hâline sokulmuş olmaksızın–. Bu nedenle onları alımlamak için kâfi açıklığa ve aldığı eklemleme kabiliyetine sahip bir var olana ihtiyaçları vardır.

O hâlde şeyler bize *sunulmuştur*; onları biz mevcut *yapıyor değiliz*. Dolayısıyla mevcudiyet dünyası bize verilidir. Bize edilgen olarak *açılanan*, en azından kısmen bizim bu mevcudiyete kendimizi açma çağrımızdır. Heidegger, erken dönem düşüncesinde *Dasein*'ın şeylere *kendi* 'açılanmışlık'ından bahseder ve bunun aldığı formları düşünmeye ve tanımlaya çalışır.

Heidegger, erken dönem düşüncesinde bu konuda Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'nde yaptığına benzer bir 'transandantal dedüksiyon' icra eder ve şöyle sorar: Tezahür diye bir şey varsa –ki olduğu aşikârdır– kendisine tezahürler görünen olarak *Dasein* nasıl yapılanmış olmalıdır? Cevabı ise oldukça temel düzeyde Kant'ınkiyle aynıdır. *Dasein*, duygulanım (*mood*) ve anlayışla Heidegger'in bu aşamada nutuk [konuşma, söyleme] (*rede*) adını verdiği dil gibi bir şeye sahip olmalıdır. Dolayısıyla insanın aktif bir anlayış, etkilenebilmek için edilgen bir kapasite ve konuşma yetisine sahip

olması gerekir: anlama, duygulanım ve dil.² Bütün bunlar, dünyanın açıldığı, açıldığını, kendini açığa vurduğu ve anlamlı tezahür hüviyeti kazandığı yordamlardır.

Dolayısıyla Husserl'in dünyayı aktif olarak kuran bilinç anlayışından ayrılmak yönündeki bu hamlenin, Heidegger'in yenilenmiş yönelimsellik anlayışının *kendilerini* açığa vuran fenomenlere edilgen bir açılma şekli olduğu görülebilir. 'Yönelimsellik'in 'iradeci' (*voluntarist*) tınlarının, kelimenin Heidegger'in sözlüğünden bütünüyle çıkmasının bir nedeni budur.

5.1.3. Dünya

Kültürel dünyamız (ve hatta belki de doğal dünyamız), çoktan bazı fonksiyon ve bağıntılara sahiptir. Heidegger'in bu fonksiyon ve bağıntıları ifade etmek için kullandığı kelime, 'anlam ifade edişler'dir (*bedeutungen*, significations). Bir anlam ifade ediş, bir anlamdan (*sinn*) şöyle farklıdır ki bir anlam ifade ediş, ancak bir bağlam dâhilinde var olabilir. İsmi kendisinin 'ifade ediş' (*indicating*) ya da 'işaret ediş' (*deuten*, *pointing*) mefhumlarını içermesinin de gösterdiği üzere şeyler *arasında* bir alakanın sonucudur. Bir şey, başka bir şeye işaret eder, bu başka şeyi imler. Hiçbir var olan, kendi başına kendi kendini imleyemez; bu tür bir bireyleş-

² Nihayetinde Heidegger, pek çok erken dönem düşüncesini revize etmeyi zorunlu gördü. Bu durum, her üç husus için de geçerlidir –ancak en çok da dil söz konusu olduğunda–. Heidegger, dili –eğer bir var olan ise– özgün bir var olan olarak gördü; ancak bu bahsi, *Varlık ve Zaman*'da nadiren ele almıştır. *Varlık ve Zaman* kapsamı dâhilinde kalarak bakarsak Heidegger tutarsızdır; çünkü 'söylem'i, kimi zaman varlığın açılma tarzlarından biri arasında saymış, kimi zaman da dâhil etmemiştir. Bu noktada dilin, şeylerin açığa çıkması için Dasein'in varoluşunun zorunlu bir parçası olarak aslı olup olmadığı, yani varlığın ortaya çıktığı yer olmak için insanın dile ihtiyacı olup olmadığı konusunda muğlaktır. Daha sonraları özellikle şiir üzerine, şiirin neden genel olarak poiesis'in hassaten önemli bir türü, açığa çıkartıcı bir 'üretim' olduğunu izah eden çalışmalarıyla bu konuyu açıklamaya girişecektir.

meyi başarmak için kendisini diğerlerinden ayırtırmaya muhtaçtır. Dolayısıyla anlamlılık nosyonunun doğasında *ilişkisellik* (*relationality*) mevcuttur. Lakin iş, birinin diğerince imlendiği iki şeyden ibaret olamaz; zira ilk öge de anlamını, başka şeylere yaptığı gönderimler yoluyla –daha açık söylersek onlardan *ayrışması* yoluyla– kazanmak zorundadır; çünkü gönderim ilişkisi iki yöne de uzanabilir. Bu ‘bağlam’ın dokuması (örgüsü) bir ‘*dünya*’dır.

Dünya, Heidegger’in ‘el’e-amade’, kullanılabilir şeyler olarak tanımladığı şeylerden müteşekkildir. Heidegger’e göre var olanlar, Dasein’a kendini üç tarzda, ‘el’e-amade’ (*ready to hand, zuhanden*); ‘el’de-mevcut’ (*present at hand, vorhanden*) ya da bizzat Dasein olarak gösterebilir.³ Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da ve etrafındaki seminer derslerindeki büyük başarısı, bu üç tarzın birbiriyle nasıl alaka içinde olduğu ve görelî önceliklerinin ne olduğunu anlamaktır.

El’de-Mevcutluk

El’de-mevcutluk ya da basitçe mevcut olmaklık (*vorhandenheit*), bir şeyin var oluşunu, salt fiilî varlığını (*actuality*) ifade eder. Kelime, Almancada ‘mevcut’, ‘varoluş’ ya da ‘kaim oluş’ (*subsistence*) anlamına gelir; bir şeyin namevcut olmayıp mevcut oluşunu ifade eder. Felsefenin tamamı, ‘olma’ kelimesini ‘mevcudiyet’ açısından anlayagelmiştir. Bugün, doğa bilimleri dünyaya dair anlayışımıza bu denli hâkim olmuşken olma’nın, ya hiçbir şey ifade etmediği ya da sadece bir şeyin var oluşu ya da ‘varlık’ta’ oluşu olgusuna gönderimde bulunduğu varsayılır.

Bu olma anlayışı, tam da *teori* kavramının doğasında zımnen bulunan anlayıştır. El’de-mevcutluk, bir var olan’ın kendisini teorik, gözlemsel ya da deneysel bakış önünde

³ En azından Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da ele aldığı üçlü budur. O, hayvanları ve belli bir tür ‘doğa’yı bunun içine yerleştirmekte güçlük çektiğini açıkça kabul eder (BT, 396/346, 100/71).

sunma şeklidir. Bilim insanı, bir var olana bu şekilde bakar. Bilim ya da bilgi için kullanılan Grekçe kelime *epistēmē*'dir. Felsefe, çok uzun zamandır epistemolojik bir ön yargıyla muzdariptir. Bize şeylerin *olmaları* bakımından gerçekte nasıl olduklarının en kesin resminin *bilgi* ya da –bugün– ampirik, doğa bilimleri tarafından sunulduğuna inanılmaktadır.

Heidegger'in hakkından gelmek istediği şey budur.

Varlığın bu el'de-mevcut anlayışının, başka türde bir varlığı *mantıksal olarak ön varsaydığını* – esasen ontolojik olarak varsaydığını– gösterir. Bu, *mevcut olmaya mukaddem* bir var olma tarzı olmalıdır. Bu daha asli var olma tarzı 'el'e-amadelik'tir. Bu, var olanların salt, anlık bir bakışla görüye açık olan belli niteliklere sahip fiziksel nesneler olmadığı katmandır. Burada var olanlar, *anlama* sahiptir. Daha geniş bir bağlamdan yalıtılmış hâlde değildir; bilakis aynı dünya içinde yer alan başka var olanlarla ilişkileri *tarafından* bireyleştirilmişlerdir.

Anlamlılık dünyası, bilim insanları ya da epistemologların incelediği evrene; bu olgular, nitelikler, neden ve sonuç âlemine mukaddemdir. Anlam ve imkânlılıklarla –aslında mümkün *kullanımlar* ile– donanmış bir dünyadır.

'Dünya' (*Welt*): Dünya, el'e amade olanın –olanaklara sahip oldukları oranda var olanların– varlığını kuran (*constitute*) anlamlandırıcı atıflar sistemidir. Kendi tikel var olma tarzlarına sahip olmak için var olanların iç bağıntıları olan bir bütünün parçaları olmaları ve aynı sistem dâhilindeki başka şeylerden böylece ayrışmaları gerekir. Bu sistemin yapısı dünyadır. Yani dünya, tikel bir şeyin ne ise o olarak, tikel bir var olan olarak görünmesini mümkün kılan bağlamdır.

Varlık, Heidegger tarafından anlamlandırma olarak anlaşıldığı için düşünce izleğinin bu noktasında varlık, dünyadır; onları birbirinden ayırıştıran şeyler arası ilişkilerdir.

El'e-Amadelik

El'de-mevcut var olanlar, fiilî varlıkları (*actuality*) cihe-tinden şeylerdir. El'e-amade ne demektir? Ayrı bir var olan-lar alanı değildir; ama el'de-mevcut olanın kendini farklı bir *gösterme* tarzıdır.

Bir şeyi, bir mesafeden ilgisizce inceleyebiliriz *ya da* onu ele alabilir ve *kullanabiliriz*. Bir şey hakkında düşünmeyi bı-rakır ve ona bir alet olarak yaklaşırsak bu şey, *el'e-amade*, *kullanıma* hazır hâle gelir. Dünyada var olanlar, belli amaç-lar için kullanılabildikleri sürece el'e-amade'dir. Bu, şu anlama gelir: Bu var olanların, *kendilerinin ötesinde* belli işlevler ve gayelere *gönderimde* bulunmaları gerekir. Bunu ise ancak Dasein onların bu imkânlılıklara *sahip oldukları-nı anladığı* için yapabilirler. Dolayısıyla Dasein'in 'dünya-içre-olma'sının sarih bir anlamı vardır. Bu, varoluşumuzun el'e-amade olanla mutlak surette bağlı olduğu, biri olmadan diğeri de olamayacağı anlamına gelir.

Aletler, *imkânlılıklara* sahip şeylerdir. Dasein var ol-masaydı, şeyler sadece el'de-mevcut olurlar ve yalnızca fiilî mevcutluklarıyla tanımlanırlardı; imkânlılıklarından söz et-mek mümkün olmazdı. Bu, bizatihi imkânlılığın doğasından kaynaklanır. Bir imkânlılık şimdi fiiliyata geçmemiş, ancak geçebilecek *ya da* geçmiş olabilecek bir şeydir. Yani var olan, imkânlılığa sahip olmak için kendi geçmişi ve gelece-ğiyle ilişki içinde olmalıdır. Erken dönem Heidegger'e göre, örneğin kaya parçası gibi salt fiilî gerçeklik hâlindeki bir şe-yin bunu yapabileceğini söylemek mümkün değildir. Bu 'za-mansal' (*ya da* 'zamanlı') varoluşa sadece *Dasein* sahiptir. Yani o, imkânlılıklara sahiptir ve başka şeyler, *o'nun için* imkânlılıklar sunar; ama kendi başlarına salt fiilî gerçeklik-ler, el'de-mevcutlar olarak anlaşılmaları icap eder.

Eğer el'e-amade şeylerin sunduğu imkânlılıklar an-cak Dasein'in anlamasıyla var oluyorsa ve Dasein onun imkânlılıkları ise o hâlde Dasein, el'e-amade şeylerin imkân-lılıklarında *var olur*. Yani kendi dışında, kendi fiilî bedeni-

nin dışında, burada, şu mevcut anda var olur; dünyadaki şeyleri kullanmaya ait bütün imkânlılıklar olarak var olur. Dasein burada, bu bedene, hatta bu bilince sınırlanmış değildir. Uzamsal ve zamansal olarak dışarıya doğru fırlatılmış, el'e-amade olanlarla eyleyebileceği mümkün şeylerin içine atılmıştır. 'Dünya' adı verilen yapıyı yaratan şey, bu fırlatılmadır. Dasein, dünyadır. Bu yüzden onun varlığı, bütünüyle literal olarak 'dünya-içre-olma'dır. Dünya, 'ilgilenmenin da-ima içinde bulunduğu yer'dir (BT, 105/75).

Bir şeyi anlamak, o şeyin neye kabil olduğunu anlamaktır; bu da tam olarak bir var olanın 'varlık'ını anlamaktır. Nihayetinde Heidegger, "Varlık, imkânlılıktır." demek zorunda kalacaktır.

5.2. İlgi ve Bilme

Heidegger'in, Dasein'ın el'e-amadeyle ilişkisi için kullandığı kelime 'ilgilenme'dir (*besorgen*). Kişi, şeylerle *ilgilenir*; şeylerle 'muamelata girer' ve onları *ustaca* kullanır (BT, 83/56-57). Heidegger bunu, teorik yaklaşımı karakterize eden algısal ilgiden kesin biçimde ayırır: "Daha önce de gösterdiğimiz üzere bize en yakın olan muamelata girme türü sırf algısal bir biliş değil, daha ziyade şeyleri manipüle eden ve onları kullanıma sokan bir ilgi türüdür." (BT, 95/67). Dünya içre olma, bizim şeyleri kullanma yönündeki asli kabiliyetimizdir.

Aşikâr biçimde farkında olmasa da kendisini onun eyleme tarzında açığa vuran surette Dasein, varlığa ilişkin zımni bir 'ön-ontolojik' anlayışa sahiptir: Bir şişenin ne olduğunu açıkça bilir; çünkü su içmek için kullanır, tıpkı pencereyi hava almak için kullandığı gibi; zaten hep Dasein'a ait olan bu anlama, [...] var olanlarla herhangi bir muamele içindeyken '*hayata geçer* (BT, 96/67).

5.3. Dört Tür Dünya-İlişkisi, Dört Tür Neden

Dünyanın doğasına dair zaten bir ön bilişimiz vardır. Bu nesnelerin anlam sahibi olmasına imkân tanıyan bağlamdır ve Dasein'ın, imkânlılıkları geleceğe yöneltme şeklindeki zamansal kabiliyeti tarafından yaratılmıştır. Ancak Heidegger, alet edevatın başka alet edevatla ilişkisinin çeşitli yordamlarını tanımlarken bize, anlamlandırmanın doğasına dair çok daha sarıh bir anlayış sunar. Bu anlayış, Heidegger'in düşüncesindeki en zengin taraflardan biridir ve daha sonra teknolojik dünyayı ve nasıl işlediğini anlamaya çalışırken hayati önemde olacaktır (BT, 91-122/63-89).

Heidegger dünyayı, ilginç biçimde adlandırdığı dört unsurla tanımlar: Kullanılabilir her şeyin bir '-mek için'i (*umzu*), bir '-e doğru'su (*wozu*), bir 'bundan'ı (*woraus*) ve bir 'gayesiyle'si (*worumwillen*) vardır.

Heidegger'in dünyanın dört unsuru, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'te teşhis ettiği dört tür 'neden'inin (*aitia, causa*) kendi lisanında yeniden yazımı olarak anlaşılabilir.

Heidegger'in Dört İlişki Türü ve Aristo'nun Dört Nedeni	
Heidegger	Aristo
-mek için [<i>umzu</i>] (Eylem)	Etken, müessir neden (<i>causa efficiens</i>)
-e doğru [<i>wozu</i>] (Ürün)	Formel/asli neden (<i>causa formalis</i>)
Bundan [<i>woraus</i>] (Bileşenler)	Maddi neden (<i>causa materialis</i>)
Gayesiyle [<i>worumwillen</i>] (Nihai erek)	Gaye, erek neden (<i>causa finalis</i>)

En önemli ilişki türleri, '-mek için' ve 'gayesiyle'dir. '-mek için', bir aleti *kullanmanın* mümkün yollarını; 'gayesiyle' de bu kullanmanın nihai *amacını* ifade eder.

Her bir alet ya da ‘mobilya’nın kendisine mahsus mümkün işlevler seti vardır. Çekiç, çakmak için kullanılır; sandalye, üzerine oturmak, zemin de üzerinde durmak içindir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere ‘alet’ (‘zeug’ kelimesinin alışıldık ve dar anlamdaki tercümesi) kelimesini oldukça genel anlamda kullanıyoruz ve ‘el’e-amade’ dediğimizde de salt *fiziksel* ellere atıfta bulunmuyoruz (Almancada el’e olan atıf, İngilizcede olduğu kadar baskın değildir). *Bir şey yapmak için*’ istifade ettiğimiz her şey ‘alet’ tir.

Aletleri kullanırken mümkün kullanımlarını *görürüz*. Heidegger bu görme’yi (*sicht*), ‘bakınma’ (*umsicht*) olarak tanımlar. Bu, şeylerin ne yapmaya elverdiğine ilişkin açık olmayan anlayışımızdır; teorik değildir, açık bir düşünce içermez; bir ‘öngörme’dir ve –esasen ‘sonradan görme’dir– aletlerle yapılabilir ya da yapılmış olabilecek şeyleri, *imkânlılıkları* görür. Bu imkânlılıklar, mevcut hâlde fiiliyata geçmiş değildir; dolayısıyla onları fiilen mevcut olan şeyleri gördüğümüz şekilde göremeyiz. Almanca *um-sicht*, ‘(bir şey için) etrafa bakma’ literal anlamıyla alınmalıdır; yani –örneğin– dikkatimiz çekiçten ziyade çakma *eylemi* ya da sandalyeden ziyade oturma eylemi üzerine odaklanmıştır. Salt ‘-mek için’e odaklanırsınız (çekici, çak-*mak için* kullanırım, sandalyeyi de otur-*mak için*). “El’e-amade olanın hususiyeti şudur ki el’e amade olmaklığı içinde kendini geri çekiyor olmalıdır ki böylece gerçek anlamda el’e amade olabilsin. Gündelik muamelatımızın eğleştiği şey, aletlerin bizatihi kendileri değildir.” (BT, 99/69).

Esasında dikkatimiz bundan daha da öteye, pratik eylem tecrübemizde başka bir katman daha teşkil ederek eylemin sonucu ya da hasil edilmek istenen ürüne yönelir. Heidegger buna, eylemin ‘-e doğru’su adını verir.

İş, aynı zamanda bir şeyle –belli bir materyalle– görülür; Heidegger buna, ‘bundan’ adını verir.

Lakin en başta bu ürünü hasil etmeyi niçin gerekli ya da arzu edilir gördüğümüze dair bir sebep olmalıdır. ‘Gayesiyle’

yapışımız için bir şey olmalıdır. Bu, her zaman nihayetinde bir *Dasein*'in bir arzu ya da ihtiyacını gidermek için olacaktır. Aynı zamanda ara gayeler de vardır; örneğin kitapları dizmek için raflar koyduğumuzda bu, *Dasein*'a yeni bir imkân açmak *gayesiyle* olacaktır. Kitapları raflara dizeriz; çünkü böylece aradığımız bir kitabı kolaylıkla bulabiliriz.

Heidegger'in düşüncesinin bu yoğun pasajını, kendisinin de kullanmayı sevdiği bir örnekle özetleyelim: Çekici, *Dasein*'in *içinde* bir şeyler depolaması maksadıyla ('gayesiyle') ahşaptan ('bundan') bir dolap yapmak ('-e doğru') üzere çakma eylemini icra etmek ('-mek için') için kullanırız.

Bütün bu bileşik ibareler yalıtılmış şeylere değil, şeyler *arasındaki* ilişkilere, dünyanın çeşitli unsurları arasındaki farklı ilişki türlerine atıfta bulunur. Dünyanın *yapısını* bunlar oluşturur. Anlamlandırmanın mümkün her türünü, var olanların birbirine atıfta bulunma biçimlerini kurarlar. "Alet olarak el'e amade olanın varlık yapısı atıflarca [*verweisungen*] belirlenmiştir." (BT, 105/74). Bu ilginç ifadeler ('-mek için', 'gayesiyle'), aslında isim ya da fiil değil, şeyleri birbirine bağlayan, ama isim olarak işle görmek üzere üretilmiş *bağlayan* kelimeler, bağlaçlar ve edatlardır. Heidegger, normalde birbiriyle alakalandırdığı şeylerin ardında gizli kalan bu ilişkileri ön plana çıkarmak için onları isim hâline getirmeyi zorunlu görür. Lisanın bu alışılmadık ilham verici kullanımı, bir *fenomenolojik* edimdir; genellikle gizli kalan bir şeyi görünür hâle getirmektedir.

Şeyler arasındaki bu atıflar, esasen el'e amade olanı *kullanırken* (zımnen) 'düşünüyor' ve *eyleyken* anlıyor olduğumuz şeydir. Bu atıflar, aletin sahip olduğu *imkânlılıklardır* (mümkün kullanım, amaç, materyal ve sonuçlar). Çekiçe çakma eylemi, eğer bunu yapmak için bir neden, yani üzerinde iş görülecek ahşap malzeme ve yapılması gereken bir dolap olmasa bir *mana* ifade etmezdi. Heidegger'in burada yaptığı şey, şu anki çekiç kullanma eyleminin geçmiş (malzeme) ve geleceğe (ürün, kullanıcı ve amaçları) nasıl *atıfta bulunduğunu* göstermektir.

Bu atıf ilişkileri, her bir aletin varlığının ne *olduğuna* karar verir. Bir el'e amade alet, (onun kullanımı, amacı, birlikte iş göreceği malzemelere) yaptığı kendine mahsus atıflar setidir. Aletin bağlam dâhilindeki anlamına karar veren, bağlamın yapısıdır; çünkü belli bir alet, ancak kendisini diğer şeylerden ayırtırmak suretiyle *bireyleştirilebilir*. Bu ayırtıcı ilişkilerin, bu atıfların adı *dünyadır*. Dünya, tikel bir alete anlamını veren ve böylece onu *bireyleştiren* atıflar bağlamıdır. Aletin bu ayırtılması işi, dünyanın ifa ettiği şeydir ve el'e-amade'nin el'de-mevcut tarafından *ön-varsayılmasını* açıklar; çünkü şeyler, dünya olmaksızın birbirinden ayırıp bireyleşemez. Dolayısıyla *el'de mevcut*, bir dünya bağlamı olmaksızın kendine mahsus nitelikleri tefekkür eden bakış tarafından inceleme konusu edilebilecek tikel şeylere bölümlenemezdi.

Dünyayı teşkil eden, var olanlar değildir; dünya, bir el'e-amade var olandan diğerine uzanan atıflar setidir. Asıl iş, bir kelimeyi diğerine bağlayan edattadır ve Dasein'ın anladığı şey, bu imkânlılıklar kümesidir, bu dünyadır. Bu imkânlılıklar, el'de-mevcut'un *varlık*'ıdır ve dünya içre *olma* bu demektir; aleti ne ise o yapan bu imkânlılıklara ilişkin *anlamadır*. Dünya içinde olmak, literal olarak dünyayı *teşkil eden* atıflar *olmak* anlamına gelir. "Buraya kadarki yoruma göre dünya-içre-var-olma şu anlama gelir: Malzeme bütünü'nün el'e-amadeliliğini tesis edici mahiyetteki atıfların içine tematik olmayan bir bakışla gömülme." (BT, 107/76).

5.4. Dünya'ya İlişkin Problemler

Bu anlam tesis eden dünya analizinin hülasası şudur: Kuru-cu bir bilincin ürünü olmanın çok ötesinde var olanların ne oldukları, birbirine atıfta bulunan ve sistematik bir bütünlük oluşturan başka şeylerin olumsal bağlamındaki yerleri tarafından tayin edilir. Şimdi sonuç olarak bir var olanın muay-

yen bir noktadaki anlamını ortaya çıkaran anlamlandırma kaynağı bu olduğuna göre, ona anlam veren dünyasal bağ-ların boyutunu sınırlandırmanın imkânsız olduğu anlaşılacaktır. Eğer her unsur farklılaşmayla tanımlanıyorsa o hâlde dünyayı başka yabancı dünyalardan ayırdığı ve çevresini işaretlelediği varsayılabilecek unsurlar da kendilerini tanımlamak için başka dünyalardan unsurlara *atıfta bulunuyor* olabilir. Bu atıf 'eş zamanlı' ve 'art zamanlı' çalışır; diğer bir deyişle hem şimdiki zamanda hem de maziye doğru işler.

Diğer yandan, anlamın dünyaya bağımlı oluşuyla ilintili ikinci bir sorun daha baş gösterir: Var olanları hepimiz için bütünüyle harcıâlem (*common*) hâle getiriyor görünmektedir, yani varlıkları bir yapıda tuttukları ve pekâlâ aynı türde başka bir var olan tarafından doldurulabilecek yerleriyle tanımlanmaktadır. Peki bu, Heidegger'in varlığı bir var olanın *tekillik*'i olarak anlamak istediği yönündeki hipotezimizle ne kadar tutarlıdır?

Erken dönem Heidegger'e göre bütün var olanlar, özü itibarıyla kamusal ya da ortak olan bir dünya dâhilinde, muayyen bir türün ikame edilebilir örnekleri ya da muayyen jenerik bir *işlev*in örnekleri olarak açınılandıkları için bizim onları *tecrübe edişim*izin bir sonucu olarak bu tekillik, biza-tihi şeylerin kendisine ait bir hususiyet olamaz.

Heidegger'e göre fenomenolojinin nihai konusu varlıktır. Böylece fenomenoloji, tam olarak şeylerin tekilliğini tanımlama ve özellikle *dünyaya* yönelik genel olarak takındığımız, günümüzün teknolojik kitlesel üretim dünyasının azgınlığı içindeki öyle ya da böyle toptan boyun eğdirme tavrı yüzünden onu sarıp sarmalayan ve üzerini örten pek çok katmanın altından bu tekilliği çekip gün yüzüne çıkarma çabasıdır.

Eğer şeyleri *salt* dünyadaki yerleri cihetinden tecrübe edersek o zaman onların gerçek varlığını tecrübe etmemiş ve dolayısıyla da fenomenolojimizi doğru icra edememiş oluruz. Şimdi Heidegger'in, tekillik tecrübesine doğru nasıl ilerleyebileceğimize dair önerilerine bakalım.

Bu yolun başlangıç noktası şu olguda yatmaktadır: Bu nispeten harcıâlem şeye dair tecrübem, her hâlükârda *benimdir* ve bu *benimkilik* (*mineness*), Heidegger'in tekillik konusunu ele almasına olanak sağlar. Her bir tecrübem, aynı şeye ilişkin her tecrübenin paylaştığı muayyen genel hususiyetler arz eder; ancak aynı zamanda biricik biçimde *benimdir*. Bu, başka herhangi bir tecrübe gibi değildir; çünkü o tecrübe, *yalnızca benimdir*.

Lakin bu benimkilik, genellikle kavranılan bir husus değildir ve sonuç olarak da yalnızca şeylerin bireyselliği değil, *benim kendi* bireyselliğim de dünya tarafından yansıtılan ortak imkânlılıklar cihetinden anlaşılır. Heidegger, kendimize dair bu anlayış biçimine 'gayr-i sahihlik' (*uneigentlichkeit*, *inauthenticity*) adını verir. Gerçekten 'anlamamız' ve kendimize mal etmemiz gereken şey, tam da bu benimkilik'tir. Bunun için dünyada yapıp etmem ya da malik olmam yoluyla beni bir 'birey' hâline getirecek bir şey olduğuna dair yanılsamaya bir son vermemiz gerekir. Bir sonraki bölümde benimkilik'in (*jemeinigkeit*), bu 'gayr-i sahih' (*inauthentic*), 'kendine ait olmayan'dan (*disowned*) bizim 'sahihlik'imiz (*eigentlichkeit*) hâline gelmek üzere nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışacağız. Ancak bu sahih olma durumunda fenomenoloji yapabiliriz; ancak tecrübemizin bu benzersiz veçhesinin farkına varırsak şeylerin tekilliğini ve böylece onların varlıklarını tecrübe edebiliriz; fenomenolojinin asıl hedefi de bu tecrübedir.

İleri Okumalar

Heidegger, Martin (1962 [1927]) *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, s. 91-122 ('dünya' hakkında).

Harman, Graham (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and La Salle, IL: Open Court, Bölüm 1.

6

BENİMKİLİK'TEN SAHİHLİK'E

Bölüm Planı

6.1. Varlık (Olma)

6.2. Tasarım ve Fırlatılmışlık –Anlama ve Hâller–

6.3. Zaman

6.4. Doğum ve Ölüm Sahihlik

6.5. Dünyaya Gayr-i Sahih Dalma

6.6. Bozulma (Arıza): El'e-Amade ve El'de-Mevcut
Arasındaki Geçiş

6.7. Yurtsuzluk

6.8. Kaygı

İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Being and Time, s. 149-168 ('Onlar' hakkında)

The Concept of Time (Zaman Kavramı), passim.

Heidegger'e göre insanın mühim hususiyetlerinden biri de 'her hâlükârda benimki/hep benimki' (*jemeinig*) veçhesidir (BT, 67ff/41ff.). Bundan kasıt, sadece onun bir 'ben' yapısında olması değil, insan yaşamının her anının bir kişiye *aidiyeti* ve bu aidiyetin mutlak manada benzersiz oluşudur. Başka hiç kimse asla bu 'yaşam'a sahip olamaz ve ben de başka bir yaşama sahip olamam. Bu husus, her bir tecrübeye mutlak surette benzersiz bir ton katar –ya da katması gerekir–. Heidegger'in amacı, bunu takdir etmemize imkân

taniyacak bir alan açmaktır. Esasen Heidegger'e göre fenomenoloji bu demektir: *Deneyim* kabiliyetimizin *quasi-etik* bir dönüşümü. Heidegger fenomenolojisi, nihayetinde 'varlık' kelimesinin de anlamı olan, tezahürlerin potansiyel tekilliğine hakkaniyetli olma çabasıdır.

Benimkilik kavramının her birerimiz için sahilik imkânını nasıl açtığını göstermek için önce kısaca 'varlık (olma)' sorusunu ele almamız gerekir. Zira benimkilik, bizim bir *kendi* olduğumuz anlamına gelir; kendimizle bağ kurarız ve böylece gerçekten bireysel bir var olan oluruz ki esasen çoğunlukla içinde olduğumuz hâl bu *değildir*.

Biz, kendiyile refleksif ilişkiyizdir. Öyleyse bu 'benimkilik' hakkında sarahate kavuşmak için *olmak*'ın ne anlama geldiğini daha yakından incelememiz gerekir.

Bu, bireyleşmeyi mümkün kılan *ve* onu boğan dünyaya ilişkin teşhis ettiğimiz sorunlarla ilintilidir. Varlık, hem bir jenerik imkânlılıklar seti hem de bir tekil imkânlılıklar seti olarak görünmektedir. Peki bu nasıl böyle olabilmektedir? Açıkçası takdimimize devam edebilmek için 'olma' kavramını aydınlatmamız gerekiyor. Göreceğiz ki her bir var olana *mahsus* (*proper*) olduğunu söyleyebileceğimiz *muayyen* (*certain*) imkânlılıklar vardır ve yalnızca *insan* (Dasein), bu *hususiyeti* (*propriety*) kavrama ve gözetme kabiliyetindedir.

6.1. Varlık (Olma)

Heidegger, yaşamı boyunca tek bir soruya cevap aradı: Olmak ne demektir? Belli bir şey olmak değil, basitçe *olmak*. 'Olma' (*sein*) ne demektir?

Heidegger'in cevabı imkânlılıktı. Bir var olanın varlığı –bu şeyin *ne* olduğu– imkânlılıklardır. Var olanlar imkânlılıklardır; ama o şeye *mahsus* (*appropriate*) olan muayyen imkânlılıklardır.

Heidegger'in yaşam boyu uğraşı, *mahsus* olmanın, uygun

olmanın ne demek olduğunu anlamak oldu. İnsanlara dair konuşurken kimi zaman 'otantik' (*eigentlich*) deriz. Her bir şey ve her bir türde şeyin *olmaklığı* için uygun ya da 'sahih' (otantik) olan nedir? Ve var olanları uygun biçimde (*appropriate*) anlama ve onlara öyle muamele etme yolu nedir?

'Varlık' (*Sein*, Olma): Kelimenin anlamı, Heidegger'in erken döneminden son dönemine bazı

değişimler gösterir; ancak genel olarak söylersek

- şeylerin tezahür edişini mümkün kılan şartlar anlamına gelir. Erken dönem eserlerinde, neredeyse 'dünya' ile eş anlamlıdır; yani muayyen bir şeyin bir diğerinden ayırt edilmesini ve böylece bireysel anlamını kazandığı anlamlandırma bağlamıdır.

Eğer var olanlar anlamlı bir şekilde tezahür ediyorsa o hâlde varlık (*sein*) *anlamdır* (*significance*); var

- olanların insana anlamlı görünme tarzıdır. Ancak tezahürde söz konusu olan sadece bir dünya değil, aynı zamanda şeylerin kendisine görüldüğü bir var olan olarak da Dasein'dır. Ayrıca var olanlar, her bir farklı durumda insanın özgün bir perspektifi olduğu için bir *özgün anlam* kazanabilir.

Son dönem eserlerinde Heidegger'in, 'varlık' ile

- muayyen bir var olanın uzamsal ve zamansal özgünlüğü anlamında *tekillik*'i kastettiği açıkça görülür.

Heidegger'de rastladığımız daimî görüşlerden biri de bu uygun muameleyle ilgili olan tek var olanın *beşer* (*insan*) ya da daha ziyade 'Dasein' olduğudur. İnsan ve onun anlamasında hususi bir yön vardır ki Heidegger'e göre bu da onun, var olanların kendilerini ne iseler o olarak açığa vurmalarına imkân verme kabiliyetidir. Var olanları kendi amaçları için temellük etmeye en meyyal var olan, aynı zamanda onların

olmasına imkân tanıma (*seinlassen, gelassenheit*) kabiliyetinde olan tek var olandır. Heidegger'in, erken dönemine ait ve en meşhur eseri olan *Being and Time*'da (1927) münhasıran insan ya da 'Dasein' ile uğraşmasının nedeni budur. Bu, onun 'eksistensiyalanalitik'idir ki daha genel bir ontolojinin imkânlılığını da temellendirdiği için aynı zamanda 'fundamental ontoloji'dir.

Heidegger'in argümanı şudur: Dasein diye bir şey bir 'varlık anlayışı'na sahip olduğu için –diğer bir deyişle bir şeyin ne olduğunu, bu şeyin sadece eski değil, özellikle ona uygun belli imkânlılıklara *sahip* olduğunu 'umursayan' bir var olan var olduğu için– varlık söz konusu'dur. Eğer insanın olmadığı bir dünya olsaydı bu, içindeki her şeyin ikame edilebilir, salt yer tutma mahiyetinde bir işlev gören şeyler olduğu bir dünya olurdu; ancak tikel şeyler, insan sayesinde bundan daha fazla bir kıymet kazanırlar.

Olasılıklar şu anda değil, *gelecekte*dirler. Dolayısıyla olasılıklar, *ancak* geleceğe bakabilen, tasarımılayan ve planlayan bir var olan olması kaydıyla mümkündür. Bir var olanın varlığını anlamak demek, bu var olanla yapılabilecek *türden* şeyleri, onun yapması uygun olan şeyleri geleceğe yönelik tasarlayabilmek demektir.

İnsan, böylesi bir uygunluk farkındalığına sahip olabilir; zira kendisi, *kendisinin olan* için belli bir ilgiye sahip şekilde yapılanmıştır. Benimkilik, uygunluk ya da yerindelik'in en temel formudur.

Bu benimkilik, 'kendi'nin (*self*) en ilkel formudur; Kartezyen geleneğin 'bilinç' adını verdiği şeyin en temel ön şartı olan, kişinin kendisiyle refleksif ilişkisidir. Bu 'kendi'ye ait olma', kendi üzerine katlanmış olan bir vektör, bir döngüdür. Heidegger'in, bu katlanmaya ilişkin kendine mahsus bir anlayışı vardır –bunu bir döngüden daha ziyade bir spiral olarak ele alır; çünkü bir daire gibi statik kalmaz ya da basitçe başladığı noktaya tam olarak geri dönmez–. Esasen Dasein'in kendiyile ilişkisi, *katlarını açar* (*unfolds*) ve bunu

iki yönde de (biri zamanda ileri, diğeri geri yönde) yapar. Bunun ne anlama geldiğini anlamak için Dasein'ın katlarını açtığı ve kendisiyle ilişki kurduğu bu iki vektörü (tasarlama ve fırlatılmışlık) incelememiz gerekir.

6.2. Tasarlama ve Fırlatılmışlık – Anlama ve Hâller

İleri yönde hareket, tasarlamadır (*entwerfen*). Heidegger'e göre bu, anlamamanın fonksiyonudur (BT, 184-185/145). Bir şeyi anlamak, onun anlamını tasarlamaktır. Var olan, bu olmaksızın idrak edilebilir değildir. Dolayısıyla bir şeyi anlamak için o şeyin ne anlam ifade ettiği, yani ne maksatla kullanılabileceği, ne olduğuna dair genel bir kavrayış sahibi olmak zorundayız.

'Anlam' (*Sinn*): Anlam, bir tezahürü bizim için anlaşılabilir (*intelligible*) kılan şeydir, anlaşılabilirliğin *zeminidir*; herhangi bir anlamlı tezahür formu olmasını mümkün kılar. Bütün tezahürler (*phenomena*) anlaşılabilir olduğu için anlam, tüm var olanların
▶ olanaklılığının şartıdır. Anlam, var olanların 'varlık'ını mümkün kılar. Bu, elbette anlamın yokluğu durumunda da cari olabilecek, onların kaim oluşu (*subsistence*) anlamında değildir; fakat onları alabilecek bir var olana doğru 'ol-ma'ları, onların tezahürü ya da sunumu, insanlar için ifade ettikleri mana anlamındadır.

Dasein, bir şeyin ne olduğuna dair böylesi bir ön-ontolojik anlama sahiptir ve bir şeyin ne olduğunu *öngören* bu anlama gelecek cihetinde de var olmak zorundadır. Bizim herhangi bir karşılaşmamızın çok önünde faaldir; zira muayyen bir şeyin ne olduğunu önceden kabaca bilir

ve böylece o şeyle karşılaşmanın meydana gelmesine etkin biçimde imkân verir. Heidegger, şeylerin anlamını ileri doğru tasarlama kabiliyetimize *özgürlük*'ümüz (*freedom*) adını verir. Tasarımlar marifetiyle gelecek için olanaklar açarız ve böylece bu olanaklar çokluğunun *ortasında* bir özgür seçim alanı açarız.

Bununla birlikte bir şey, bizi kayıt altına *alır*: Geçmişimiz, kendimizi *çoktan daima* içinde bulduğumuz dünya. Diğer bir deyişle biz olmadan önce hep orada olmuş olan ve kendimizi içinde bulduğumuz bir şey vardır. Heidegger buna, *fırlatılmışlık*'ımız (*geworfenheit*) adını verir. Bugünümüze anlam verecek şekilde tasarımlarımızla geleceğe doğru ne kadar uzağa uzanırsak uzanalım, ona atfedebileceğimiz anlamları sınırlandırarak bizi tahdit eden muayyen bir dünyaya daima geri fırlatılırız. Başka bir deyişle fiili mevcudiyetimizin değiştirmeye malik olmadığımız hususiyetlerine doğru geri çekiliriz.

Heidegger bu 'kendini bulma' kavramını anlamayla değil, içinde bulunulan *hâl* (*mood, Stimmung*) ile ilişkilendirir ki o da içinde bulmak (*finden*) fiilini de barındıran 'ruh hâli' (*state of mind, Befindlichkeit*) ile neredeyse eş anlamlıdır. Hissetme yoluyla kişi, hakkında bir şey yapmak elden gelmeyen ve kişinin özgürlüğünün hesaba katması gereken anlamsız olgular formunda bedeni de içeren dünyanın olumsallığıyla karşılaşır.

Tasarlama ve fırlatılmışlık, kendilerini bize anlama ve hâllerimiz yoluyla gösterirler. Heidegger'e göre hâl ve anlama, 'açıklama' (*disclosure, Entschlossenheit*) tarzları ya da şeylerin kendilerini Dasein'a gösterme şekilleridir. Dasein, şeylere ilişkin teorik ve açık biçimde düşünüyor değildir; ona kendilerini açıklayan şeyler vardır. Henüz *bilinçli* olarak bir şey yapmadığımız için Dasein'a kendisini açıklayan ya da kendi *kendisini* açıklayan şey, *fenomendir*; yani görünen, kendisini gösteren veya *gösterilen* şeydir.

Böylece fenomen, aktif ve pasif olmak üzere iki şekilde kurulur: Bizim tasarımıımız ve fırlatılmışlığımız.

6.3. Zaman

Heidegger'in, bizim kendi ile ilişkimizin her bir bireyin özgünlüğünü izah eden benimkilik'in zemininde *zaman* olduğunu düşündüğünü göstermek için tasarlamayı gelecek ile, hâli de geçmişle ilişkilendirdik.

Varlık ve Zaman, nihayetinde zamanın varlığın zemini ve dayanağı, 'varlığın anlamı' olduğunu göstermek niyetindedir: Zaman ve zamansallık (*zeitlichkeit*) ['zamanlı' ya da 'zaman misli' (*timelike*), *zeitlich*] olmaksızın varlık olmazdı. Bu ise bir şeyin 'öz'ünün zamansız, mutlak ve onun olumsal, bozunuma tabi veçheleri, fiilî 'varoluş'unun etkisinden azade oluşu yönündeki geleneksel bakış açısından kesin bir kopuştur.

'Varlığın Anlamı' (*der Sinn von Sein*): Varlığın anlamı 'zamansallık'tır (*zeitlichkeit*). Heidegger için en ehemmiyetli zamansallık formu, Dasein'in zamansallığıdır ki onun sonluluğunu (*finitude*), yani varoluşunun üstleneceği *sınırlı* zaman aralığını ifade eder. Ancak insan, sonlu ve tekil olduğu
► içindir ki var olanlar tezahür eder, tezahür olarak varlık var olabilir; zira insanın sonluluğu, dünyaya dair sınırlı ve muayyen bir perspektifi zevk etmesi (*enjoying*) sonucunu doğurur ve perspektifli oluş (*perspectivity*) –yalnızca muayyen bir perspektife görünme hususiyeti– şeylerin tezahür edişinin zorunlu bir parçasıdır.

Tezahürler, *zaman* tarafından olanaklı kılınır. Edilgenliğin, Dasein'in açımlayıcı karakterinin önemli bir yönü olduğuna daha önce işaret ettik. Bize verili olan *şey*, bize mukaddem olan bir şeydir; o, biz olmazdan önce onu yapma gücüne sahip olmamızdan önce buradaydı. Dolayısıyla 'verili olan' geçmişten ulaşır. Eğer tasarlayacaksak *içine doğru*

tasarlayacağımız bir gelecek, önceden açılmış bir gelecek suretinde (*futural*) uzam olmak zorundadır. Zaman, *içinde* tasarlayabilmemiz ve *içine doğru* fırlatılabilmemiz için önceden orada olmak zorundadır. Dasein, kendi benimsiliği içinde bu iki vektörden müteşekkil olduğu için diyebiliriz ki bir kendi'nin olabilmesi ve böylece var olanların kendilerini göstermesi ve bir yerin olabilmesi için zamanın orada olması gerekir.

Bir zaman olmalıdır. Bu, sınırların olması gerektiği anlamına gelir. Zamanın geçmesi, bir şeyin henüz varoluşa olmadığı ve varoluşa geleceğini ima eder ki bu da zımnın mevcut anın bizatihi sınırlı ve değişebilir oluşunu ifade eder. O hâlde zaman, bir ufuk kavramını, ötesini görmeye kabil olmadığı, görüşümüze dair bir *sınır* ifade eder. Mevcut anın yerini almak üzere bir gelecek olmalıdır ve bu gelecek, henüz ufkumuzun ötesinde, önceden görülemez olmalıdır. Bir mevcut an, bizi kuşatmış olmalı ve bakışımız ötesinde mevcut *değil* olan şeylerin yattığı ufaklara –geçmiş ve gelecek– doğru yönelmiş olmalıdır. Bu geçmiş ve gelecek ufkuları, şu an (*present*) şeylerin mevcut (*present*) olduğu yer olduğuna göre tezahürün zorunlu *şartlarıdır*. Bu minval üzere zamansallık, varlığın (tezahür, 'fenomenalite') 'anlam'ı ya da 'zemin'dir.

Bu ufuksallık şu anlama gelir: Tecrübe eden, zaman içinde yaşayan Dasein, zamanın bütününe kuşatamaz; ancak onun içinde muayyen bir noktada konumlanmıştır. Ufuksallık, bu *konumlanmışlık* (*situadness*) tarafından mümkün kılınır. Eğer muayyen bir anda *konumlanmış* ve böylelikle sadece sınırlı bir tecrübe imkânına sahip bir var olan olmamış olsaydı ne varlık ne tezahür ne de görünme olurdu. Konumlanmış olmak, sınırları olmak demektir; bu da en temel anlamıyla belki zamanda muayyen bir noktaya, ufkuları olan bir yere tahdit edilmiş olmak anlamına gelir.¹

¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın sonlarına doğru bunu, Dasein teklerine ait olan ve 'muvakkatlık' (*zeitlichkeit*) adını verdiği zamansallıktan farklı bir zamansallık (*temporalität*) türü olarak tasavvur eder.

Konumlanmış olmak, esasen sonlu olmaktır ve en azından erken dönem Heidegger'e göre, sonlu olan varlık insandı; dolayısıyla da insan –kendi sınırlarının *farkında* olduğunda–varlığın temeli, tezahürün olanaklı olmasının şartıdır.

6.4. Doğum ve Ölüm – Sahihlik

Bu sınırlar nelerdir? Bir insan, gerçek anlamda mutlak bir geçmiş ve mutlak bir geleceği ne şekilde deneyimler?

Dasein tekine, zamanın bu saf formuna erişim imkânı veren iki tecrübe vardır: Doğumu ve ölümü (BT, 425-427/373-374). Burada gelecek ve geçmiş, *bizim için yalnızca* gelecekte ve *yalnızca* geçmiş meydana gelen olaylardır (hadiseler). Biz, bu olaylar olurken asla *mevcut* değilizdir. Geçmiş ve geleceğin saf formlarıdır; ancak bununla birlikte yaşamamız gerektiği ve olanaklarımızı tasarlamak için sınırlı bir uzama sahip olduğumuzun farkındayızdır ve bir şekilde doğum ve ölümümüzü anlar, böylece onlarla bağlantı kurarız. Bu olgulara ilişkin bütünüyle habersiz durumda bile olsak yine de onlar, varlığımızın bir parçasıdır. Tasarlayışımız ve fırlatılmışlığımız bu şekilde sınırlarla tahdit edilmiş olduğu için Heidegger tasarlama ve fırlatılmışlığı en temel formlarında, bizim doğum ve ölüme 'doğru' var olmamız, bizim 'doğru olma' ve 'ölüme doğru olma'mız olarak tanımlar. Kendi ölümümüzün ötesine tasarlama yapma imkânına malik değiliz ve bunun nedeni, en nihayetinde bu tasarlamamız doğmuş olmamız sebebiyle *fırlatılmış* olmasıdır –gelecek cihetinden özgürlükten kendi fiilî dünyasal konumunun kısıtlarına dönmüş olması anlamında–.

Dasein, kendisinin mutlak sınırlarıyla doğru ilişki kurduğu oranda kendisi ve tecrübesini uygun biçimde anlayabilecek, ondaki özgün ve ortak olan veçheleri takdir etme noktasına gelecektir. Bu, Dasein için 'otantik' ya da 'uygun

biçimde' kendisi olmak, kendi 'benimkilik'ini gerçek manada *temellük etmek* olacaktır. Dasein, varlığın kendini layık bir şekilde gösterdiği var olan olduğu için varlık, ancak Dasein 'otantik' olduğu oranda uygun şekilde anlaşılabilir. Heidegger bu durumu, insanı 'ahlaki' olarak tartmaya duyduğu ilgiden dolayı değil, bu nedenle ele almakla ilgilidir.²

Heidegger'in amacı, varlığı anlamaktır ve bunu yapmak için gerekli ön şartlardan biri, her bir Dasein tekini, kendisini layık bir şekilde anlamaya zorlamaktır. Amaç, her bir okuyucuyu otantik biçimde kendisi olduğu noktaya sevk etmektir; zira ancak bu şekilde varlığın varlık olduğu tekilliğe erişim sahibi olabilir. Heidegger'in hemen hemen bütün eserleri gibi *Varlık ve Zaman* da okuyucusunu bir deneyimleme sürecine aktif olarak dâhil etmeye çalışır. Okuyucuyu, kendisine ilişkin hakiki bir tecrübe noktasına getirmeye çabalar. Peki niçin? Çünkü kişinin kendine dair otantik tecrübesi, kendi tekilliğinin tecrübesidir ve böylece de bizatihi tekilliğin tecrübesidir.

Sahihlik (*authenticity*), benimkilik'in hakiki tecrübesidir, benimkilik'e en uygun olan olanaktır.

6.5. Dünyaya Gayr-i Sahih Dalma

Heidegger, insanın amacının sahihliği başarmak olduğunu düşünüyorsa insanın çoğunlukla *gayr-i* sahih durumda bulunduğunu varsayıyor olmalıdır. Bu, *dünyaya* dalmış hâlde olduğumuz bir durumdur; yani tecrübemiz, var olanları işlevleriyle sınırlı gören ve o işlevi gerçekte *icra eden* var olanın tekilliğine ilgi göstermeyen tamamen harcıâlem bir tecrübedir. Ayrıca bu, bizim kendimizi de deneyimleme şeklimizdir –yani dünyada bir başkasının da işgal edebileceği konumlar,

² Heidegger için 'etik', nihayetinde varlığın kendisini göstermesine imkân tanıyan bir tavır olarak tanımlanabilir –daima insanın dünyaya ilişkin tutumundaki belli bir dönüşüm *yoluyla* gerçekleşebilir olmasına karşın–.

roller gibi ortalama olanaklar cihetinden-. Benim kim olduğumun *özgünlüğüne* (*uniqueness*) uygun biçimde dikkat göstermeyen bir durumdur. Bu hâl üzereyken *ben* şunu yapıyorum ya da *ben* şuyum diyemem; çünkü gerçek anlamda bir birey olmamışımıdır. Bu nedenle Heidegger, birinci tekil şahıs zamiri 'ben' (*ich*) yerine şahıs zamiri olmayan 'biri' demeyi yeğler, kimi zaman da çoğul zamir 'onlar'ı kullanır. Heidegger, Dasein'in varlığının önemli bir vechesi olduğu olgusunu ifade etmek için zamiri asileştirir: *das Man*, biri ya da 'onlar'. Kendini anlamaya ilişkin bu gayr-i sahih temayül, insan varoluşunun Heidegger'in 'düşme' (*verfallen*) adını verdiği bir başka vechesinin sonucudur (BT, 219ff. /175ff.). Bu, tam olarak insanın kendisini, içinde barındığı dünyanın çerçevesi dâhilinde anlama temayülüdür. Bir yönüyle 'fırlatılmışlık' ile bağlantılıdır; ancak ondan farklıdır. Şöyle ki fırlatılmışlık, bizim belli bir dünya içindeki kaçınılmaz durumumuzdur; oysa düşmüşlük, özgür bir tasarlamayı kenara iterek kendimizi anlama noktasında bu dünyaya *boyun eğme* temayülümüzdür.

Şimdi bu, haddizatında sadece dünyaya bir dalma değildir. Esasen 'dünya' yoktur. 'Olgusalılık' (*facticity*) kavramı, dünyanın hep *bir* dünya, *muayyen* bir dünya olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla kişinin yalın kat biçimde bu dünyaya dalması, özgürlüğünü suni olarak *sınırlaması* olur. Kişi, kendisini içinde bulduğu bu muayyen dünyanın olumsal olarak sunduğu olanaklarla sınırlamış olur.

Sahih olmak, herhangi bir muayyen dünya ve hatta tabiatı gereği harcıâlem, vasat olan dünyalarla araya belli bir mesafe koymaktır (BT, 155/118).

Peki bizi, bu 'içkin' durumdan sahihlik için mücadele etmeye çağıran şey nedir? Dasein'in varlığının derinliklerinde bir şekilde bunun bizden talep edildiğini düşünmemize izin veren, bunu kılan nedir? Bizi, benimkilik'imizi 'sahihlik' yönünde dönüştürmeye zorlayan nedir?

6.6. Bozulma (Arıza): El'e-Amade ve El'de-Mevcut Arasındaki Geçiş

Gayr-i sahihlik, dünyaya bu dalma ya da 'düşmüşlük'ün farkındalığı olmaksızın dalmanın adıdır. Eğer bu durumdan kurtulacaksa önce bu dalmanın bize açılmanması gerekir. Bunun nasıl olabileceğini anlamak için öncelikle Heidegger'in, dünyanın belli bir unsurunun bize nasıl açıldığını ilişkin düşüncelerini anlamalıyız.

Bu, dünya ağındaki düğüm noktalarından biri arızalanınca olur. Kendi eylemimiz üzerine düşünürken dünyadaki var olanların işlev, amaç ve anlamlarını açıkça kavrarız. Bu durum, bir aletin işlevini *ifa edemediği* o anlarda gerçekleşir. Ancak bir şey iş görmediğinde *eylemeye* dalmışlıktan geri çekilir ve ne yaptığımızla ilgili *gerçekten* düşünürüz. İşte o zaman eylemlerimizin, kullandığımız aletlerin, malzemenin ve amacın doğasını değerlendirmeye mecbur kalırız; onlara *nesneler* olarak bakarız. Bu, tamamıyla bir bağlamsızlaşmadır; el'de-mevcut, el'e-amade olandır –ama onu bireyleştiren, ona özgün anlamını veren bağlamından yalıtılmış olarak–. “Burada atıfların kendisi dikkate alınıyor değildir [biz onları kullanırken ve onlar iş görürken]; [...] Ancak atıf, atfın bozulması –şu ya da bu amaç için kullanılamaz olması– hâlinde açıkça ortaya çıkar.” (BT, 105/74).

El'e-amade olan, bizim nazarımızda el'de-mevcut'a dönüşür. “Kullanılamaz olan orada öylece uzanır; şu şu özellikte bir görünüme sahip, el'e-amadeligi içinde şöyle görünen, ancak her zaman el'de-mevcut tarafı da olmuş olan aletsel bir şey olarak kendini gösterir. “El'e-amade oluş hüviyetini kaybeder gibidir. Artık kendisini, salt el'de-mevcut ve daha ötesi olmayan bir şey olarak açığa vurur.” (BT, 103/73).

Elbette el'e-amade olan, bu durumda işlevselliğinden tamamen soyunmuş değildir. Daha ziyade 'el'e-amade olan, kendini hâlâ daimî el'de-mevcutluk suretinde el'e-amade olarak gösterir. (BT, 104/74). Eğer bir şeyi aynı zamanda

bir alet (malzeme) olarak görmesek onu arızalı ya da işimize engel olan bir alet olarak da göremezdik. O, bir alettir; sadece şu an iş görmüyordur. Belki de el'e-amade oluş cihetinden tamamen arınmış surette bir saf el'de-mevcutluk da yoktur; zira ancak el'e-amadelik cihetiyle tikel var olanlar bireyleşmekte ve öylece 'var' oldukları söylenebilmektedir.

Burada açıkça görebileceğimiz şey, bizzat *hi el'e-amadeliktir*. Burada el'e-amadelik'i el'de-mevcut'a çeviriyor gibiyiz. El'e-amadelik'i, bir alet olma niteliğini, bir bilim insanının bir kayayı araştırdığı şekilde inceleyebiliriz.

Sadece pratik eylemdeki bir kırılma neticesinde teorik tavır devreye girer. Felsefi (ya da 'metafizik') gelenek, 'teori'nin hatları boyunca var olanlarla kurulan en temel ilişki biçimini anlama noktasında şeylerin tabii düzenini tersine çevirdi ve bütün var olanları el'de-mevcut modeli uyarınca anladı.

6.7. Yurtsuzluk

Gördüğümüz üzere kişinin, dünyaya gömülmüşlük hâinden çıkması mümkündür. Lakin Dasein'i, kendisini dünyaya *hiçbir* atıfta bulunmayan şekilde anlamaya zorlamak için bu kâfi değildir. Bunun için *hiçbir* aletin (malzemenin) iş görmediği daha genel bir bozulma (arıza) tecrübesine ihtiyacımız vardır. Heidegger, aslında böylesi bir tecrübe teşhis eder.

Heidegger, Dasein'ın dünyanın ona sunduğu olanaklarla sınırlanmış olmadığını göstermek amacındadır. İçinde bulunduğu dünyanın sunduğu muayyen olanaklarla sınırlanmış olduğu yönündeki kanaati, kendisini herhangi bir *mümkün* dünyanın zincirlerinden azat eden istisnai bir tecrübeyle sarsılır ve bu, ölüm tecrübesidir. Ölüm onu, edinmiş olduğu her tür sözde güvenli kazanımları ve elde etmiş olabileceği başarıları geride bırakıp vazgeçmeye mecbur bırakacağı için (BT, 355-356/307) ona mevcut hâlde barınak olan hiçbir evde yerleşik olmasına asla imkân vermez. İkamet etmekte

ustalık kesbedebileceği hiçbir dünyada asla tam karar bulmuş (*fixture*) değildir.

Şimdi çoğunlukla dünyaya fırlatılmışlık hâlindeyizdir ve bu fırlatılmışlık bize, bizim rızamıza gerek olmadan sürekli bir hâlde şekilleniyor olmamız yoluyla kendini açılar. Lakin öyle bir hâl vardır ki dünyanın toptan kayıp gitmesine neden olur; bize ölüme dair bir ön tatma hissi vererek bu dünyanın anlamsızlığını açığa vurur: kaygı (*Angst*).

Kaygı, Dasein'in varoluşuna dair dünyayla alakası olmayan ve bu nedenle de gayr-i sahih *olamayacak* bir olanağı açığa çıkarır. "Dasein'in varlık olanaklarından biri olarak kaygı –ve onunla birlikte açılanan Dasein'in kendisi–, Dasein'in asli (*ursprünglichen*) varlık bütünlüğünü açıkça kavramak için fenomenal zemini temin eder." (BT, 227/182).

6.8. Kaygı

Kaygı, düşmenin zıddıdır. Bizi, gayr-i sahihliği *imkânsız kılarak* o durumdan çekip çıkarır. Kendimizi, kendimize ait zeminde anlamaya zorlar; öyle ki bunu yaparken bizi, sadece mevcut hâlde içine gömülmüş olduğumuz muayyen bir dünyadan ayırmakla kalmaz, kendimizi herhangi bir mümkün dünyanın sunduğu çerçeve içinde anlama olanağından da koparır. Düşme, bir *kaçıştır*. Kaygıdan, yani daha açıkçası dünyadan, olanaklarımızı devşirmeye kabil olmadığımız bu yalnızlıktan (*solitude*) kaçıyoruzdur.

Ama Dasein hep bir şeyden kaçıyorrsa kendisinden kaçtığı şeye dair bir fikre sahip olmuş olmalıdır. "Dasein, ancak kendisine ait olan açılanmışlık yoluyla ontolojik olarak asli bir biçimde kendisiyle baş başa geldiği takdirde karşılaştığında kaçtığı şey *karşısında kaçabilir* olur." (BT, 229/184-185).

Bu otantik olanaktan kaçırız; *çünkü* bizi kaygılandırır (BT, 230/186). Heidegger'e göre bizi bu otantik olanaktan haberdar eden şeye geleneksel olarak atıfta bulunma şek-

li, 'sağduyu çağırısı' ('*call of conscience*') ve suçluluk (*guilt*) duygusudur. Çoğunlukla bu duyguyu layık bir şekilde anlamadığımız gibi ondan kurtulmak için elimizden gelen ne varsa yaparız (BT, 312ff/267ff).

Heidegger, her birey kendisini bu kaygı yoluyla rahatsız eden her neyse ondan kaçmak yönünde olgusal bir eğilime sahipse fenomenolog bu eğilimi, kaygının kaynağını *araştırmak* maksadıyla kullanabilir diye düşünür (BT, 229/185). Gayr-i sahlilikte kişinin kaçtığı, karşısında sığınak aradığı şey, kendisi, kişinin has, otantik olanağı, ona ait olan *kendi*'dir.

Bütün var olanlar, kaygı hâlinde bizim için anlamını yitirir. Bu, belli bir teknik anlamda anlaşılmalıdır (BT, 231/186, WM, 90/11). Âdeta bütün aletler bozulmuştur. El'e amadeliğin dünyasındaki var olanların varlığıyla onlar *bozuldukları* zaman açıkça karşılaşırız. Kaygı hâlinde hiçbir şey, hiçbir kelime ve hiçbir olay bu hissimizi tedavi edemediği zaman âdeta *bütün dünyadaki her şey bozulmuş* gibidir. Bu kaygıyı hiçbir şey izah edemez; bir çare de sunamaz ve kısaca hiçbir şey 'iş görmez'. Kaygı için hiçbir tedavi ve çare yoktur. Her şey bozulmuş olduğu için karşılaştığımız, bu dünyasal var olanların her birinin saf varlığıdır. [Kaygı hâlinde] 'bizi darlayan şu ya da bu değildir yahut mevcut olanların yekûnu da değildir. Bilakis genel olarak el'e-amade olanların *olanağıdır*; yani dünyanın kendisidir. (BT, 231/187). Dünya, anladığımız şekliyle 'varlık', her şeyin varlığıdır. İşte bu nedenledir ki kaygı hâlinde bize kendini gösteren şey herhangi bir el'e-amade şeyin varlığı değil, *her şeyin varlığı*, muayyen bir var olanın kaydından kurtulmuş varlıktır; varlığını kendisidir.

'Hiç', dünyadaki var olanlar bizden kaçmaya ve kayıp gitmeye başlayınca kendisini gösterir. Kaygı, 'var olanların bir bütün olarak kayıp gitmesini tetikler.' (WM, 88/9) ve "Hiç ile...bir bütün olarak kayıp giden var olanlarla 'birlikte' karşılaşılır." (WM, 90/11). Peki ama hiç nedir? O bir varlık değil, olandır; lakin var olanlarla ilişki içindedir. Zira bu anlamdaki hiç, yalnızca *var olanlar* raydan çıkıp kayıp

gittiğinde kendisini bize gösterir. Bu anlamdaki hiç, bizim için anlam ifade ettiği ve onları nasıl kullanacağımızı zımnen bildiğimiz hâlde onlarla muamele içinde olduğumuz durumda var olanların bize normalde gizli kalan veçhesidir. Şimdi her şey bozuk, hiçbir şey iş görmüyor; bu durumda bize açık hâlde gelen husus, onların bir anlam ifade eder olduklarıdır, yani bizatihi anlam olgusudur. Diğer bir deyişle dünya ya da varlık bize, hiçbir var olanın bize yarduna gelmeyeceğini birdenbire fark ettiğimizde kendini gösterir: Hiç, yani dünyanın kendisi (BT, 232/187).

Dünyanın kendini *anlama* ile değil, *hâl* ile açığa vurması önemlidir. Açığa çıkan şey, anlamın *var* olduğunu, belli bir anlama sahip olumsal şeylerin ortak dünyasına fırlatılmış olduğumuzu gösteren bütünüyle anlamsız olgudur: “Dünya dâhilinde var olanın bu anlamsızlığı, dünyalığı [italikler bana ait] içinde dünya, yine de kendisini işin içine dâhil eder.” (BT, 231/187). Bizi anlamsızlıkla temasa geçiren, hâllerdir.

Eğer gayr-i sahih Dasein, kendisini dünyası cihetinden anlıyorsa kaygı bu olanağı giderir; çünkü kaygı hâlinde dünyadaki şeylerin olanakları kayıp gider. Dolayısıyla kaygı, Dasein’ın dünyası, diğerleri, toplumdaki rolü, esasen herhangi bir mümkün dünyadaki *herhangi bir şey* tarafından mutlak manada belirlenmediğini ortaya çıkarır. Kaygı bize, içine fırlatılmış olduğumuz ve sürekli kendisine geri düştüğümüz geçmiş tarafından bütünüyle yönetiliyor olmadığımızı gösterir. Bireyler olarak bizlerin, herhangi bir dünyadan ve uzlaşılardan gücüyle davranışlarımızı gözetleyen başkalarının zincirlerinden azat olduğumuzu gösterir.

Artık ‘dünya, bir şey sunamaz; aynı şekilde başkalarının birlikte-Dasein’ı da bir şey sunamaz. Böylece kaygı, ‘dünya’ ve onun sunduğu harcıâlem yorumlama cihetinden kendisini anlama olanağını Dasein’ın elinden alır. Kaygı, Dasein’ı kaygı duyduğu şeye, yani dünya içre otantik var olma olanağına geri fırlatır. Kaygı, Dasein’ı onun dünya içinde kendisine ait olan için bireyleştirir. (BT, 232/187)

Kaygı bizi, belirli bir dünyadan çekip belirsiz olana doğru sürükler. Mutlak manadan evrensel, herkesin karşılaşmak zorunda olduğu, ancak kimse bizim yerimize ölemeyeceği için de her birimizi eşsiz yapan ölme olanağı ispat eder ki herkes için ortak, ama yalnızca bizim olan ve dünyadan devşirilmiş olan en az bir olanak vardır. Bu nedenle kaygı hâlinin açığa çıkardığı ölüm, kendimize dair sahih bir anlamın imkânının kaynağıdır, bizatihi benimkilik'in gerçek kaynağıdır; zira o, sadece hayatımın benzersiz oluşunu ve dolayısıyla da kendimle ilişkimin mutlak yalnızlığının teminatıdır.

Dasein'in 'tekinsiz' (*unheimlich*, yurtsuz) oluşunun anlamı budur (BT, 233/188). Kendisine verili olan hiçbir evde değildir –yani ne olduğu, hiçbir dünya tarafından bütünüyle belirlenmiş değildir–. Eğer dünya onun evi ise o, evinde evde değildir.

Başka canlılardan farklı olarak bulunduğu çevreyle ilişkisi ve o çevreye dalmışlığı onu tatmin etmez, başka dünyaları fethetmelidir ve dünyasını sürekli değiştirmelidir; aksi hâlde kendisini içinde bulduğu hangi dünya olursa olsun orada daima tatminsiz olacaktır. Bu, kendisini şartlar tarafından *engellenmiş* olma şeklindeki daimî his *arzusunu* güdüleyen şeydir. Hayvanlar, belli bir tür çevrede kapana kısılmışken; insanı karakterize eden husus, spesifik bir dünya türüne demir atmayı reddetmesidir ki bu tarafsız kalışın sonucu olarak yakın çevresinin sunduklarını aşan olanakları tasarlamaya başlar. Başka bir dünyaya hareket edebilmenin daimî olanağı, kendisini en başta fırlatılmış bulduğu bir olumsal dünyadan *ölüm* tarafından özgürleştirilmiş olmasının bir neticesidir. Belki de Heidegger'in, yaşamı boyunca ısrarla dile getirdiği 'yalnızca insan ölür' (PLT, 150/152) ifadesinin nihai anlamı da budur.³

Heidegger bu fikri, *Fundamental Concepts of Metaphysics*'te ustalıkla bir zekâyla ele alır ki bu konu, Heidegger düşüncesine sempatiyle bakan, ancak hayvan bahsindeki duruşuna eleştirel bakan pek çok düşünür tarafından konu

Otantik biçimde birey *olabiliriz* ya da en azından mevcut hâlimizden daha fazla birey hâline gelebiliriz. Bu nedenle kaygı duyarız. Çünkü esasen içine fırlatılmış olduğumuz ve böylece kendimizi içinde bulduğumuz dünya, gerçekte kim olduğumuzu *boğar*. “Kaygı; Dasein’ı, kendi sahih varlığı ve zaten hep öyle olan olanak olarak bu sahihlik için kendi *özgür olması* (*freiseinfür*) [...] ile baş başa bırakır” (BT, 232/188).

Elbette bu, kaygının bize tamamen özgür olduğumuzu göstermesi demek değildir. Ruh hâlleri *fırlatılmışlık*’ımızı, özgür *değil* oluşumuzu açığa çıkarır. Bu hâller, muayyen *bir* dünyanın her zaman bizim dünyamız olacağı ve daima sahip olduğumuz olanakları kısıtlayacağı minvalindeki oldukça genel olguya, aynı zamanda onun *bu muayyen* dünya olması gerekmediğine de işaret ederler.

Belki de kaygı, özgür olmadığımızı şu şekilde açığa çıkarır: Özgür olmamayı seçemeyiz. Durumuzu içinde bulunduğumuz belli bir dünyaya atfederek omuzlarımızdaki seçme sorumluluğundan –varlığımızın muayyen bir dünyadaki *olumsallığı* nedeniyle– kendimizi kurtaramayız.

Heidegger’in, kaygının bireyleştiriyor olmakla birlikte bizi dünyanın bütünüyle dışına çıkarmadığı hususunu vurgulaması bu nedenledir: “Kaygı onu, ‘dünya’ya gömülmüş hâlimden geri çıkarır. [...] Dasein bireyleşir; lakin dünya içinde var olan *olarak* bireyleşir.” (BT, 233/189). Bizi, dünyadan mutlak olarak yalnızca ölümün ayırdığını varsayabiliriz; ama o zaman biz, artık var değilizdir. Hayatta olduğumuz müddetçe kaygı içinde geri çekilmeye dünya geri düşme arasında daimî bir *harekete* yakalanmış hâlde oluruz. Ne kesintisiz bir kaygı hâliyle felç oluruz ne de hep ‘saklanmış’ ya da ‘uykuda’ kalan kaygıdan bütünüyle azat oluruz (WM, 93/14; BT, 234/189).

edilmiştir; özellikle bkz. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

Dolayısıyla kaygı bize, gayr-i sahih olanın ötesindeki bir olanağı açığa çıkararak düşmüş olduğumuzu ve böylece *esasen* sahihlik ve gayr-i sahihlik arasında yapılması gereken bir seçim olduğunu gösterir: “Kaygı bireyselleştirir [ya da daha doğrusu bireyleştirir]. Bu bireyselleştirme, Dasein’ı kendi düşmüş olma hâinden geri getirir; sahihlik ve gayr-i sahihliğin kendi varlığının imkânları olduğunu ona aşikâr kılar” (BT, 235/190-191).

İleri Okumalar

- Heidegger, Martin (1962 [1927]) *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, s. 169-209 (hâl ve anlama üzerine); s. 279-311 (Ölüm hakkında.); s. 312-348 (Sağduyu hakkında).
- , (1998), “What is Metaphysics?” [1929] in *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Trans. David Farrell Krell. Cambridge: Cambridge University Press, s. 82-96 (Kaygı hakkında.)

7 DOĞA VE SANAT

Bölüm Planı

- 7.1. Küreselleşme
- 7.2. Doğanın Bir Başka Anlamı,
Sanatın Bir Başka Anlamı
- 7.3. Tecrübenin Olanaklılığının Şartı
Olarak Tarih
İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

- “The Origin of the Work of Art”, *passim*.
- Being and Time*, s. 100-101.
- Basic Problems of Phenomenology*, s. 116, 169.

7.1. Küreselleşme

Heidegger, son dönem eserlerinde dünya kavramına yeni ve son derece önemli bir husus ekler: tarih.

Heidegger, bütün dünyaların doğup sonra da yok olabileceği olgusunu yakın biçimde nazar-ı dikkate alır. Çeşitli dünyaları birbirinden ayırt eden şey, kendi dünyalarına ve başka dünyalara karşı tutumlarıyla esasen kendisinin ötesinde bulunan şeyle --doğa ya da Heidegger’in verdiği isimle ‘yeryüzü’- ilişkisi bakımından insan kültürüne yaklaşımlarıdır. Dünya, var olanların kendilerini göstermelerine imkân veren çerçeveyi temin ettiği için şu husus belirginlik kazanır:

Var olanların tezahür etmesi için en temel şartı konstitute eden zamansallık değil, bilakis *tarihtir*. Bu nedenle Heidegger, işi bizatihi varlığı tarih *ile* özdeşleştirmeye kadar vardırır. Kısmen bu şumullü tarih vizyonunun bir sonucu olarak 1930'larda Heidegger'in eserleri politik içerik kazanır; çünkü dünyayı tanzim etmenin kimi yollarının bireyin sahilliğini az ya da çok gerçekleştirilebilir kıldığını öne sürmektedir. Nasyonel Sosyalist Parti'nin, en azından kısa bir süre için Alman halkına böylesi bir olanak sunduğunu düşündü. Küreselleşme çağında genel olarak biz Batı'dakilerin tecrübe ettiği şey, *kendi* dünyamızın kürenin her tarafına mütecaviz oluşu ve böylece bir dünya pazarı ve küresel homojenleşme teşekkülüdür. Bütün küre, tek bir 'dünya'nın parçası oluyor (Fransızcada küreselleşme [*globalization*] için 'dünyasallaşma' [*mondialisation*] kullanılır). Çok sayıda dünya, bir dünya içinde erimekte ve bu homojenleşme süreci, başka bir dünya olanağını kapatmaktadır. Süreç çoğunlukla kapitalizme bağlanır; ancak Heidegger bunu, teknolojiye ve daha da temelde insanın doğayla kurduğu ilişki biçimine, yani bir bütün olarak var olanları ve böylece varlığı anlama –ya da anlayış yokluğu– şekline bağlar.

Eğer ufukta görünür kaçabileceğimiz bir dünya yoksa bu durum, günümüz Batı dünyasında –onu bastırmak için iflah olmaz telepatik ve farmatik çabalarla birlikte– kaygının her yerde karşımıza çıkışını da izah etmez mi –zira alternatif bir olanaklılık hissinden yoksunuz, bu şekilde çaresizce gayr-i sahihiz ve dindirmekten aciz olduğumuz daimî bir kaygıya maruzuz–

Bu alternatif yokluğu, uzun mesafeli seyahat etme imkânları sayesinde 'başka bir dünya'ya kaçmanın görünürdeki rahatlatıcılığı ve elektronik medya yoluyla uzak hadiselerin neredeyse dolaysız mevcudiyeti tarafından daha da çoğaltılır. Ancak Heidegger'e göre bu, kesin biçimde gerçek mesafenin ve hakiki bir fark ve başkalık hissini yok edilmesi sonucunu doğurur (PLT, 165/167). Aynı zamanda

insanlar, öncelikle kendilerine mahsus olan dünyalarından koparılmaktadır ve bu da bir yerleşik olmama hissine, esasen içinde kapana kısıldığımız dünyanın *bizim* dünyamız olmadığı hissine sebebiyet verir. Bu nedenle bugün önümüzde, oldukça tuhaf bir dünyaya karşı uyuşturulmuş bir geri düşme *ile* yurtsuzluğunu dünyada *hisseden* bir daimî kaygı karışımı duruyor.

Belki de bunun anlamı şudur: Erken dönem Heidegger'in düşündüğünün aksine değişmesi gereken, kendisini ve dünyasını tecrübe edişi cihetinden birey değil de bizzat dünyanın kendisidir. Bu nedenle Heidegger'in fenomenoloji bağlamındaki hevesleri çok daha büyük bir boyut kazanır.

İnsan, zaten kaygının boyunduruğu altındadır ve belki de ihtiyaç duyulan şey, daha az refleksif tutumdur –yani kendisi için kaygı duyan değil, *dünya*, hatta *yeryüzü* için endişe ve korku (*erschrecken*) duyan bir tutum–. Her şeyden öte asıl değişime ihtiyaç duyan, dünyadır. Zira globalleşme dediğimiz şey, yeryüzüne karşı duyarsız ve yıkıcı nitelikte Batı'ya mahsus bir tavidir ki Heidegger bunun, bir bütün olarak var olanların doğasına ilişkin Antik Yunan'dan neşet eden anlayış şeklinin uzun tarihinin ürünü olduğunu açığa çıkarmıştır. Paylaşılan tek bir yeryüzüyle ilgili farklı tavirlara, eşi görülmemiş ekolojik bir felaketin şafağında ortaya çıkan aşağılayıcı bir tavır galebe çalıp onların yerini almıştır.

Heidegger'in son dönem düşüncesi, bize bu tavrın neden bu kadar mütecaviz hâle geldiğinin tarihsel nedenlerini sunar.

Tarihe giderek artan vurgu, aynı zamanda Heidegger canibinde bir öz eleştiridir. *Varlık ve Zaman*'da sanki tüm zamanlar için bütün mümkün dünyalar tarafından paylaşılan tek bir yapı var gibiydi ve el'de mevcut ile el'e amade ilişkileri âdeta statik hüviyeteydi. Tarih neredeyse bir ek, bir haşıyede ve varlık bakımından nihayetinde asli olmayan bir tarzda ele alınıyordu. Üç asli var olan türüne ayrıştırılmış anlamıyla varlığın kendisi, tarih dışı, bu türlerin gerçeklik kazanmış örneklerine uzak ve duyarsız kalmıştı. Ancak

Heidegger, tarihi o kadar kökten biçimde yeniden düşünme noktasına geldi ki artık varlığı tarihten ayrı oluşu suretiyle tanımlamak mümkün değildir.

Gelin şimdi bu yeniden düşünme ve tarihin varlık konusuna dâhil oluşunun bazı etkilerini inceleyelim. Konuyu ele almanın bir yolu, el'de mevcut'un el'e amade ile kurduğu ilişki, 'teknik' ile 'bilimsel'in bağı cihetindendir. Uygun bir tarih mefhumuyla Heidegger, varlığın kaderinde oynadığı rol itibarıyla varlığın tarihini, varlığın unutuluşu (*vergesenheit*) süreci şeklinde düşünmek suretiyle ustalığın (*tekhne*) bugün aldığı muayyen form –teknoloji– meselesini ele aldı.

Tarih, daha 1934'te Heidegger'in 'son dönem düşüncesi'nin yaklaşık olarak başlangıcına işaret eden '*Sanat Eserinin Kökeni*'nde (*The Origin of the Work of Art*) Heidegger'in düşüncesine yeni bir biçimde girmişti. Burada dünyayı '*tarihsel dünya*' (OWA, 42/28) olarak tanımlar ve ilk örneği de artık var olmayan bir dünya, Antik Yunan dünyasıdır. Dünyalar değişir ve tarihi yapan da bu değişimlerdir.

7.2. Doğanın Bir Başka Anlamı, Sanatın Bir Başka Anlamı

Heidegger'in son döneminde varlığı tarihsel düşünmeye geçmesini, bu geçişin neden gerekli olduğunu anlamak maksadıyla daha yakından inceleyelim. Dikkate şayan en temel değişimlerden biri, bir *yeryüzü* dünyasının işin içine sokulmasıdır. Heidegger'in dünyalar ve varlığın *tarihselliğini* (*historicality*) anlamasına imkân veren husus da esasen budur.

Daha ilk dönem eserlerinde dahi Heidegger, doğayı ne el'de mevcut ne de el'e amade olarak gören belli bir doğa anlayışının, yüce (sublime) bir anlayışın olduğunu oldukça açık biçimde kabul eder (BT, 100/71). *Varlık ve Zaman*'ın ontolojisinde bu var olana karşılık gelen bir kategori yoktuysa o hâlde Heidegger, bu doğaya yer açmak için ontolo-

jisini yeniden düşünmek zorundaydı. Dünyanın *ötesinde* bir şey olmalıdır. Heidegger'in yüce doğayı anlamak için kullandığı 'yeni kategori', 'yeryüzü'dür (*Die Erde*).

Erken dönem Heidegger'in ontolojisinde doğayı ikame etmenin tek yolu, el'de mevcut şeklindeydi. Diğer anlamı nazar-ı dikkate alınmamıştı. Heidegger'in bir doğa türünü göz ardı etmek zorunda olması, bir başka olguyla bağlantılıdır. Heidegger, aynı zamanda *tekhnenin* (*ars*) iki formundan birini de göz ardı etti.

Dikkatini münhasıran ustanın, teknisyenin işine yoğunlaştırdı. Oysa Grekçe *tekhne* kelimesi, hem ustalık hem de sanat anlamlarına gelir. Bu ustalık, Sanayi Devrimi'nin ardından baskın biçimde *teknoloji* formunu kazandı.¹ Peki bu durum, bugün *tekhnenin* diğer anlamını hangi noktada bıraktı?

Varlık ve Zaman'da sanat ve teknoloji asli biçimde ihmal edildi. Heidegger'e göre bu ikisi el ele gider; çünkü ona göre doğanın tahrip edilmesinin nihai anlamda sorumlusu, insan faaliyetinin salt teknolojik anlamına yoğunlaşılmasıdır. Heidegger, teknolojide vücut bulan doğaya karşı bu sömürücü tavır noktasında insanlığa bir dur demeye yardımcı olacak şeyin bu 'poietik faaliyet türü'nün² rehabilite edilmesi olduğuna inanır.

'Poietik' sanat eserinin açığa çıkardığı şey, tam da bu akılsal anlaşılamaz yüce *doğadır*; ancak bu 'başkalık'ı, akılsal anlaşılabilirlikle *tezat* yoluyla açığa vurur. Heidegger'in, dünyayla yeryüzü arasında gerçekleştiğini söylediği ve sanat eserinin yakaladığı ya da tesis ettiği, *cedelden* (*streit, strife*) kastı budur (OWA, 49/35).

'Malzemeler'ine farklı bir yaklaşım, sanatın üretimini el'de mevcut ile muamele edişlerimizden ayırıştırır. Ancak

¹ Bu, Almancaya nazaran İngilizcede (ve Fransızcada) daha kolay yapılabilir bir ayırımdır. Heidegger, 'teknik'i çoğullukla 'modern' ya da 'makine gücü' olarak tahsis eder; dolayısıyla bu bağlamlarda 'endüstriyel' teknoloji olarak anlayabiliriz.

² Poiësis, Grekçede 'üretim' anlamına gelir; ancak Heidegger'in anladığı şekliyle bir şeyi açığa çıkaran bir üretimdir.

yine de sanat işi, el'de mevcutun varlığını *açım*lar. Heidegger, Van Gogh'un bir köylünün pabuçlarını resmeden tablosunu örnek verir; burada köylüyle ona mahsus dünyayla birlikte yeryüzü parçası tarla ve sürülmüş kanalları kendini gösterir. Dolayısıyla sanat eseri, bir bozulma (arıza) ya da faaliyetin kesintiye uğramasına gerek *olmadan* şeylerin varlığını gün ışığına çıkarmak için *yeni bir yol* teşkil eder.

Heidegger'in tasviriyle dünya, köylünün pabucunun açıklığında kendini ortaya koyar (OWA, 32ff/18ff). Sanat işi, muayyen bir dünyanın, belki de yok olmuş ve bir galeriyi gezen türde bir kişiye kesinlikle yabancı olan bir dünyanın bizatihi *meydana gelişini* ya da teşkilini tasvir eder.

Burada farklı olan husus şudur: Bu dünya, hepimizin paylaştığını varsaydığımız gündelik dünya değil, tarihte muayyen bir zaman dilimindeki muayyen bir kültürün dünyasıdır. Tarih, Dasein'ın dünyasını belirler. Heidegger, başka hangi nedenle örnek olarak Antik Yunan tapınağını seçsin ki (OWA, 41ff/27ff)! Bahis konusu edilen eserin bir mimari yapıt olması olgusu; Heidegger'in, sanatı dünyanın *tasvir* ya da *temsili* olarak anlamadığını gösterir. Sanat, kendisine mahsus bir dünya *yaratır*. Sanat işi bize, belli bir dünyayı açar –köylünün dünyası, Antik Yunan'ın dünyası–. Heidegger'in esere dair olağanüstü tasvirleri, *gözlerimizin* önünde bir dünya yaratımını *yeniden* yaratır: “Eser, bir dünyayı açar ve onu, mukavim biçimde yürürlükte tutar” (OWA, 44/30)

Biz, onun dünyasının bir parçası değilizdir, dünyası sona ermiştir. Bizler köylü değil, burjuva sanat uzmanlarıyız; ancak bu dünyalar da sanat eserleri yoluyla bizler için yaratılmıştır. *Sanat eserleri yoluyla başka bir dünya yaratılır*. Böylece bize, kendi dünyamızın *tek olmadığını* haber verirler.

Heidegger, köylü kadının yalnızca kendi dünyasıyla değil, *yeryüzü* ile kurduğu ilişkiyi yeniden yaratarak çeşitli tarihsel dünyalar arasındaki en temel ayrımın onların *yeryüzüne* karşı takındıkları tavırdaki yattığını ortaya koyar.

Heidegger'e göre sanat işi, daima dünyanın kabına sığmayan bu akılla kavranılamazlığını gün ışığına çıkarır, bunu da akılla kavranılamaz olanı onu anlamlı kılacak bir dünyanın ufku içine hapsedmek yoluyla kurban etmeden yapar.

Yeryüzü kavramının, Heidegger'in erken dönem ontolojisi-
sinde hiç yer almayan doğanın yüce anlamını işe dâhil etme
çabası olduğunu öne sürdük. 'Yeryüzü' ile ne kastedildiğini
anlamak için *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in, sanat işini
pratik faaliyet türüne *karşıt* olarak tanımlamasını hatırlama-
mız yeterli olacaktır. El'e amade olanın kullanımı, aletlerin
yapıldığı ve üzerinde iş gördüğü el'de mevcut fiilî maddenin
işlevsellik ve nihai şekilleri lehine *de-materyalize* edilmesini
içerir. Diğer yandan sanat işi ise tam da bu materyalliği or-
taya çıkarır. Tablonun renkleri parıldar, müziğin tınısı şar-
kı söyler, dilin yoğunluğu kelimelerin anlamlılığıyla gösterir
(OWA, 46/32). Bu şeyler, akılla anlaşılabilir değildir, herhan-
gi bir dünyanın işlevsel bağlamından sıyrılırlar; onlar, yavan
bir ifadeyi şiire, bir yapıtı da sanata dönüştürenlerdir.

Bir sanat işi, dünyanın bir parçasıdır; lakin o, *tezahür eden* ve *tezahür ederken* 'işlev'ini ifa eden bir unsurdur; *tezahür ettiği olgusunu duyurur*. Daha önce gördüğümüz gibi el'e amade olan, biz genellikle onun farkında olmadan bize kendisini duyurmaksızın *tezahür eder*; esasında bize kendini göstermediği bile söylenebilir. Dolayısıyla Heidegger'e göre sanat işi, örnek bir fenomendir; hem kendisini gösterir hem de bunu işlevinde bir *arıza* olmasına gerek olmadan açıkça ve daimî surette yapar.

Sanat eserinin fenomenoloji için önemi şuradan kaynaklanır: Burada *tezahür* meydana gelir ve kendisinin meydana gelişini de açık biçimde haber verir; meydana çıkan şey de dünyanın genellikle bizden gizli kalan veçhesidir —el'de mevcut ile iştigal ederken bizden saklı kalan, şeylerin yeryüzüne ait (earthy), akılla kavranılamaz veçhesi—. Burada *tezahür eden*, şeylerin *varlığıdır*. Artık şeylerin anlam ifade ettiği, genel itibarıyla görünmez olan bağlam olarak dünyayla değil,

dünya *artı* daima ehemmiyetsiz olan yeryüzüyle teşhis edilebilir. Böylece görüyoruz ki Heidegger, fenomenal anlamın kaynağının teoride aydınlatılabilir bir dünya olduğu fikrinin tamamen ötesine geçiyor: Tezahür etme sürecinde asla anlaşılabilir kılınamayacak bir unsur vardır.

Doğal olarak yeryüzü tezahür eder –özellikle de sanat eserinde, ama onu insanın anlayışı çerçevesinde *anlaşılır* kılacak her dünyasal ufkun dışında kalarak–. Sanat eserleri, ne iseler o olarak kalamazlar *ve* bir ‘dünya’nın pratik bağlamında insani amaçlara hizmet etmeye koşurlar. Kendilerini bu dünyadan geri çekerler. Yani *görünürler*, ama dünyasal *olmayan* bir tarzda. Gizemlerini kendi içlerinde muhafaza ederler, ama bu gizemliliğin kendisi görünür olur.

Böylece gördük ki Heidegger, yeryüzü mefhumuyla *doğayı*, sadece insanın üretici faaliyeti için kaynak olarak anlamayan bir tarzda yeniden düşünmektedir. Bu durum onun, yeryüzünü mevsimlerin şaşmaz döngüsü olarak verimliliğin nimetleri içinde yazı ve büyümeyi, çorak reddedişi içinde kısıp tarif edişindeki güzellikten de anlaşılabilir (OWA, 34/19). Bu icbar edeceğimiz değil, *birlikte* çalışacağımız bir doğadır. Bütünüyle ‘doğa-sızlaştırma’ (de-naturing) yolu tutulmaksızın değiştirmeyecek olduğumuz hususiyetleri olan bir doğadır. ‘Yelkenlerdeki rüzgâr’ ya da ‘hidroelektrik santrali’ni besleyen kaynak olarak görülen nehir değildir (BT, 100/70). Bu, araçsal, el’de mevcut bağlamın *dışında*, ‘kendi içindeki’ hâliyle anlaşılan doğadır.

Bu şekilde üretimin kültürel dünyasıyla doğal dünya arasındaki ilişki sanat eserinde gün ışığına çıkar ve erken dönem Heidegger’in eserlerinde kayıp olduğunu teşhis ettiğimiz iki unsur (sanat ve doğa konusu) bir çırpıda devreye girer.

Sanat eseri, dünyayla yeryüzünü birbirine bağlar ve tarihsel bir dünyayla doğanın kendisini bu muayyen dünyaya sunan belli unsurları arasında bir bağ tesis eder.

Geleneksel olarak doğa, tarihten yoksun olarak düşünülmüştür. Tarihin yeri, kültürdür. Sanat eseri, böylelikle tarih

ve tarih dışı arasında da bir bağ işlevi görür gibidir. Esasen bu ilişki, Heidegger'e göre bizzat tarihin ön şartıdır.

Heidegger, sanat eserlerini – 'büyük eserler' (OWA, 40/26, italikler bana ait)– artık yok olmuş geçmiş dünyaların kalıntıları olarak tanımlar. Sanat eseri yaşamıştır; ancak dünyası ölmüştür. Sanat eseri, bir zamanlar parçası olduğu dünyadan daha uzun ömürlüdür. Sanat eseri, kendisine anlam veren dünya ortadan kaybolduktan sonra bile bir değer taşımaya devam ediyor gibidir. Biliyoruz ki el'e amade bir alet parçası bunu yapamaz. Onun neliği, ancak 'iş dünyası'ndaki diğer bütün unsurlara olan atıflarıyla tanımlanır.

Peki sanat eseri, değerini nasıl korumaktadır? Acaba bunun nedeni, doğal malzemelerden yapılmış olduğu gerçeğini asla inkâr etmemiş olması olabilir mi? Doğal malzemeler, tarihsel değil, bir kültürün geçip gitmesiyle ölmeleri gerekemeyen şeylerdir. Antik Yunan heykelinin taşı varlıkta *mukavim durur* ve tam da bu mukavim duruş, onun *tarihsel* anıt ya da 'yadigâr' olarak kalmasına imkân verir.

Sanki bir şekilde bütün dünya, bu var olan içinde zarflanmıştır. Heidegger, daha sonra sanat eseri haricinde bunu yapabilecek *başka* var olan türleri de teşhis edecektir. Onlara 'şeyler' (*Dingen*) adını verir. Onlar, tezahürün *kendisinin* tezahür ettiği ve özellikle de *tarihsel* karakteri dâhilinde tezahür hüviyetindeki *par excellence* (*kâmil*) fenomenlerdir. Bu da sanat eserinin gerçekte içinde var olduğu, tuhaf bir dünya ya da geçmişin dünyası olan bir dünyaya karşıt olarak duran bir dünyanın tezahür etmesi yoluyla meydana gelir.

7.3. Tecrübenin Olanaklılığının Şartı Olarak Tarih

Heidegger, kendisinin de yaşadığı çağın kimi özellikleri tarafından körleştirildiğini ve ilk dönem eserlerinde tarih dışıymış gibi takdim edilen dünya anlayışının, gerçekte tarihin o döneminde cari olan tarzları yansıttığını fark etti. Dünya-

lık (*worldhood*) mefhumunu tarih dışı bir yapı gibi, ontolojisini de şeylerin daimî cari kategorizasyonu olarak postüle etmişti. Düşüncesindeki 'dönüş' (*kehre*) adı verilen hadiseyi müteakip olarak bunun yetersiz olduğunu görme noktasına geldi: Fenomenolojide tarihe daha da derin bir rol verilmesi gerekir. Tek bir 'dünya' var değildir, bir sürü dünyalar vardır; tarih, dünya değiştiğinde olmaktadır³ ve değişen şey, kesin olarak dünyanın *yeryüzü* ile ilişkisidir.

Bu da bizi 'transandantal tarih' gibi bir şeye, yani *ampirik tarih olmayan* bir tarihe sevk eder; bu da şu anlama gelir: Tarih, şeyleri tecrübe etme biçimiz üzerinde hiçbir asli etki icra etmeyen, olguların salt olumsal art arda dizilişi değildir. Bu tarihi idare eden, belli bazı zorunlu ilkeler olmalıdır ki tecrübe için olanaklı oluş şartlarının parçası hâline gelsin. Tecrübe edebileceğimiz şeylerin sınırları, tarih içindeki konumumuza göre daralır ve genişler. Bu nedenle sıklıkla söylendiği gibi bugün teknolojik çağda, tecrübemiz hassaten fakirleştirilmiş, hatta duyarsızlaştırılmıştır.

Bu konuyu burada, Heidegger'in kendi metinlerinde verdiği zengin anlam ve ince ayrımlarla işleyemeyiz; ancak söylememiz gerekir ki Heidegger'in tarihte kavradığı ilke, öyle ya da böyle giderek varlığın unutulması, yani tekilliğin ve bu tekilliğe ilişkin tecrübemizin yok edilmesidir. Batı'nın tarihini, 'onto-teoloji' [olanaklarının tüketildiğine inandığı bir metafizik 'konumlar' bütünü] adını verdiği metafiziğin tarihiyle birlikte anlar. Ancak metafiziğin bu tamamlanışı, esasında kendisinin güya 'üstesinden gelinmiş' olması kılıfı altında başka bir formda devam eden bir *kurulum*dur: bilim ve teknoloji.

³ Heidegger, 1928 tarihi kadar erken bir dönemde bunun işaretini verir gibidir (MFL, 209/270).

‘Onto-teoloji’: Aristoteles tarafından icra edildiği şekliyle Heidegger’in metafizik ya da ‘ilk felsefe’ye verdiği isimdir. Aristoteles, *Metafizik*’inde metafiziği bir bütün olarak var olanların bilimi şeklinde tanımlar. Metafizik, felsefi düşünmenin en temel formudur. Bütün şeylerin varlığını, bütün şeylere ortak olanı (*ens communis*) ve aynı zamanda da şeylerin var olmasının, yani var ve *ne* iseler o olmaları *olgusunun* fail nedeni (*effective cause*) olarak görülen (çoğunlukla Tanrı adı verilen) o var olanı anlamaya çalışır. *Prima philosophia*’nın (ilk felsefe) ilk veçhesine modern ve Ortaçağ düşüncesinde çoğunlukla ‘genel metafizik’ (*metaphysica generalis*), sonraki veçhesine ise ‘hususî metafizik’ (*metaphysica specialis*) adı verilir. Hususî metafizik, bütün şeyler için ortak olanla değil, belli var olanlarla ilgilidir; salt Tanrı ile değil, ruhla ve bir bütün olarak evrenle ilgilenir. Genel olarak ilkinde ‘ontoloji’ ya da varlık bilim (*to on, ousia*); ikincisine ise ‘teoloji’ ya da tanrı bilim (*to theion, hotheios*) denir. Heidegger’in, felsefenin tamamını ifade etmek için (*logos dâhil*) üç Grekçe kelimeyi birleştirerek oluşturduğu ‘onto-teoloji’, şeylere ilişkin en temelde Grek olan bir anlayış ortaya koymuştur. Heidegger, metafiziğin ötesine, başka bir düşünme şekline ve günümüzün kitle üretim-tüketim çarkının tahripkâr teknolojik sömürsünün ötesinde dünyayla yeni bir ilişki kurmaya yönelebileceğimiz olanağını değerlendirmek maksadıyla bu zımnî miraslara dikkat çekme ihtiyacı duyar.

İleri Okumalar

- Heidegger, Martin (1971), "The Thing" [1950] *Poetry, Language, Thought* içinde, s. 163-86. -(1973), "Art and Space" [1969]. Trans. Charles H. Seibert in *Man and World* 6/1.
- Taminiaux, Jacques (1991), *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology* [1989]. Trans. and ed. Michael Gendre. New York: State University of New York Press, Bölüm 2.

8 TEKNOLOJİ

Bölüm Planı

- 8.1. Vücut Bulmuş Metafizik Olarak Teknoloji
- 8.2. Nedensellik Üzerine
- 8.3. Modern Dünya ve Köylü Dünya: İcbar Edilmiş Süreklilik
- 8.4. Açığa Çıkarmaya Çağrılan İnsan
- 8.5. Hakikat
- 8.6. Şey
- 8.7. Etik Bir Ödev Olarak Fenomenoloji İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

- “The Question Concerning Technology”
- “Building Dwelling Thinking”
- “Şey”

8.1. Vücut Bulmuş Metafizik Olarak Teknoloji

Heidegger, varlığın unutulmasının 20. yüzyılda –eğer hiç öyle kaldıysa– yalnızca felsefe metinleriyle sınırlı bir mesele olmadığını öne sürdü. Metafizikçilerin teorileri, *pratik olarak* hayata geçmiş ve belki de dünyada kök salıp *geliştirilmektedir*. Bilim suretindeki teoride ve teknoloji suretindeki pratikte cereyan eden şey tam olarak budur: Salt ampirik gözlemin ötesine geçen, gözlemlerini icra etmek için teknolojik aygıtlara

ihtiyaç duyan, böylece bilim ve teknoloji arasında hususi bir karşılıklı bağımlılık kuran bir bilim türü: 'Tekno-bilim'.

Metafizik bu pratik vücut bulmasında metafizik, nihai tahakkümünü gerçekleştirir ve bu pratiğe dökülme, metafizik üzerine örttüğü için metafizik gerçekleşir, vücut bulur. Metafizik, zaten herkese var olduğunu unutturarak dünyayı boyunduruğu altına alabilirdi. Varlığa ilişkin bir teori olan ve onu 'töz' (*cevher*) ya da 'mevcudiyet' (*presence*) olarak anlayan metafizik, karşının kılığına, yani metafizik *yokluğu* kılıfına ya da varlığın basitçe 'hiçbir şey' olduğunu söyleyen Anglo-Amerikan analitik felsefesinin (mesela Rudolph Carnap) ve bilim anlayışının iddia ettiği gibi 'metafizik *üstesinden gelinmesi*' kılığına bürünür (WM, 84/3-4).

Varlığını bu inkârı, önemli bir adımdır; zira varlık hiç ise o hâlde bizi var olanlara istediğimiz gibi *muamele etmekten* alıkoyacak hiçbir şey de yok demektir. Niçin? Çünkü varlık, her bir şeyin tezahür edişindeki tekil tarzdır, muayyen bir şeye *doğal olarak uygun olan* olanaklılıklardır. Eğer şeyler bugün böyle bir tekilliğe sahip değilse ve her şey üretim-tüketim bandı için kaynak ya da kitle-üretim çöpü olma mahiyetindeyse o hâlde neden var olanlara, ne şekle sokmak istiyorsak o şekle sokarak amaçlarımız için bir malzeme olarak davranmayalım ki?

Varlığın unutulması olarak metafizik tarihi, zamansız, değiştirilemez öz fikrinden ve saf 'doğal' mefhumundan yoksun teknolojinin yeryüzüne yönelik tavrında zirve noktasına erişir. Teknolojinin kendisi de hiçbir özü olmayan salt pratik işlev olarak anlaşılır.

Buna karşın Heidegger, böyle bir özün mevcut olduğunu göstermeyi önerir. Teknolojinin de bir bütün olarak var olanların kendini belli bir tarzda açığa vurmasını ve bununla eşlenik olarak insanların da var olanları bu tarz *dâhilinde* tecrübe etmesini gerektiren birtakım olanaklılık şartları vardır. Yani teknolojinin özü, kendini şu anki tarihsel açığa çıkarma şekli içindeki *varlıktır*.

Heidegger, teknolojinin özünü bir çağrı (*ein ruf*) olarak tanımlar.¹ İnsan, teknoloji söz konusu olduğunda salt edilgen durumda değildir; şeylerin kendini açığa çıkarma şekli ona *talepte* bulunur ve insan, buna belli bir şekilde karşılık vermeye *çağrılır*. Bunun nedeni, açımın kendisine *açımın* bir kişi olmadan mümkün olamayacağındandır. Heidegger'e göre görünme/tezahür, daima *iki* kutba (görünme ve kendisine görünen) sahiptir. Eğer var olanlar kendilerinin sömürülmesine imkân verecek şekilde açığa çıkarılıyorsa insan, doğayı enerji kaynağı olarak açığa çıkarmaya *çağrılan* ve onu sömürmeye *kabil* olandır. İnsanın üzerinde alet edevatıyla iş görebilmesi için şeylerin zaten belli bir tarzda 'açığa çıkarılmış' olması gerekir.

Bu çağrı, bu açığa çıkarılmışlık tarzı, yani 'varlık'ın bugünkü adı '*ge-stell*'dir (*çerçeveleme*). Almancada 'ge-' eki, hem geçmiş zaman kipini hem de 'bir araya toplama'yı ifade eder; '-*stell*' ise 'yerleştirmek' (*toplace, to set*), 'koymak' (*toposit*), durmak (*stand*) ve sabitlemek (*stabilize*) anlamlarına gelen '*stellen*'den gelir.

'*Ge-stell*', genel olarak 'çerçeveleme' (*enframing*) olarak tercüme edilir; literal olarak çerçeve, raf, şasi veya iskelet anlamlarına gelir: Bir şeylerin içine tıklandığı ve uymak zorunda oldukları bir formel çerçeve, şeylerin ona göre şekil aldıkları değişmez bir *kalıp*. Burada Heidegger, Platonik öz fikrini yeniden ele alıyor ve teknolojik üretimi belirleyen bütününüyle metafizik yaklaşıma dikkat çekiyor. Öncelikle bir şablon, numune (öz) vardır, sonrasında da bir makine vasıtasıyla onun bir örnek kopyaları (varoluş) üretilir: Varlığın tarihinin son evresinde ulaşılan fordist kitle-üretimi.

O hâlde *gestell*, *varlık*'ın bugünkü ismidir; yani var olan

¹ Varlık, bir var olan değildir; bizim için mutlak anlamda mevcut olamaz. Zira kendisi, mevcudiyetin olanaklı oluşunun şartıdır; dolayısıyla onunla karşılaşmamız, görme ve bakma metaforuyla tanımlanamaz. Eğer bu anlamda illa bir tanımlama lazımsa bu, 'daha önce duyulmadık' bir metafor olan duymayla tanımlanabilir. Bu nedenle Heidegger, çokça 'çağrı' metaforuna başvurur.

her şeyin özünü anlamak için kullanılabilecek bir kelimedir. Bir bütün olarak var olanların bugün bize kendini göstermesinde hâkim olan tarzı ifade eder –yani bir *kaynak* ya da ‘hazır rezerv’ (*bestand*)–.

► ‘Gestell’: Teknolojinin özüdür. Literal olarak ‘çerçeve’ ya da ‘şasi’ anlamlarına gelir ve Heidegger’in Almancasında başka bazı terimlerle bağlantılıdır. Ancak en önemlisi, modern makine teknolojisinin mümkün kıldığı üzere kendisinden olası sonsuz sayıda tıpatıp benzer kopyaların üretilebileceği şablon, kalıp kavramına atıfta bulunur. Heideggerci bağlamda ‘çerçeveleme’ ve hatta ‘sistem’ –var olanların *bir bütün* olarak bir araya toplanması ve bu süreç tarafından homojenize edilmesini ifade etmek üzere literal anlamıyla toplama, ‘bir arada durma’ (*synstema*)– şeklinde tercüme edilir. Heidegger bunu, teknolojinin pratik yansımalarının ‘varlık’ın tarih boyunca anlaşılma tarzlarının sonucu olarak görülebileceğini göstermek için kullanır. Teknoloji, Yunan düşüncesinde mevcut olan ve en çok da Platon tarafından dile getirilen ‘üretimci’ varlık anlayışını tamamına erdirdir. Bu anlayışa göre, önce saf akledilebilir nitelikte aşkın öz ya da arketipik idea vardır; sonra bu idea bizi, duyuların dünyasında çevreleyen muayyen varlıkları (şeyler ya da var olanlar) oluşturmak üzere maddi gerçeklikte bireylerde tezahür eder.

Heidegger’in 1949’da devreye soktuğu terminolojiye göre varlık, *gestell* (çerçeveleme) ve var olanlar da *Bestand*’dır (rezerv, kaynak). *Gestell*, sundukları kaynaklardan sadece istifade etmek, sömürmek için insanın var olanların üzeri-

ne çökme sürecinde toplaşması (bu noktada birlik hâlinde olmaları) olgusuna atıfta bulunur. İnsanın ellerinde teknoloji, ‘*gestell*’ adı verilen varlık ya da açığa çıkmanın genel tarzının egemenliği altında var olanları *bestand*, yani rezerv kaynak olarak açılar. *Gestell* insanın, var olanları kaynak, enerji, rezerv olarak açığa çıkarma sürecinde birlik hâlinde bir kalıba girmiş olmasıdır. İnsanın kendisinin başlatmadığı bir süreç dâhilinde bir araya toplaşması, insanın ifa etmeye çağrıldığı bir kalıba dökülme (‘*stellen*’) sürecidir. Var olanları zenginliklerini teslim etmeleri maksadıyla sabitlemek ya da onları bu kalıba sokma (*bestand*).

Daimî mevcudiyet olarak anlaşılan varlık, var olanları daima el altında olarak gören bu teknolojik anlayışta zirve noktasına ulaşır. Erken dönem Heidegger, *bestand*’ı el’de mevcut için kullanıyordu: Salt mevcut olan (*bestehen*). Son dönem Heidegger’de ise teknolojik devirde bütün var olanların tezhür etme tarzının paradigması olacak şekilde yeni bir anlam kazanır: Tamamen mevcut, yani fiili gerçeklik ya da potansiyel gerçeklikleri maksimize edilmiş olarak. Hiçbir şey, salt sanal, fiili gerçeklik kazanma kabiliyetinden yoksun kalmayacaktır.

8.2. Nedensellik Üzerine

Heidegger, “The Question Concerning Technology” de (Teknolojiye Dair Soru) insanın bir amacına yönelik suni vasıta olarak teknoloji şeklindeki standart ‘araçsal’ anlayışın teknolojinin ‘hakikat’ine temas etmediğini göstermeyi dener. Heidegger; ‘hakikat’i, (Ortaçağ terminolojisini kullanırsak) ‘tekabüliyet’ (*correspondence*) ya da ‘uygunluk’ (*adequation*) olarak değil, ‘açımlama’ (*unveiling*) ya da ‘açığa çıkarma’ (*revealing, entbergen*) olarak düşünür. Diğer bir deyişle teknolojinin hakikati, *açığa çıkardığı* ne ise odur.

Heidegger, araçsal kavramını inceler ve onun belli bir *nedensellik* (*causality*) yorumuna dayandığını tespit eder.

Bir şeyin teknolojik araçlarla üretilmiş olması, neden-sonuç ilişkisine eş değerdir; ama 'neden', ancak modern anlamıyla anlaşılırsa ki Heidegger bunun, 'nedensellik'in gerçek özününe dair oldukça mahdut bir anlayış olduğunu gösterecektir: Bu anlayış, bütün nedenselliği '*etkin nedensellik*' (*efficient causality*) olarak anlar.

Heidegger'e göre Grekler, bu tür bir nedene dair hiçbir fikre sahip değildi; oldukça mekanik bir tarzda anladığımız bu 'neden', esasen bir *açığa çıkarma* tarzıdır. Aristoteles 'neden'den (*aitia*) bahsettiğinde, bir var olanın *görünmesi*-ne, nasılsa o şekilde bize doğru gelmesine imkân veren şeye atıfta bulunur. Bir var olanın 'neden'i, onun görünme tarzından *sorumludur*.

Daha önce *Varlık ve Zaman*'da etken, formel, maddi ve ereksel olmak üzere Aristocu dört neden türünü teşhis etmiştik. Bu noktada Heidegger, onları *teknolojik* dünya bağlamında yeniden düşünür.

Heidegger, teknolojinin kökeni olan *tekhne*'nin, 'üretim' anlamına gelen, ama Grekler için bir *açığa çıkarma* tarzı olan bir *poiesis* türü olduğunu göstermek amacıyla nedenselliğin doğasını inceleme konusu yapar. *Poiesis*, 'üretim', bir *açığa çıkarma*, şeyleri tezahüre getirme, meydana çıkarma yoludur (*hervorbringen*).

Mili başında oturan çömlek ustası, ham kile şekiller verir ve su koymak için kullanılacak testi şeklini vermek üzere malzemeyi nazikçe kalıba döker. Bu yalın ustalık ve makine gücü üzerine kurulu modern teknoloji arasındaki fark, teknolojinin malzemesine yönelik muamelesinde hiçbir incelik olmamasıdır. Yaptığı şey, ne kendi başına bunu yapamayacak bir şeyin (kile şekil vermekte olduğu gibi) ortaya çıkmasına yardım etmektir ne de zaten gerçekleşmekte olan doğal bir süreci (üzüm yetiştirmekteki gibi) teşvik etmektir. Bu iki tutum da Aristoteles'in anladığı şekildeki *tekhne*'yi ya tekemmül ettirme (*perfecting*) ya da doğal sürecin (*physis*) *mimesis*'i, 'taklid'i olarak karakterize eder. Teknoloji, şöyle-

rin kendilerini açığa vurmasını *talep eder* ve bunu, belli bir şekilde, bir enerji kaynağı olarak ve nihayetinde de makinelere güç sağlamak '*maksadıyla*' ya da batarya, güç kaynağı, devreler vasıtasıyla depolanan elektrik olarak yapmalarını talep eder.

Teknoloji, *doğanın* üzerine çöküp kurulur ve nihayetinde onu, iflahını kesecek şekilde enerji vermesi için icbar eder: "Bu açığa çıkarma, enerji rezervinin ana deposu olarak anlaşılan *doğa* ile ilgilidir" (QCT, 21/22, italikler bana ait). Teknoloji, doğaya ancak telafisi imkânsız biçimde iflahı kesilip kullanılamaz hâle geldiği derecede *ilgi gösterir*. Tabiri yerindeyse işçi, sadece iflahı kesilip ölmediği sürece kullanılır.

8.3. Modern Dünya ve Köylü Dünyası: İcbar Edilmiş Süreklilik

Heidegger'in ilgilendiği nokta, bu değişim, doğanın insana kendini gösterme şeklindeki bu dönüşümdür; yani daha önce *doğa ile* iş gören bir *tekhnenin* (*ustalık*) artık az ya da çok doğaya *karşı* çalışan bir teknolojiye dönüşmesidir. Bir hidroelektrik santrali, bir nehri bir su değirmeninin yapamayacağı biçimde tahrip edebilir. Heidegger bu noktada, "The Origin of the Work of Art"ta yer alan sanatçı ve malzemelerine dair bir fikre açıkça atıfta bulunur. Heidegger, tarımda motorlu/elektrikli makine kullanımıyla *köylünün* çiftçilik pratikleri arasında ayırım yaptığında bu atıf daha açık hâle gelir:

Önceden köylünün ekip biçtiği ve bir düzen verdiği tarla, artık düzen vermenin ihtimam göstermek ve bakmak anlamına geldiği zamankinden farklı şekilde kendini gösterir. Köylünün emeği, yapıp etmeleri, tarlanın toprağına meydan okumaz. Buğday ektiğinde, tohumu büyümeye ait kuvvetlerin bağrına yerleştirir ve büyümesine göz kulak olur. Ancak

bu arada artık tarlayı ekip biçmek bile doğanın üzerine kurulan başka türde bir düzene koymanın [*bestellen*] boyunduruğu altına girmiştir. Doğaya artık bir meydan okumayla düzen dayatır. Tarım, artık mekanize yiyecek endüstrisidir.² (QCT, 14-15/15-16)

Modern teknolojinin ayırt edici vasfı, *depolamaya* olan ilgisi ve *süreklilik* konusundaki talepkârlığıdır. Doğa, *sürekli* enerji sağlamak zorundadır ve bunu teminat altına almak için daimî enerji kaynağı olarak depolayabileceğimiz bir fazla (*surplus*) üretmemiz gerekir: “Düzenleme ve güvence altına alma, [teknolojinin icra ettiği] meydan okuyuculuğu açığa çıkarmanın başlıca vasıfları hâline gelir” (QCT, 16/17). Bu tutum bizi, yeryüzü üzerinde mutlak anlamda eğilmez taleplerde bulunmaya sevk eder; bu tutum, bu taleplerin –güncel bir tabir kullanırsak– ‘sürdürülebilir’ olup olmadığını zerrece umursamaz.

Köylü, araziden enerji devşirdi –rüzgâr yel değirmeninin yelkenlerine güç verdi, su da çarkı döndürdü–; lakin yeryüzünden *elinde ne varsa* hepsini *talep* etmedi. Eğer toprak bir mevsim verimsiz olduysa bunun için yapacak bir şey yoktu; esasen çiftçilik yapmanın bir anlamı da yeryüzü ve onun ‘döngüler’iyle uyum içinde çalışmak demektir. Oysa bugün yedekler, rezervler, ‘kesintisiz güç kaynağı’ gerekiyor, yani eğer doğa kendine mahsus nedenlerle verimli olmayı reddeder, çorak kalır ve talep zirve yaparsa yedekte bir şeyler olmalıdır.

Bugün artık sadece bir ulusu değil, bütün arzı kuşatan bir şebekeye bağımlı ve bu şebekenin ağıyla sarılmış durumda –özellikle de gaz ve benzin gibi fosil kökenli yakıt tedarikinde–. Doğayı ‘çerçeveleyen’ oldukça karmaşık biçimde yapılanmış bir sistem, giderek daha fazla bağımlı hâle gel-

² Bu makaleye kaynaklık eden orijinal seminer dersinin bu noktasında, teknolojik çiftçilik metodlarını Nazi toplama kamplarındaki imhayla karşılaştıran çokça alıntılanan o meş(hur)/(um) ifade de yer alır.

diğimiz ve kıymeti arttığı oranda da giderek daha şiddetli biçimde korunan bir ağ vardır.

Modern teknoloji, enerji tedarikinin *kesintisiz* doğası üzerine kurulmuştur. Uçakların bile acil durum güç üniteleri vardır. Eğer bunlar çalışmazsa uçaklar yere çakılır. Uçak, teknolojinin özüne dair otomobilden daha fazla mükemmel bir semptomdur.

Açık olan şu ki dünya sistemi, mutlak manada teknolojiye *bağlıdır*. Heidegger'e göre geleneksel dünyayla modern dünya arasındaki fark da bu noktadadır ve Heidegger'in vazgeçmemizi istediği bağımlılık da budur: "[Teknoloji]ye yönelik *özgür* bir ilişki için hazırlık yapmalıyız" (QCT, 3/7, italik bana ait). Heidegger'in *gelassenheit* ya da 'bırakma, salma' (*release*) mefhumuyla kastı budur (DT, 54/24*5).

Varlık ve Zaman'da teknik bir aygıtın özünü *arızalandığında* gösterdiğinin ifade edilmesi dikkate şayandır. Elektriğe bağımlı oluşumuz, bir elektrik kesintisi sırasında apaçık hâle gelmez mi ya da Doğu'dan gelen bir petrol boru hattındaki tahribat, Batı Avrupalı devletlerin en korkulu rüyası değil midir? Aletlerin iş görmez hâle gelmemesini, özellikle de potansiyel enerji olarak benzinin tükenmemesini teminat altına almak için her şey yapılır.

Böylece doğadan talep edilen enerji tedarikinin başat vasıfları, sürekli mevcudiyet, daimiyet ve istikrardır; bunlar da tam olarak *varlığı* daima karakterize etmiş olan hususiyetlerdir. Teknoloji, kendi özünün, yani metafiziğin tarihinin ve böylece de varlığın tarihinin zirve noktası olduğunun cahilidir. Süreklilik, mevcudiyet, istikrar: varlık *enerji* hâline gelmiştir. Bugün, bir bütün olarak var olanların kendini gösterme şekli büyük oranda budur (potansiyel enerji). *Tezahürün* (fenomen) doğası da budur.

Peki bu enerji rezervini daima emre amade isteyen, maksimize etme şehvetini yöneten şey nedir? Ekonomi sistemimiz mi? Heidegger'e göre bundan daha temelde olan –ki nihayetinde bu sebeple Marksist değildir– husus, *sınırların* yoklu-

ğudur. Doğa kendisini teknolojiye, teknik faaliyete bir *sınır* koyacak şekilde göstermez. Yeryüzü, teknolojiye tamamen *tüketilebilir* bir şey olarak görünür. Taşra bile madencilik ya da enerji sağlamak için kullanılmadığında turizm ticareti yoluyla zenginlik üretmek için kullanılır (QCT, 16/17).

8.4. Açığa Çıkarmaya Çağrılan İnsan

Doğal olarak *insan*, şeyleri işte böyle görür. İnsan, doğayı enerji kaynağı olarak görür. Ancak Heidegger, bütün sorumluluğu insana yüklemeyi ve insanın bu noktada bütünüyle eylemlerinin kontrolüne sahip olduğunu düşünmez: Bir bütün olarak var olanların nasıl açığa çıktığının karar vericisi insan değildir. İnsanın taşkın tabiatı –sonsuz, doyumsuz arzusu, *kibri* (*hubris*)– doğanın niçin sömürülebilir kaynak olarak açığa çıkması gerektiğini *açıklamak* üzere çağrılmaz. Bilakis insan, asla tarih dışında duramayacağı için doğayı şu ya da bu şekilde görme noktasındaki *seçim* basitçe ona kalmış değildir.

Heidegger, doğanın tezahür edişini insanın özgür anlayışına atfetmek yerine der ki: Belli bir ‘açığa çıkma’ (*un-concealment*) *var* (*es gibt*). Bir olay var, bir hadise cereyan ediyor, şeylerin kendini gösterdiği bir alan açılıyor ve var olanlar bize, bu alanın sınırları dâhilinde *verili* oluyor. İnsanın rolü bu –tarihsel– olaya, hadiseye *uygun* cevabı bulmakla sınırlıdır. Bir olanaklar alanı, yeni bir ‘dünya’ gibi bir şey açılıyor. Şeylerin ışığında görüldüğü bu alana Heidegger’in verdiği isim *aydınlıktır* (*lichtung*).³ Şeyler, bu alan dâhilinde hareket ederler, kendilerini açarlar, ne iseler o olurlar ya da kullanılırlar ve yok edilebilirler. Son dönem eserlerinde Heidegger’in ‘olma’ (*sein*) ile kastettiği şey, bu alanın açıl-

³ ‘Aydınlık’ kelimesi sadece ışığa atıfta bulunmaz, mekân da işin içindedir; Türkçede bu şekilde kullanım mevcuttur. (Çev.)

ması olayıdır –ani ve süregelen bir *açım lanma* ya da ‘açığa çıkma’ (*unverborgenheit*), yeni bir dünyayı açan tarihsel mahiyette bir olay (*ereignis*)–.

Tezahür meydana gelir, fenomenler kendilerini bize gösterir ve böylece biz de onlara karşılık vermeye çağırılır.

Yani şu açıktır ki Heidegger, fenomenolojiyi kararlı bir biçimde şeylerin bize nasıl göründüğünü kontrol edebilen transandantal özne kavramından öteye taşır, *Varlık ve Zaman*’ın hâlâ pençesinde olduğu bu düşünme şeklinin tortusunu saf dışı bırakır. Bu nedenle de son dönem eserlerinde ‘Dasein’ kelimesini kullanmayı bırakır ve ‘insan’ ya da ‘ölümlü’ demeyi tercih eder.

8.5. Hakikat

Ge-stell (çerçeveleme), *teknolojinin özüdür*; teknolojinin *hakikati*, yani teknolojinin kendini *gösterdiği* tarzıdır; zira hakikat, bir açığa çıkma şeklidir. Heidegger bu noktada, Grekçe hakikat anlamına gelen *alethia* kelimesine başvurur ve enine boyuna tartışır. ‘A-’, olumsuzluk ön ekidir; *lanthenein* ise ‘gizlemek’ anlamına gelir ki unutma için kullandığımız kelime de Eflatun’un *Devlet*’inde tanımladığı üzere *Lethe* arazisi boyunca akan nehrin suyundan içmek kökeninden gelir: ‘Lethal’. Dolayısıyla Heidegger, teknolojinin araçsal ve antropolojik yorumundan bahsederken onu *doğru* diye betimler, ama *hakikat* demez. Yani bu yorum tarzı, teknolojinin ne şekilde bizatihi bir hakikat ya da ‘açığa çıkma’ formu olduğunu dile getiriyor değildir.

Hakikat, *olma*’dır; şeylerin olanaklarının sınırlarını belirleyen açığa çıkma olayıdır. Bu nedenle de teknolojinin hakikati, teknolojinin kendini açığa vurma *tarzıdır*. Teknolojinin özü, *ge-stell*’dir; şeylerin *bestand*, yani rezerv kaynak olarak açığa vurulmasına insanın katılmasını talep eden olma hadisesi tarafından insana yapılan çağrıdır.

Heidegger, *ge-stell*'i 'en büyük tehlike' (QCT, 26/27), 'en azgın tehlike' (QCT, 28/29) olarak tanımlar; çünkü kendisinin bir 'hakikat' ya da açığa çıkma formu olduğu gerçeğini gizlemektedir:

Çerçeveleme, kendini açığa vuranın görünümüne çıkmasına izin veren, *poiesis* anlamındaki bu açıklamanın üzerini örter. [...] Çerçeveleme hüküm sürdükçe, hazır-rezervi düzenleme ve garanti altına alma açıklamayı bütünüyle belirler. Öyle ki artık kendi asli hususiyetlerini yani bizatihi bu açıklamayı bile gösteremez hale gelirler. [/] Böylece meydana okuyan Çerçeveleme sadece daha önceki bir açıklama, açığa-çıkarma tarzının üzerini örtmekle kalmaz, *açıklamanın kendisini de üzerini örter* ve bununla birlikte açığa-çıkma'nın yani hakikatin meydana geldiği yeri de. (QCT, 27/28, italikler benim)

Bunun nedeni, teknolojik dünyaya hâkim olan mutlak sürekliliktir. Öyle ki nihayetinde bizi yokluk ya da ölüme, sınırlara yer olmadığına, böylece de *varlığın* olmadığına inandırır; çünkü varlık, sınırlara *ihtiyaç duyar*. Açığa çıkma söz konusu olduğunda sınırlar, metafizik ve bilimin hep arzuladığı üzere evrenin bir bakış açısı, zaman ya da uzayda bir konum olmaksızın görünümünden *ziyade* ancak onun sağladığı ufuk dâhilinde görmeye imkân tanıyan belli bir *perspektif* olabileceğini ifade eder.

Dolayısıyla Heidegger'e göre teknolojinin temel sorunu şudur: Bizi, onun henüz vakti tamamlanmamış tarihsel bir dönem olduğunu görmekten ziyade şeylerin var olmalarının *tek* yolu olduğuna inanmaya sevk eder: "Güya *tek* açığa çıkarma şekli olarak insanı bir kalıbın içine hapsedme tehdidi barındıran çerçeveleme" (QCT, 32/33, italikler bana ait). Heidegger, bugün 'küreselleşme' adı verilen olguyu böyle tanımlar. Böylesi bir yegâne, evrensel açığa çıkarma şeklinin dayatması, *bizatihi* açığa çıkarmanın varoluşunu da tehdit eder; zira bu şekilde bir açığa çıkarma hadisesinin gerçekleştiği olgusunun üzeri örtülür: "Teknolojinin bu şekilde vücut

buluşu, *açığa çıkarmayı tehdit eder*; bu, açığa çıkarmayla ilgili bütün olanakların kalıba dökme işiyle tüketilmiş olacağı ve her şeyin kendisini *salt* rezerv-kaynak şeklinde açığa vuracağı tehdididir” (QCT, 33/34, italikler bana ait). Kesintisiz süreklilik ve fiilî olanın maksimizasyonu ile birlikte teknolojinin ideali, gizemin ve her ne surette olursa olsun açık alanların, bir bütün olarak var olanlardaki açıklıkların –*Varlık ve Zaman*’da karşılaştığımız ve dünyanın yapısını teşkil eden türde açıklıklar– kapatılmasıdır. Heidegger, bu küçük hiçlikler, şeylerin anlam ifade edişleri ve olanaklarına ‘alan açma’ (*clearing*) der; ki bu, herhangi bir görünümün, tezahürün meydana gelmesinin ön şartıdır.

Küreselleşmiş, gezegensel hâliyle teknoloji, varlığın unutulmasının, varlığın kesintisiz süreklilik olduğunun sorgusuz sualsiz kabul edilmesinin ve bu idealin fiilî gerçeklikte vücut bulmasının son evresidir. Varlık ve var olanlar arasındaki boşluk kapanır.

Soru şudur: Var olanların bize kullanılabilir şeyler olarak görünmediği bir zaman gelecek midir? Gördüğümüz gibi teknoloji, açığa çıkmanın kendisinin üzerini örterek ve tarihsel mahiyetini gizleyerek buna karşı militanca hareket etmektedir.

Heidegger fenomenolojisinin nihai ahlaki sorusu şudur: Bu değişimi ne sağlayabilir? Yahut bunda başarısız olunursa var olanların açığa çıkışındaki bu hâkim tarza direnmek, teknoloji ve enerji bağımlılığımızdan kurtulmak için bugün ne yapabiliriz? İnsan, varlığın bu evresiyle nasıl ‘özgür’ bir ilişki kurabilir ve günümüz sisteminin uysal bir kölesi olmaktan nasıl kurtulabilir?

Heidegger, “The Question Concerning Technology” makalesinin sonunda *tekhnenin* diğer formu olan *sanat-ışi*’nin bu noktada bir rol oynayabileceğini öne sürer. Çünkü sanat eserinde, kendisinin bir açığa çıkarma olduğu gerçeğini gizlemeyen türde bir açığa çıkarma, *hakikat* hadisesi meydana

gelir; çünkü sanat, yeryüzüne karşı teknoloji gibi duyarsız kalmaz (QCT, 34-35/35-36).

Sanat eserinde, kendisine dair hüküm süren genel unutuluşa karşın açığa çıkma, varlığın yine de mukavim olduğunu âdeta bize hatırlatmak için aşikâr biçimde meydana gelir. Sanat eseri, yaratıcı insanların yeniden diriliş (*resurrection*) umuduyla varlığın hatırası için diktikleri anıtsal taşlardan biri olabilir; ancak başkaları da vardır. Heidegger, onlara ‘şeyler’ (*dingen*) adını verir.

8.6. Şey

‘Şey’, Heidegger’in aşikâr biçimde eşsiz, yegâne bir var olanı adlandırmak için kullandığı kelimedir. Bu anlamda bir ‘şey’, şiir gibi yazılı bir şey olabilir –ki Heidegger, pek çoğunu ayırtısıyla inceleme konusu yapar– ya da dünyada tesadüf edebileceğimiz basit bir var olan olabilir. O, hüküm süren açığa çıkma şeklinden, bugün için teknolojik olanın pençe-sinden kurtulmayı başarmış bir var olandır; işlevselleştirilmiş bir kalıba sokularak bütünüyle mevcut hâle getirilemez ve günümüz dünyasının ufku tarafından kuşatılmayı reddeder. Şey, bu dünyanın parçası *olan* var olanlarla bir tenakuz hâlinindedir; bu dünyada âdeta bir yokluk teşkil eder ve bu, tam da Heidegger’in bir açığa vurma hadisesi için zorunlu gördüğü türde bir ‘alan açma’dır.

Teknolojik dünya, kendisini ele vermeyi ya da kendisinin ne olduğu üzerine düşünülmesini ve bununla birlikte devam etmekte olan tarihsel bir süreç olduğuna inanmayı da reddeder. Şey ise her ikisini de sağlar. Genel itibarıyla ‘şey’, artık var olmayan tarihsel bir dünyadan sağ kalandır. Böylece *farklı* bir açığa çıkma tarzına şahitlik eder. Bugün bizzat açığa çıkma hadisesinin kendisi kapatılmış olduğu için açığa çıkma hadisesinin kendisine de şahitlik eder ve günümüz dünyasında cereyan eden varlık tutulmasını gün

yüzüne çıkarır. Şeyler namevcut olan ya da bir şekilde erişimimizin ötesinde bulunan bütün bir dünyaya *atıfta bulunur*. Şeyler, *yeni* bir dünyanın ortasında ayakta kalarak tarihin ya da *fark*'ın birer işaretidirler. Bu şekilde başka dünyalar, başka açığa çıkma tarzları olmuş olduğunu ima ederler ve ima yoluyla dünyanın yine başka türlü olabileceğini söylerler. Heidegger, tarihle dünyadaki bir değişimi anladığı için işaret, tarihin, yeni tarihsel olayların yaşayan olanağının hatırlatıcısıdır. Şey, dünya dâhilinde var olanların kırılğanlığının hatırlatıcısı hüviyetine bürünerek bize bu dünyanın ebedî olmadığını gösterir. Bu daimiyet, taklidini eleştirir ve bir başka dünya, tarihin seyrinde yeni bir dönüm noktası için ümit beslememize imkân tanır. Heidegger, kimi zaman kendisini yeni bir veçhede açığa vurmak üzere bizzat varlıktaki bir dönüş'ten (*kehre*) bahseder; varlık, *tarihtir*. Bu, bizim husule getirebileceğimiz bir değişim değildir; ancak bunun mümkün olduğuna inanmak suretiyle kendimizi bunun için hazırlayabiliriz.

Tıpkı sanat eseri gibi 'şey' de bütün bir dünyayı açığa çıkarır. Ayrıca şey, dünya ve yeryüzü arasında belli bir ilişkiyi de vücuda getirir. Eğer teknolojinin küreselleşmesi, *yeryüzü*nün kovulup dışlanması ve beşerî *dünyanın* her yerde hâkim oluşu anlamına geliyorsa bu durumda şey, hâlâ *yeryüzünü* tefrik etmemize imkân veren şey olacaktır. Bugün dünyanın zaferiyle sönmüş görünen, dünya ve yeryüzü arasındaki mücadelenin ateşini yeniden harlayacak şeydir.

Homojenize eden teknolojinin tekilliğin kökünü kurutduğu günümüz ortamında *varlık*, kendisini *sadece* tekil durumlarda gösterebilir. Bu şekilde 'şey', Heidegger'in varlığı boş bir tümel olarak düşünen metafizik anlayışı çürütme çabasının zirvesidir. Heidegger, varlığın unutuluşundan bahsettiğinde bu tekillik imkânının kapatılmasını kasteder. Bu ise şeyin ve bizim onu takdir etme kabiliyetimizin *nadirat* ['kaht-ı şey', 'şey kıtlığı'] hâline gelmesi şeklinde kendini gösterir (*Th*, 182/184).

Kesintisiz mevcudiyetle bağlantılı ilgiler dâhilinde teknoloji, bütün var olan şeylerin hemen ikame edilebilir olmasını talep eder. Bu ise ancak bir var olanın esasen belli bir tipin örneğinden başka bir şey olmaması ve aynı şeyin mükerrer örnekleri arasında bir fark olmamasını garanti etmeye yetecek kadar titiz bir üretim sürecine sahip olmamızla mümkün olabilir. Bu, ‘kalıp’ (*gestell*, *template*) kullanmak yoluyla başarılır. Bunun karşısında ise şeyin, yani –bir nedenle– ikame edilmesi mümkün olmayan bir var olanın tekilliği durur.

Erken dönem Heidegger’de bu ikame edilemez şey, insandı; bunun nedeni de insanın ölebilir olmasıydı. Heidegger artık tekilliğin insan olmayan bir şeye de atfedilebileceğini düşünüyorsa bu durumda ölüm, belki de bir şeye eşsizliğini, özgünlüğünü kazandıran tek husus değildir. Elbette ki Heidegger, insanın diğer var olanlara nazaran bir ayrıcalığı olduğu ve bu ayrıcalığın sadece insanın ölmeye kabil olduğu noktasında ısrar etmeyi sürdürür; ancak bu yalın biçimde insanın ölümle ilişkisinin onun –ve sadece onun– *başka* şeylerin tekilliğini takdir etmesine imkân verdiği anlamına gelir. Ölüm bize, gerçek anlamda geri döndürülemez bir sürecin tecrübesini verir: kendi hayatımız. Bu, bizim bir var olanı, geri döndürülemez bir kayboluş (tezahürden çekiliş) yaşamış ya da yaşamakta olan bir şey olarak tecrübe etmemizi mümkün kılar.⁴ Kendi dünyasının içine gömülmenin ötesinde insan, içinde yer tuttuğu herhangi bir dünyayla arasına *mesafe* koyabilecek, bu suretle şeyler ve bağlamları arasında bir mesafe tesis edebilecek ve böylece de onlara tekilliklerini iade edebilecek tek var olandır. Şeyin, çoğunlukla bir zamanlar işleyen bir dünyada yeri olan bir var olan olmasının nedeni budur. O dünya artık yoktur; geride sadece bağlamından koparılmış ve artık iş görmez bir şey olarak bu dünyanın hatırasına bir anıt olan ‘şey’i bırakmıştır: Grek tapınakları, antik kalıntılar, bir nehrin iki kıyısını birleştiren eski bir köprü: *uyumsuz* şeyler.

⁴ Bugün bütün evreni entropik bir süreç olarak anlayabiliyor olmamız buna ekstra bir boyut katıyor. Bir bütün olarak evren, tekil ve ikame edilemez olabilir.

8.7. Etik Bir Ödev Olarak Fenomenoloji

Metafizik nasıl kendisini bugün doğanın küresel tahakkümü hâline tercüme ediyorsa fenomenoloji de *etik* şekline bürünmelidir. Fenomenoloji, şeyin tekilliğine hakkını verecek bir tecrübe husule getirme çabasını tanımlamanın bir yoludur. Bu anlamda fenomenoloji, bir var olanın tekilliğini, varlığını ya da onun *tezahürünü* teşkil eden pek çok katman ve inceklere gösterilen dikkattir.

Heidegger'in sıkça söylediği gibi varlık bize çağrıda bulunur. Bu nedenle çağrı 'ontolojik'tir; ama çağrıya cevap vermek 'etik'tir. Etik, yeryüzünde bir 'ikamet' (*ethos*, *dwell-ing*) ya da 'yaşama' (*wohnen*) şeklidir.

Teknoloji, bizatihi fenomenallığın soyunu kurutma noktasına getirdiyse fenomenolojinin bir fenomenin izi için nereye *bakması* gerektiği sorusu ortaya çıkar. Muhtemel cevaplardan biri, *metinler*, geçmişe ait yazılı eserlerdir. Yine tıpkı sanat eseri ve şey örneklerinde olduğu gibi söylem örneğinde de bir şey aşikâr biçimde açığa vurulur. Heidegger'in öngördüğü üzere söylemin kısaltma, özet ya da telgraf mesajı seviyesine indirgenmemesi şartıyla açığa vurmanın kendisi burada da bastırılmış değildir.

Sonuç olarak Heidegger'e göre fenomenoloji, bir fenomenin (tezahürün) hakikati ya da özünü açığa çıkarma şeklinde etik bir ödev ve bir şeyin, normalde karşılaştığımız şeklinde namevcut olan tekilliğine dair bir tecrübeye dönüşür. Kendi gerçeğini gizleyen teknolojik çerçevelemeye karşın bizi basitliği içindeki şeye döndürmeye ve şeye basitliği iade etmeye çalışan bir çabadır.⁵

⁵ Husserl bölümünün çevirisinde de ifade ettiğimiz gibi felsefi metinlerin okunmasında bağlantıların, ek yerlerinin ve nüansların farkında olunması önemlidir. Bu maksatla anlama bineğinin yavaşlatılması gerekir. Bunu temin etmek için gereken yerlerde Türkçenin sunduğu imkânlar dâhilinde ek yerlerini görünür kılmak ve bineği yavaşlatmak için apostrof ya da tire kullanarak ayırmak yoluna başvurduk. Türkçede mevcut Heidegger tercümeleri ve literatüründe kullanılan kelime karşılıklarıyla olabildiğince uyumlu olmaya çalıştık; ancak ayrıldığımız yerler de oldu. Örneğin 'dünya içinde var olma' karşılığı verilen 'inderweltsein'

İleri Okumalar

- Derrida, Jacques, (1989 [1987]), *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Trans. G. Bennington and R. Bowlby. Chicago: University of Chicago Press.
- Janicaud, Dominique, (1996 [1990]), *The Shadow of That Thought: Heidegger and the Question of Politics*. Trans. M. Gendre. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, (1990 [1987]), *Heidegger, Art and Politics*. Trans. C. Turner. Oxford: Basil Blackwell (Bu ve önceki iki eser, Nazizm ile politik bağlarıyla ilişki içinde Heidegger'in teknoloji konusundaki düşüncelerini incelemektedir).
- Stiegler, Bernard, (1998 [1994]), *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Trans. R. Beardsworth and G. Collins. Stanford, CA: Stanford University Press (İnsanın kökeni ve alet kullanımı arasındaki bağıntıya dair antropolojik çalışmalarla Heidegger'in düşüncesi arasındaki ilişki üzerine harika bir eser).

için 'dünya içre var olma' karşılığını verdik. Böylece bunun, fiziksel bir içinde bulunmadan farklı olduğu ayrımını vereceğini düşünüyoruz. 'Zuhanden'e (*ready to hand*) 'el altında'; 'zuhandenheit'e (*readiness-to-hand*) ise 'el altındalık' karşılığı veriliyor; ancak bunun manayı tam ifade etmediği kanaatiyle 'el'e-amade' ve 'el'e-amadelik' karşılığını verdik. Bir örnekle açıklarsak örneğin İstanbul'da ikamet eden biri için Berlin'deki bir çekiç, el altında olmasa bile 'el'e-amadelik' hususiyeti olan bir şeydir; yani kastedilen, 'el altında' olma kelimesinin çağrışım yaptığı mekânsal olarak yakında olmak değil, işlevi itibarıyla el'e-amade oluşudur. 'Vorhandenheit' 'el'de-mevcut' olarak çevirdik; esasen kelimede 'el' aslı değildir; kastedilen, bir şeyin salt mevcut oluşudur; ancak 'zuhandenheit' ile alakasını muhafaza etmek için el'de mevcut olarak karşıladık.

Heidegger'in 'Sein' kelimesini kullanımında mevcut olan fiil halini uygun olan yerlerde 'Olma' ile karşıladık, böylece 'Oluş' (*Werden*)'tan farkını da koruduk. 'Authentic' ve 'inauthentic' için Kaan Ökten'in çevirisini takip ederek 'sahih' ve 'gayr-ı sahih' karşılıklarını verdik ancak kimi yerlerde de "otantik" kelimesini kullandık, bunun zaten kelimenin orijinal halinin Türkçe yazımı olduğu için sorun olmayacağını düşünüyoruz.

Olabildiği ölçüde anlamayı kolaylaştıracak şekilde bir dil kullanmaya dikkat gösterdik; ancak bilindiği üzere felsefi metinler, 'yönetici özeti' çıkarmaya uygun metinler değildir. Umarım okuyucu için rahat anlaşılır, bağlantı ve ayrımların sarıh biçimde görülebildiği, ele alınan filozof ve felsefesinin hususiyetlerine hakkaniyetli bir metin olmuştur. (Çev.)

ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI

İKİNCİ KISIM: MARTIN HEIDEGGER

5. HUSSERL SONRASI HEIDEGGER

- Heidegger, 'dünya içre olma' kavramıyla Husserl'in yönelimsellik kavramını mı eleştirmektedir?
- Dasein ile bilinç arasındaki fark nedir?
- Geleneksel düşünce, teoriye pratik karşısında ne şekilde ayrıcalık tanımıştır? Heidegger, bu durumu nasıl düzeltmektedir?

6. BENİMKİLİK'TEN SAHİHLİK'E

- El'de mevcut ile el'e amade arasındaki ilişkiyi tanımlayın. Bunun, ilk maymunların bir şeyi alıp alet olarak kullanmasına dair antropolojik çalışmayla bir alakası var mıdır?
- Bazı başka canlıların Heidegger'in kastettiği anlamda alet kullandığı söylenebilir mi?
- El'de mevcut ile el'e amade ayrımının, dünyayla epistemik ve teorik ilişkiye ayrıcalık tanıyan ve Heidegger'in eleştirdiği felsefe tarihiyle bağıntısı tam olarak nedir?
- Heidegger'in, sahihliğin ancak 'gayr-i sahihliğin bir modifikasyonu' olabileceğini söylemekteki kastı nedir?

7. DOĞA VE SANAT

- 'Dünya' mefhumuna ek olarak 'yeryüzü' kavramını devreye sokmanın amacı nedir?
- Bir sanat eseriyle insanın el emeği ürünü olan sıradan bir şey arasındaki fark nedir?
- Sanat eseri, Heidegger'in projesi için neden önemlidir?

- Heidegger, niçin sadece ‘büyük’ sanat eserlerini değerlendiriyor? Heidegger için ‘büyük sanat eseri’ nedir?

8. TEKNOLOJİ

- ‘Yenilenebilir enerji’ kavramını Heidegger nasıl değerlendirirdi? Acaba bu, teknolojinin sömürücü ‘çerçeveleme’ tavrına karşı bir cevap sunabilir mi?
- Erken dönem Heidegger’de ‘şey’ gibi bir kavrama yer var mıdır? Heidegger, neden bu kavramı devreye sokuyor ve bir ‘şey’in bir dünyayı ‘taşıma’sı ne anlama gelmektedir?
- Heidegger, ‘etik’ten ne anlıyor?
- Sanatın, teknolojinin karşı-önlemi ya da onun panzehiri olduğunu söylemek ne şekilde mümkündür?

ÜÇÜNCÜ KISIM

JEAN-PAUL SARTRE

(PARİS, FRANSA, 1905-PARİS, FRANSA, 1980)

ÇEVİREN: MEHMET TÜRKAN

Jean-Paul-Babtiste-Eymard Sartre'ın eserlerinin tamamı fenomenolojiden beslenmesine karşın, fenomenolojiden başka şeyler hakkında yazmıştır. Ancak kendimizi, onun fenomenolojiye katkısıyla sınırlandırmak zorunda olduğumuzdan, onun hâlâ büyük bir ilgi sahibi olan eserlerini ihmal etmek zorunda olacağız. Bu, aynı zamanda kendimizi Sartre'ın fenomenoloji metoduna yenilikçi katkılarının çoğunun yer aldığı *Varlık ve Hiçlik* (1943) öncesi erken eserleri ile sınırlandırmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Hatta şimdilerde fevkalade öngörülü eserler olarak kabul edilen ve gelecekte de felsefi ve politik düşünce için müstesna bir zengin kaynak olmayı ispatlaması beklenen muazzam eseri *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni içeren geç felsefi eserlerini (1960 ve sonrası) ihmal etmek zorunda kalacağız. Sartre'ın dört harikulade roman, olağanüstü hikâyeler ve sayısız tiyatro oyunundan oluşan kurgusal eserleri erişilmesi en kolay eserleri olmakla birlikte bu eserler Sartre'ın kendi felsefesinin temel dinamikleri olan olumsuzluk, özgürlük ve başkalarıyla olan ilişkilerimize dair iyi bir giriş sunarlar. Sartre, kurmacanın (ya da kurgusal eserlerin dışında) da ötesinde, birçoğu *Situations*'da bir araya getirilen politik veya estetik niteliğe sahip birçok eser yazdı. Sartre'ın, Fransız yazarlar Jean Genet ve Gustav Flaubert üzerine ve aynı zamanda Charles Baudelaire üzerine yazdığı kitaplar 'varoluşçu psikanaliz'

olarak adlandırılan bireysel bir hayatı tanımlama girişimin-den oluşan bir *projeye* hasredilmişti.

Her ne kadar bu eserlerin özel içeriklerinin burada irdelenmesi gerekli değilse de bilmemiz gereken Sartre'ın böylesi farklı formlarda yazma gereksinimi duyması onun 'insan gerçekliği'ni, insan varoluşunu idrak etme tarzının bir sonucudur. Bu gerçekliğin doğasını tanımlamak için öteki araçlara başvurmayı gerekli kılan metot, insan yaşamını incelemede kullanılması gereken özel fenomenolojik metottur. Sartre için tamamen can alıcı olan, bilhassa içten gelen şeyin gerçek bir deneyimi olmaksızın ifade edilemeyecek bir karaktere ve o eşsiz karakteri ortaya çıkaran bir durumun ve belli bir varoluşun mümkün özelliklerine olduğu gibi dikkat çekmektir. Bu nedenle Sartre, şimdide kendi kendimize deneyimleyemediğimiz belli 'içsel' durumları idrak etmememize yardım etmek için *kurguyu* kullanır.

Bu bireysel durumlar ve olumsuzluklar hem geleneksel felsefi merakın ötesindedirler hem de Sartre'ın anladığı biçimiyle felsefenin temelidirler. Bu, daha sonra Sartre'ın yardımı olmadan, ('Hristiyan varoluşçu' olarak bilinen Gabriel Marcel tarafından adlandırıldığı şekliyle) 'varoluşçuluk' olarak bilinen şeyin temel prensibi ile bağlantılıdır. İnsan varoluşunun özünün her bir durumda eşsiz olduğu tezine dayanan bu öğreti; bu eşsizliğin özgün karakterini özel yaşamımız boyunca yaşadığımız her bir şeye özgürce karar vermemiz olarak imler. Öğreti, benimseyip seçtiğimiz ötesinde mutlak bir değer olmadığına işaret ederken, kendimize ilişkin aktüel olmayan hakikatlerin ve konumsallığımızın bu özgürlüğü tamamen yok edebilme potansiyeline de dikkat çeker. Yine de varoluşçuluğun can alıcı tarafı insanın 'konumsallığı' tezi üzerindeki ısrarı; tarih, coğrafya ve toplum içindeki konumumuz hakkındakibelli olumsal gerçeklere bağlı olduğumuz iddiasıdır. Bu nedenle kararlarımızı, ne olduğumuzu belirlemeye yönelik temel seçimler yaparken dikkate almak zorundayız.

Sartre kendisini; atıl, maddi, sembolik yapı ve kurumların içinde bulunduğu andan itibaren trn yaşamını zgr insan öznesi ile bu yapı ve kurumlar arasındaki dengeyi anlamaya hasretti. Ona göre, bu iki cereyanın kesişmesi insan varoluşunun bireyselliğini yaratır. Biraz da abartıyla –toplum pa-hasına bireye odaklanan bir eser olarak yorumlanan– *Varlık ve Hiçlik* (1943)’ten sonra, Sartre’ın özellikle *Diyalektik Aklın Eleştirisi* (1960) ile birlikte ‘siyasi’ soruları daha bariz bir biçimde ele almaya başladığından bahsedilir. Bir toplum olarak kurumlar ve diğerkvresel faktörler için bir kaygıyı paylaşıyoruz ve doğal olarak bir toplumun kurum ve yasalarının yıkılması ve yeniden yapılandırılması olan tarih ve toplumsal devrim düşüncesiyle ilişkilendiriz. Bu bağlamda Sartre’ın, Fransa kuşağının [entelektüellerinin] pek çoğunda olduğu üzere politik faaliyet açısından öncelikle Marksizmle daha açık *felsefi* meşguliyeti olmuş; daha sonra Sartre, Fransa Komünist Partisi (PCF, *Partie Communiste Française*) ile ilişkisini açıklamak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda her ne kadar her şeyin mümkün olduğuna işaret etmese de o, özgürlüğün en zor ve kısıtlayıcı dış koşullarda bile bağımsızlık olduğu düşüncesinde her zaman ısrar etmiştir.

Özgür insan ve dış dünya arasındaki bu karşıtlık, erken dönem Sartre tarafından kendi-için-varlık ve kendinde-varlık arasındaki karşıtlık olarak tanımlanır. Özgürlüğün bu ikiz unsurları ve olumsuzluk sürekli değışmeyi dikte eder; ancak Sartre’ın kendi insan anlayışı ve bu anlayışı oluştururken baş-vurduğu fenomenoloji metodu onu daima özgün kılar.

FENOMENOLOJİ VE EMİRİK BİLİMLER: SARTRE'IN ERKEN DÖNEM ESERİ

Bölüm Planı

- 9.1. Fenomenoloji ve Empirik Bilimler: Bilincin Aktüalitesi
- 9.2. Bir Fenomenolojik Psikoloji Projesi
- 9.3. Fenomenoloji: Yönelimsellik ve Anlam
- 9.4. Görünüşün Özü İlan Etmesi
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

- Sketch for a Theory of the Emotion*, Giriş,
Bölüm 3 ve Sonuç.
- Imgelem*, Bölüm 1, 9 ve 10.
- The Imaginary*, Bölüm 1, Kısım 1 ve Sonuç.

9.1. *Fenomenoloji ve Empirik Bilimler: Bilincin Gerçekliği*

Sartre, sadece edebiyat, politika ve kültürel fenomenlere il-
gisiyle değil aynı zamanda empirik bilimlerin bulgularına
duyduğu yakın ilgiyle de daha önceki birçok fenomenolog-
dan ayrılır. Bu bölümde, Sartre'ın fenomenoloji alanındaki
çalışmalarının en özgün yönlerinden birinin, fenomenolojide
yirminci yüzyılın ortalarında meslektaş Maurice Merleau-
Ponty ile birlikte fenomenolojide kısa bir etkiye sahip olacak
olan çağdaş empirik psikoloji ile fenomenoloji arasında iliş-

ki kurma girişimi olduğunu göstermeye çalışacağız. Çağdaş fenomenolojinin en ileri ve en sıra dışı formlarında duran bu parlak yumru; doğa bilimlerine duyulan bu kısa ve sıra dışı ilgi ancak bu sıralar düşünülebilmektedir. Fakat belki bu ihmal zamanla üzüntüyle görülecektir.

Çoğu filozof doğa bilimlerini konuşur; fakat büyük bir kısmı felsefenin doğa bilimleriyle ilişkisini son derece genel bir tarzda tanımlar. Bu, özellikle transandantal fenomenoloji geleneğinde böyledir; bunun temel nedeni filozofların aktüel ampirik-bilimsel *sonuçları*, doğa biliminin tanımladığı olguları dikkate almayı gerekli bulmamasıdır. Buna karşılık Sartre, bunu kesinlikle gerekli görüyordu. Bu görüş felsefi dayanağını, Sartre'ın, bilincin doğasının genel, spesifik olmayan bir olanak olarak değil; fakat *tikel, olumsal ve olgusal* biçimlerde var olması gerektiği konusundaki ısrarından alır. Bilincin kendisi genel bir karakterde olmama ve yalnızca çoklu tikel formlarda varolmasıyla tanımlanır. Erişebildiğimiz bu formlardan sadece biri; bugün, burada ve şimdi aldığı formuyla *insan* bilincidir. Biri insan varoluşunun doğru bir açıklamasını vermek isterse bunun için gerçekten insan olma yolunu ortaya koyan belli bir empirik yönelime temel payı vermesi gerekir.

Sartre, Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji anlayışını kritik ederken; onun için bilimlere başvurmanın gerekliliğini görmemize izin veren kesinlikle fenomenolojidir: Bilincin kendini gösterme biçimi şeylerin bilinçteki temsilleriyle sınırlı değildir; aksine bilinç dünyadaki *gerçek şeylerle aktüel olarak ilişkilendirir* ve her zaman -sıra dışı bir biçimde- kendinin dışında olduğu için, her zaman empirik dünyanın olumsuzluğundan etkilenir. Kendinin dışındaki bir nesneye göndermede bulunan bilinç tanımının bu niteliği, Sartre'ın Husserl'in 'yönelimsellik' kavramını miras almasının bir sonucudur.

Bilim ve kurguya başvurmada gerekli olan -*özgür olmamamızla* ilişkisinde- yalnızca olumsuzluk değildir, aynı zaman-

da insanın kendi özgürlüğüdür de: İnsan özgür olduğu ve seçtiği yaşam formu özgürlük olduğu için, bir insanın ilerideki aktüel yaşam formunun ne olacağına karar verilemez.

Erken çalışmalarında Sartre, geleneksel felsefeyi ve bunun Husserl fenomenolojisinin bazı yönlerinde kendisini gösteren biçimini, transandantal felsefe ile ampirik bilim, özlerle ilgili endişe ile olgularla ilgili endişe arasındaki keskin farklılık nedeniyle eleştirir. Sartre'a göre Husserlci biçimiyle fenomenoloji yalnızca 'transandantal ego'nun özü, herhangi bir mümkün bilincin yapısıyla ilgilenir. Sartre'ın fenomenolojiye katkısı bunun bilincin çok özel doğası için yetersizliğini göstermek ve ayrıca göstermek zorunda olduğumuz şeyin, bu mümkün bilincin insanın varoluş durumlarında gerçekleşmesinin nasıl olduğu ve hakikaten her zaman tikel [olarak gerçekleşen] aktüelleşmenin nasıl olur da bilincin 'bizatihi' en doğal yapısının parçası olduğudur.

Bu Sartre'ın daha sonra Heidegger'e yönelttiği bir eleştiridir ve onun Heidegger'in *Dasein* dünyasını reddetmesinin ve kasıtlı bir Anti-Heideggerci hareketle -Heidegger'i basit bir yanlış anlamayla yanlış bir şekilde yorumlar- 'insan varoluşu' veya 'insan gerçekliği' (*la réalité humaine*) ifadelerine yönelmesinin nedenini açıklar. Bu Sartre'ın hümanizmidir. Heidegger çoğunlukla Husserl üzerinden ve bilhassa *Dasein*'in ontolojik olarak her zaman kendi seçimi olmayan olumsal bir dünyayla kuşatıldığı iddiası üzerinden ilerler. Ancak Sartre'a göre Heidegger açıklamalarında bu olgusallığın özel doğasıyla ilgilenmez, yalnızca böylesi bir 'gerçekliğin' özü üzerinde yoğunlaşır. Sartre'a göre, sonradan bir öze sahip olunmadığı için bu gerçeğe yaklaşım biçimi paradoksaldır. Burada bütün yapabileceğimiz betimlemektir ve bunun için mantıksal çıkarım ve kurguya başvurmadan, nihayetinde yalnızca salt olumsal olguları betimleyen empirik bilimlere başvurmaktır.

‘İnsan Gerçekliği’: Epey iyi Almanca okuyabilme kabiliyetine rağmen Sartre’ın; Heidegger’in *Dasein*’ıyla Henri Corbin’in, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ının “Metafizik Nedir?” (1937) başlıklı seçkisinin Fransızca çevirisi üzerinden tanıştığını varsaymak zorundayız. ‘İnsan gerçekliğini’ sık sık tırnak işareti içine alması bunun bir kanıtı olabilir.

- Bu ifade, her bir durumda somutlaştırılan bilincin mümkün tarzlarının, Sartre’ın gerçeğe iki tarzda vurgu yaptığına işaret eder: Sartre, bilinci genel bir *imkân* olarak ele almaktan çok bireysel *gerçekliği* dâhilinde insanda varoluşa gelen şey olarak ilgilenir. Bu nedenle bu terim, Sartre’ın onunla yok etmeyi umduğu ve hatta Heidegger’de dahi fark ettiği transandantal öznenin eleştirisini kapsar.

Bu, *a priori* mantıksal düşünmeyle *insanın özel durumunda* var olan bilincin ne olduğunun belirlenemeyeceği anlamına gelir. Husserl, Kant’tan farklı olarak fenomenolojinin herhangi bir bilince ait *doğrular ve prensiplerin (de jure)* ne olduğunu araştırmadığını, sadece her ne olursa olsun *bir de factobilim*’in ‘de facto’ problemleriyle ilgili olduğunu ve bunun da nihayetinde *betimsel* bir bilim olması nedeniyle olduğunu zaten görmüştü. Transandantal bilinç noktasında bilinçten söz etmenin tek yolunun betimleme olduğu belirtilir -ancak ondan söz etmek kati bir şekilde empirik örneklerinden ayrılamazdır. “Konumsal-olmayan bir tarzda onun içeriğinin bir envanterini çıkarmamız gerekir” (TE, 7/30).

Sartre’ın eserlerinde üreyen örneklerin bolluğu, aktüel varoluş tarzını incelemediğimiz takdirde insanın özü hakkında sonuçlar çıkaramayacağımızı ortaya koyar. Varoluşçuluğun açık bir tanımına geldiğimiz zaman, bu düşüncenin Sartre’ın geleneksel felsefenin öz ve varoluş arasındaki bölünmeyi yeniden düşünmesine dâhil edildiğini göreceğiz.

Sartre, en erken ve çok kolay anlaşılabilir eseri *Sketch for*

a Theory of the Emotion'ın (1938) en sonunda düşüncesini güzelce serimler: "Fenomenoloji, duygunun, nihayetinde *duygulanmadan* [affection] dolayı insan özünün bir gerçekleşmesi olduğunu ispatlayabilirse insan gerçekliğinin böylesi duygularda olduğu gibi kendini görülür kılmak zorunda olduğunu göstermek imkânsız olacaktır" (STE, 64/66). O daha sonra devam eder: "Bunlar böylesi duygulardır diğerleri değildir; bu, şüphenin tamamen ötesinde insan yapaylığının kanıtıdır" (STE, 64/66). Sartre'ın ilk kitapları zaten bu sonuca ulaşmıştı: "Eidetik psikoloji alanını terk etmek zorundayız ve bu deneyim ve tümevarım süreçlerine başvurma yoluyla olabilir" (*Imagination*, 143/159). Empirik bilimlerin araştırma dünyası aktüel olduğu için bilincin doğasının 'transandantal' olduğu gelenegini dışarıda bırakarak -Sartre'a göre- pozitif, olumsal gerçekleri ışığa getirirler.

Sartre, bütün bunların ötesinde bilinçle ilgilendiği için insan varoluşunu araştırmasıyla en ilgili bulduğu bilim, iyi ustası olduğu psikolojidir.

9.2. Bir Fenomenolojik Psikoloji Projesi

Sartre'ın düşüncesi, kesinlikle empirik bilimlerin lehine felsefenin *terk edilmesi* değildi. Bunun tek nedeni, çağdaş bilimlerin kendilerini deneyimlemede sundukları için tamamen saf gerçeklik üzerinde yoğunlaştıklarını öne sürmesi, bütün bir felsefi gelenek olarak tamamen aynı metafizik önvarsayımları paylaşımları; fakat bunun tamamen inkâr edilen oldukça sinsî hilekâr bir formda olmasıdır. Sartre, bunu ilk kitabı *Imagination*'de (1936) özgün bir parlaklıkla sunar.

Sartre'ın iki en erken felsefi eseri -başta bir kitap bölümü olmasını amaçlamıştı- imge ile ilgilidir. Daha iyi bir ifadeyle imgelem ve imge teorisini saptıran tarihsel ön yargılara işaret etmek ve onları düzeltmekle ilgiliydi. İlki; *Imagination*, sözde çağdaş psikolojinin felsefi olmayan söyleminin altında

saklı ve sabitlenmiş olarak duran, uzun felsefe geleneğinden miras alınan ön yargıları ortaya çıkarırken, ikincisi; *The Imaginary* (1940) Sartre'ın kendi imge teorisini harika bir şekilde sunar.¹

En temel biçimiyle Sartre'ın teorisi, insanın düşünme biçiminin ve özellikle imgelemin çalışma şeklinin herhangi bir materyalist kavrayışıyla birlikte atomizmi çürütmeyi amaçlar. Bu; onun Descartes, Leibniz ve Hume'da bulunduğu ve daha sonra zımnen ve belki de bilgisizlikten çağdaş psikolojiden miras alınan bir kavrayıştır. Bu fiziksel bilimler tarafından kullanılan atomistik modelin ödünç alınması ve bilince uygulanmasından ziyade Sartre, insan bilincinin bu 'natüralist' yolla anlaşılamayacağını göstermek için imgelemin özgün niteliklerini kullanır: İmgelem kendi *nevi şahsına münhasır* (*sui generis*) yasalarla yönetilir. İnsanın varoluşu ve bizi maddi dünyadan özgürleştiren insanın özgün imgelem kapasitesini anlayıp anlamadığımız Sartre için hayatidir ve gerçekte, Sartre'ın bu yüzden hiçlik ve gerçeğin ötesinde mümkün 'projeler' için kapasitemizi özgürlüğümüzün kökeni olarak düşündüğü söylenebilir.

Sartre, insan varoluşu için doğa bilimleri tarafından anlaşılamayan spesifik bir hususun varlığını öne sürerek yirminci yüzyılın uzun çizgisinde felsefedeki natüralist eğilime karşı çıkan ilk filozoflardan biri olmakla birlikte daha sonra doğa bilimlerinin arkasından ayrılmamasıyla en enteresan olanlar arasında yer alır.

Sartre, bilincin benzersiz tarzdaki farklı varoluşunun gerçek yapısının Husserl'in fenomenolojiye yöneliminden kalanların derlenmesiyle anlaşılabileceğine inanır. İnsan va-

¹ *The Imaginary*, Sartre'ın erken eserlerinin en uzun ve onunla hesaplaşma eğiliminde olduğu için artık daha pürüzlü olan eseridir. Bunu Sartre'ın ilham kaynağının günden güne değişebilme gücünden ve kendi çalışmalarını gözden geçirememesi ve düzenleyememesinin bir sonucu olarak çoğu yazar da olan tarzda bu pürüzlerin üzerinin örtülememesinden dolayı olduğunu varsayabiliriz. (krş. "The Writer and His Language" in *Politics and Literature*, 117).

roluşunu doğru bir şekilde anlarsak, fenomenoloji ve emirik psikoloji, birbirinden öğrenmeye cesaretlendirilmesi gereken iki disiplin olur. Bu bir ‘fenomenolojik psikoloji’ (krş. STE, 14/19) inşası olabilir. Psikoloji insan bilinci hakkındaki emirik gerçeklerle ilgiliyse eğer *fenomenoloji* ona ne getirecektir? Sartre’a göre, fenomenoloji bilinç hakkında *ontolojik ya da özsel* farkın ne olduğunu gösterecektir. Bilincin varoluşu fiziksel dünyadan iki karakterle ayrılır: *Yönelimsellik ve anlam*. Bunların her ikisi sadece oldukları şey olan ve kendilerinin dışında hiçbir şeyi ifade etmeyen, bilinç durumlarında kendilerinin ötesinde bir şeye işaret etmeyen, saf pozitif gerçeklik tarzıyla ilgilidir. Bilinç, dünyadaki şeylere işaret eden bir *ilişki* formudur ve o bu kendine genişleme kapasitesi sayesinde, ‘anamlılığı’ anlayabilir ve gerçekte onu bir kez olsun anlamsız, eylemsiz dünyaya yükleyebilir. O sadece gerçekleri, sabit ve kesin bir anlam gerektiren bütünün bireysel parçalarını ‘bütünsel’ bir form ya da sisteme birlikte bağlar. Sartre buna ‘bütünsel’ dünya der.

Burada imgelem ve imgelese dikkat çekerek, Sartre’ın anlaşılmasını sağladığı şey şudur: Bilinç yönelimsel olmazsa imgelemde bulunamaz. Çünkü Sartre’ın işaret ettiği gibi imgelem, bilincimiz tarafından içine daldırıldığımız ve anlamın olduğu bir aktüel dünya ilişkisinin algısı içindeki bir bilinç formunun kendisidir.

9.3. Fenomenoloji: Yönelimsellik ve Anlam

Sartre, pozitif varoluşlarında kendinde olanlar olarak düşünülen, -Sartre, kendinde-varlık diyecektir- kendilerinden öte bazı şeyleri işaret ettikleri veya simgeledikleri için bilinç yeteneği tarafından asla anlaşılamayacak deney nesneleri; saf fenomen ve bireysel gerçeklerle sınırlandırılan pozitivist bir insan anlayışı sunmak ister. Bu, tam olarak Husserlci bilincin yönelimselliği düşüncesini anlamamızı sağlayacak

olan şeydir. Dünya içine, kendinin ötesine genişleyen bir tarzda betimlenen bilinç düşüncesiyle insan psikolojisi için saf empirik yaklaşım tamamlanır. Bilinç, olmadığı bir şeyi olma kapasitesine sahiptir. Bu yüzden çok doğal olarak asla kendinden ayrılmayan ve kendine dönmeyen ve dolayısıyla asla hiçbir şeyle; kendiyle bile ilişki kurmayan, olan ve sadece oldukları şey olarak kalan şeylere, salt 'kendinde'ye göre düşünen bu indirgemeci disiplinlerden sıyrılır.

Bu yönelimselliktir: Peki, anlam nedir?

Sartre, empirik bilimlerin *gerçekler* üzerinde yoğunlaştığını fakat bu gerçeklerin iki eksiklikten muzdarip olduklarını; sistemin bazı formlarında birlikte ilişkilendirilemediklerini ve potansiyel olarak sonsuz bir diziyi içerdiklerini belirterek fenomenolojiyi empirik bilimlerden ayırır. Sartre'a göre: "Anlamlı olmak için gerçeklerin bir bütünlük formuna ihtiyacı vardır ve bu bütünlük sonlu olmak zorundadır" (STE, 2-4/8-9). Bu yüzden fenomenoloji, empirik bilimlere gerçekleri ve dolayısıyla potansiyel olarak böylesi gerçeklerin sonsuz sayısından seçmek ve onları sonlu bir bütünlüğe indirmek zorundadır. Söylenmek istenen şudur: *İşaret ettikleri* kadarıyla gerçeklerin kendilerinin *fenomenolojik* olarak incelenmesiyle bu başarılabilir. Daha sonra işaret ettiklerinin ne olduğu belirlenebilir ve bu 'imlem' örgütlenmelerinin merkezi gibi görev yapar. Sartre, bu psikolojik gerçeklerin göndermede bulunduğu şeyin 'insan gerçekliği'nin kendi bütünlüğü olduğunu gösterecektir. Bu düşünce, insan ruhunun özünün ne olduğunun belirlenmesiyle ilişkili olan gerçeklerin sonsuz potansiyeli arasından seçmemize izin verecektir.

Gerçekte Sartre, bilim adamının bütün faaliyetinde zaten bilinen bir özü varsaydığı için böylesi metafizik öz sorularına ilişkin ilgi eksikliğini aslında adlandıramadığını ortaya koyar. Örneğin o duyguları tanımlamış ve çeşitli şekillerde sınıflandırmışsa duyguların böyle olma nedeninin kimi düşüncelerine; gerçeklerin sınırsız sayısını değiştirmesine izin veren bir prensibe sahip olmalı. Bu yüzden, bilim adamı-

nın yapmakta olduğu şeyi –*bilim adamının kendisi için açık olan*– açıklamak için öz sorusunu; sadece duyguların özünün ne olduğu değil aynı zamanda özün ne olduğunu sormak filozofun hakkıdır ve o bu gibi sorularla kesinlikle bilimin kapsamının ötesine geçer (STE, 6/12). Sartre, sadece muhtelif farklı psikik fenomen türlerini varsaymaz, aynı zamanda insanın kendi özünün örtük bir düşüncesini de benimser. Nihayetinde bilim tarafından araştırılan insan varoluşunun çeşitli görünüşlerinin tamamına sentetik birliklerini ve dolaşısıyla birleştirilmiş anlamlarını veren bu düşüncedir.

Diğer bir deyişle fenomenoloji, duyumu reddetmeksizin özün ifadesi için gerçek şeyleri alır. Zaten bu yüzden Sartre, felsefenin saf transandantal doğasını ve onun mutlaklığıyla büyülenmişliğe eşlik eden deneyimden yalıtılmayı problem edinir. Felsefe, psikolojiye ve onun gerçeklerine ihtiyaç duyar; fakat o bu gerçekleri bir öze bakışla inceler: “Fenomenolog için (...) her insan gerçeği onun özünü imler” (STE, 11/16). “Ve fenomenolojik hedef kesinlikle imlenen şeyi bulmaktır” (STE, 11/16). “Bu yüzden fenomenolog *bilinç ya da insan hakkındaki* duyguyu inceleyecektir” (STE, 10/15). Fakat Sartre göre; öz ve varoluş, öz ve gerçeğin bir ilişki biçimini sunmadığı için karşıt olanın aynı durum olduğunu hatırlatmalıyız: “Ve tam tersine, o duygular hakkında insan gerçeğini, bilinci sorgulayacaktır” (STE, 11/15 *myitalics*). Bu yüzden tekrarlırsak, ne gerçek ne de öz arkada bırakılabilir. Bilim, bilmek için felsefeye göre kendi alan ve otonomisine sahip olmalı, Sartre bu noktada psikolojinin deneysel çalışmalarda ilerlemek için fenomenolojiyi beklemek zorunda olmadığını fakat -nihayetinde- psikolojik fenomenlerin ‘anlamsız’ fiziksel olaylarmış gibi sadece gerçeklerin toplamı olmaması gerektiğinde ısrar eder. Bilinci karakterize eden şey, gerçeklere kendiliğinden anlam katma yeteneği olduğu için onların anlamını belirlemesi gerekir.²

² Burada açık olan, Sartre’ın kendisinin de kabul ettiği gibi 1936’da hâlâ Husserli olduğudur; çünkü o yönelimselliği henüz fenomenolojik bir yorumlama

9.4. Görünüşün Özü İfşa Etmesi

Öz düşüncesi, kesinlikle felsefenin ve bilhassa fenomenolojik felsefenin bilgi alanıdır. Sartre, fenomenolojinin birinin özelden genele tümevarımsal bir kavrayışla sadece gerçeklerden başlarsa öze erişmesinin imkânsız olduğunu idrak edilmesiyle birlikte Husserl'in öz ve gerçek ayrımıyla başladığını açıkça belirtir (STE, 7/12). Fenomenolojinin öz ve gerçek arasındaki ayrımında değiştirdiği şey sözde-Platoncu düşüncedir: Görünüş hiçbir açıdan kendini göstermeyen, sadece duyularımızla temas yoluyla ilişkiden ayrı, tamamen salt akılda saklı kalan bir özün görünüşünün ötesinde, her zaman bir şeyin görünüşüdür. Fenomen, fenomenoloji için mutlak bir kendindedir. Görünüş, özün görünmesidir. Bu, hemen hemen bütün fenomenologların *ifşa etme* kavramıyla konuşma nedenidir: Fenomen varlığı görünüşleri vasıtasıyla *ifşa eder*. Sartre, daha sonra *dışavurum* sözcüğünü kullanır. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre, fenomenolojiyle uğraşısında fenomeni başka bir şeyin görünüşü olmayan olarak ifade eder (BN, Iv-vi/11-12); fenomen bilakis bir varlığın ilanıdır ve bu yüzden varlık görünüşlerin kendisidir. Fenomenal görünüşte varoluş sadece 'görünüş' değildir, görünüş gerçeği *ifşa eder* (STE, 10/15).

Zihinsel olmayan nesne, kendini ilk bakışta bütünlük içinde tamamen asla sunmaz. O bilince sunulabilen mümkün biçimlerin sonsuz bir dizisini, bizim ona atfedebileceğimiz mümkün anlamların sonsuz sayısını içerir (BN, xıvi-

olarak anlamaz ve zihin onu kaçınılmaz bir şekilde dünyasal olarak ele alır: "Saf aşkın bilincin bilimi, fenomenoloji, bilinci ve insan varoluşunu ayrımsız bir şekilde bir beden ve karşıt bir dünyayla ilişkilendiren psikolojik bilimlerden radikal olarak farklı bir disiplindir" (*Imagination*, 127/139). Belki nihayetinde bu, Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* sonrasında hemen hemen gözden kaybolmuş iki ayrı disiplini bir araya getirme düşüncesinin ve dikkatini kurguya yöneltmesinin nedenidir. Bir kere yönelimsellik bizim dünyanın içine daldırılmamız olarak anlaşılabilirse bile fenomenoloji ve empirik öylesine iç içedir ki artık iki özgün biçimde ayrılmış disiplini bir araya getirerek anlaşılamazlar.

iii/12-16). Orada nesnelerin göremeyeceğimiz bazı yüzleri her zaman olabilir. Fakat bilincin kesinlikle ayırt ettiği şey, burada gizlenmek için hiçbir yerin olmadığıdır; çünkü bilinç küresi kendisi için tamamen şeffaftır ve dolayısıyla tamamen boydan boya aydınlatılabilir ve bu yüzden her bilinçli tamamen onları kendilerini bilince gösterdikleri gibi deneyimler. Bu hususta Sartre, sık sık özellikle psikanalitik bilinçdışına karşıt argümanlarında ısrar eder.

Sartre, bize insanın kendisi olduğunu söyler. Bu nedenle örneğin, duygularımız üzerine etraflıca düşündüğümüzde ne duygular ve ne de duygulara delalet eden hiçbir şey bizden saklı değildir ve insan gerçekliğinin kendisi, duygu formunda kendini gerçekleştirmesi olan duygu; onun dünyayla içten ilişkisine ve ‘insan-gerçekliğinin dünyayla kurduğu ilişkilerin bütünlüğüne’ işaret eder (STE, 63/66).

Sartre, fenomenolojinin daha sonra kendisinin *Varlık ve Hiçlik*’te açıklığa kavuşturacağı insan, dünya, kendinde-varlık ve durum gibi belirli temel düşüncelerle psikolojinin temel yapısını aydınlatabileceğine inanır. Bu metin sadece 1943’te görünecekti, bu yüzden 1939’da Sartre, “Fenomenoloji şimdiye kadar henüz doğmamıştır” (STE, 13/17) diyebilir.

Fenomenolojik (ya da ‘eidetik’³) psikolojiyi *fenomenolojiden* ayrı kılan şey, öncekinin sınırlı bir alan üzerinde yoğunlaşma ve özel bir inceleme tarzıyla insanın bütünlüğüne işaret etmesi, ikincisinin duygu gibi herhangi bir özel bakış açısından değil, bu bilinç gerçekleriyle işaret edilen şey üzerinde, insanın bütünlüğü- gibi bir insan gerçekliğine (STE, 13/17) yoğunlaşmasıdır. Bu, *Varlık ve Hiçlik*’in fenomenolojik ontolojisinde en kapsamlı şekilde gerçekleştirilecek şeydir. Bu nedenle geride kalan ve ilerideki bilim ve felsefe arasındaki ilişkiler açısından bilimin yanında olduğumuzu

³ Platon’un ‘öz’e karşılık kullandığı *eidos* (‘idea’ ya da bir şeyin ‘formu’) kelimesinden türetilmiş bir terim.

söyleyebiliriz. Bu durumda gerçeklerin anlamını araştıran -hâlâ gerçekler üzerinde yoğunlaşan ancak bunu onların imleme kapasiteleri içinde yapan *eidetik* bir bilim olduğu için psikolojinin -imgelem ve duygu yetileri- felsefeyle aydınlatılması gerekir. Fenomenoloji, bu gerçeklerin işaret ettiği şey üzerinde yoğunlaşmak ister ve bu sebeple özün bakış açısından gerçekler ve öz arasındaki kesişme noktasına yaklaşır.

İleri Okumalar

- Sartre, Jean-Paul (1967), *Imagination: A Psychological Critique*. Trans. with an introduction by Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, chapters IX & X.
- _____, (2002), *Sketchfor a Theory of the Emotions*. Trans. Philip Mairet. Preface by Mary Warnock. Routledge Classics. Londonand New York: Routledge. (First published by London: Methuenand Co. , 1962, Routledge: 1994.)
- _____, (2004), *TheImaginary: A Phenomenological Psychology of theImagination*. Revised with a historical introduction by Arlette Elkaïm-Sartre. Trans. with a philosophical introduction by JonathanWebber. London and New York: Routledge, pp. 179–87.
- Cumming, Robert (1992), “Role-playing: Sartre’s transformation of Husserl’s Phenomenology” in *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press.

Bölüm Planı

- 1.1. Yönelimsel Bilinç ve Dolaysız Öz İlişkisi
- 1.2. Kişisel Olmayan Bilinç Alanı
- 1.3. Dogmatik Olmayan Öz-Bilinç Olarak Bilinç
- 1.4. Bilincin Bilinci
- İleri Okumalar

*Başlıca Kaynaklar**Yönelimsellik**Egonun Aşkınılığı, Bölüm 1**Varlık ve Hiçlik, Bölüm 1, Kısım 2**10.1. Yönelimsel Bilinç ve Dolaysız Öz İlişkisi*

Sartre'ın soruşturmaya başlayacağı sonraki şey, erken eserleriyle *Varlık ve Hiçlik*'in de içinde yer aldığı orta dönem eserleri arasında bir köprü formu olan şey; yönelimsel bilincin tamamen minimal *öz-ilişkisi* tarzında olan ve henüz aydınlatmadığımız, yönelimselliğin belli bir özelliğidir. Bu, erken Sartre'ın en erken makalesi *Ego'nun Aşkınılığı*'nda açıkça öne çıkar. Bu makalede Sartre, bilinç kendi üzerine dönmeden önce 'ben' olmama, 'ego' olmama söylemiyle sıkı sıkıya bağlılık içinde var olan, aslında sadece refleksiyon süreci boyunca ortaya çıkan bir ürün olan öz-bilinç öznesiyle özdeş olduğunu düşünebileceğimiz, egonun kendini göstermesiyle bilincin kendiyile sahip olduğu ilişkisinin

bir yanlış anlaşılması olarak tanımladığı şeyi tahrip etme girişimine başlar. Bu durumda, refleksiyon 'ego'dan başka bir şeye uygulanmalı ve Sartre'ın araştırılmasını teklif ettiği bu 'bir şey'dir. İlk etapta dünyayı deneyimlediğimiz zaman refleksiyon yoktur ve dolayısıyla 'ego' yoktur. Bu özellikle bebeklikte aşikârdır. Yine de bu türden bir refleksiyonun mümkün olabilmesi için, bilinç, Sartre'ın 'refleksiyon öncesi düşünce' diyeceği, kendiyile refleksif bir ilişkiye zaten sahip olmalıdır.

Sartre için 'dünya', anlam verilen bütün varlıkların karşılıklı ilişkilerinin bir bütünlüğüdür. Sadece izole edilmiş varlıkların toplamının, 'dünya' başlığını temin ettiği söylenemez. Dünya, yönelimsel bilinç tarafından deneyimlenendir. Bu durumda, yine de bilincin dünya deneyiminde *kendi* deneyiminin nasıllığını anlamak zorundayız ve o sadece istemenin çabasıyla açık düşünümde kendi üzerine bükülmeyle olmaz.

Ego'nun Aşkınlığı'nda Sartre, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ifade ettiği, deneyimin deneyimi olmak için bir 'ego', bir 'ben'le birleştirilmeli yaklaşımıyla çelişir: Onun bir tek birleştirilmiş deneyim oluşturduğu söylenebilir; çünkü yalnızca her bir açının, birleşen parçalarının her birinin bana ait olduğu söylenebilir (TE, 1/13-14). Kant'a göre, sentezlenmiş olan bir birleştirilmiş bilinç alanının nasıllığı sorusu, bir *de jure* sorudur: Hak ya da ilkenin sorusudur. Kant, nesnel bir deneyime dâhil olmak için oluşturulması gereken herhangi bir bilinç sorusunu hiç sormaz. Fakat Sartre, bir gerçek soru, bir *de facto* soru sormayı amaçlar. Gerçekte, insan varoluşunda bu üretken aktüel bilinç nasıl somutlaşmaktadır? Kant, empirik bilincin *de facto* oluşturulma biçiminden asla bir rahatsızlık duymadı. Onun 'temsillerimizin' her birine 'ben'in eşlik etmesinin imkânı olması gerekirken Sartre, gerçekte çoğu durumda onu aktüel kılıp kılmadığını sorar.

Sartre, Husserl için aynı eleştiriye başvurur; fakat farklı

biçimde. Sartre'a göre Husserl, aşkın indirgemenin empirik dünyasallığı ve öz-düşünüm vasıtasıyla kendini inceleyen bilinçten gelen olumsuzluğu bütün bir şekilde kökten halledeceğini varsaymıştır; fakat Sartre'a göre "Fenomenolojik indirgeme asla mükemmel değildir" (TE, 42/73). Bu, Sartre'ın olumsal ve gerçek dünyanın içine ve kendinin ötesine kendi bilincinin taşması olarak yönelimselliğin realist kavrayışının bir sonucudur (Intentionality, 382-3/32-4). Sartre, Husserl'in düşüncesinde bilincin bir dışın üstüne doğrudan açılmasının kanıtını görürve gerçekte izlenimlerin izlerini saklayan bir bilinç kabinine benzetilen, onun yüzeyinde oluşan dış, temsillerin iç mekânına sahip olmadığı için bu açılmazdır. Sartre, daha sonra Husserl'in 1943'te kendisini idealist bir biçimde geliştirirken idealizminin mantıksal bir sonucu olduğuna inandığı şeyi Husserl'in düşüncesi olarak alır. Bu yüzden, Sartre'a göre yönelimsellik kavramı dünyadan refleksif yalıtılmışlık içindeki bilinci kolayca tanımlayamayacağımıza işaret eder; çünkü bilinç her zaman gerçek olan, olumsal şeylerin bilincidir ve bu yüzden, bu gerçeklik bilincin kendi özüne bulaşır ve o zaten her zaman böyle olacaktır.

10.2. Kişisel Olmayan Bilinç Alanı

Sartre, bir özne olmayan fakat bir *nesne* olan dünyada varolan bir şey, empirik 'ben' -psikolojik ego- ve empirik psikolojinin konusu olma tarzı hakkında Husserl'le aynı düşüncededir. Bu, bütünlük içinde varolmak için bilinç tarafından *konumlandırılması* gereken bir şey olması anlamına gelir. 'Konumlandırma', nesnenin kendisini önceden kuran, bilinci teorik ve reflektif türden yapan, tamamen bilimsel bir şeydir: "Bana refleksif yönelimin noematic bağlaşığı olarak, sadece refleksif bir eylemle görünür" (TE, 20/43).

Husserl ve Kant, bilinç alanının birleştirilebilmesinin tek yolunun bu alanı aşabilen aşkın bir öznenin kurucu aktivitesi boyunca olduğuna inanırken; Sartre, gerçekte böylesi aşkın bir girişim olmaksızın empirik bilinç alanının birleştirilebileceğini gösterir. Bu yüzden, *kendi içkin alanının ötesinde hiçbir şeye başvurmaksızın* bu birleştirilmeyi anlayabiliriz (TE, 5/23). O hâlde bilinç, onu organize eden bir prensibe herhangi bir referanstan kaçınan, öz-organizasyon alanı gibi bir şey olabilir.¹ *Epokhenin* bakışı altında *tüm aşkınlıklar* çökmeli (TE, 8/34), ve buna -Kant'ın terminolojisinde- aşkın ego ya da kendi idrakinin aşkın birliği de dâhildir. Nihayetinde Sartre, bilincin birliğini zaman açısından açıklamak ister ve belki biri aynı şekilde, onun bir tek sınırlı bilinç alanına ısrara izin veren, bir tek kendinin aynı olan nesnenin geçici direnci olduğunu varsayabilir: O geçmiş bilincin somut belleği, gerçek olan çapraz bilincin etkileşimiyle somut bir şekilde kendi birliği olan bilinçtir (TE, 4/22).

Sartre, bir bilinç alanının birliği için bu yardım kaynağına gerek olmadığını söylemek ister. Sonuç olarak, onlar üzerine refleksiyon yapabilmemizin nedeni, nihayetinde onlar zaten birleştirilmiş oldukları için deneyimlerimiz için 'ben' zaminine başvurmamız ve Sartre'ın sonraki yıllarda söyleyeceği gibi 'fenomenötesi', bilincin *kendi alanının* ötesinde orada gerçek dışı olan bir nesne tarafından birleştirilmesidir.

Fakat bu, bir kozmik ya da farklılaşmamış ve konumsuz ya da bireysel ilahî bilinçten söz ettiğimiz anlamına gelmez. Özel alanların her biri bir diğer bilinçten ayrıdır ve bu yüzden 'benimki'; 'seninki' için farklı bir bilinç, bir *bireyselleştirilme* ve *kişisel olmayan* kendiliğindenliktir (TE, 46/78).

Şimdi, algılamada öz-bilinç olma denilen şeyi anlamak için bilincin yönelimsel doğasını incelemek zorundayız.

¹ Sıra dışı Fransız filozof Gilles Deleuze (1925-95), Sartre'ın bu fikrini nihayetinde fenomenolojinin ötesinde kavramasına rağmen geliştirdi.

10.3. Dogmatik-Olmayan Öz-Bilinç Olarak Bilinç

Sartre'a göre, felsefi ve bilimsel gelenek, aslında öznenin bir *nesneyle* ilişkisine benzer bir şekilde epistemik olarak reflektif bir öz-bilmeye, bilincin kendi ile ilişkisi anlayışına sahiptir. Öncelikle bunu çürütmek için bu bilinç nosyonunu açıkladığı yerde belli sıra dışı ve uç durumlara işaret eden Sartre, duygusal durumlar ve dünya ile imgesel ilişki gibi örneklerle başvurmaz. Sartre'a göre duygular, imge gibi bir bilinç formunun kendisidirler ve bilinç yönelimseldir; dünyaya işaret etmek için kendinin ötesine uzanır. Sartre, Grek dünyasının bir varsayımı olan tezi, psikolojistlerin öncelikli bilinç formunun dogmatik ve konumsal bilinç olduğu inancını eleştirir. Onlar, burada tekrarlar uygun bir felsefi ön yargı altındaki çabayla kendi kendilerini gösterirler. Bu durumda *epistemolojik* ön yargı; dünya için eriştiğimiz birincil düşünce, bir *bilmedir*. Duyguların fenomenolojik bir tanımının işaret ettiği şey duyguların bilincin temel bir formu olduğudur; fakat onlar sadece açıklık ya da kapalılık-olmama formları oldukları için bu yolla anlaşılamayabilir ve resleksif olarak layıkıyla tanımlanamayabilirler. Dolayısıyla Sartre'a göre çok doğal olarak kendiyile belli bir ilişkiye sahip bilinç, açık bir şekilde öz-bilinç olmazken refleksiyonun açık bir öz-düşünmesine işaret ederler. İlk başta tamamen dogmatik ya da epistemik olarak anlaşılamayabilen, dolayısıyla kimi öz-ilişki'lere sahip olmak sahip olması gereken bilinç formları (imgelem, duygu) vardır. Sartre, buna *refleksif-olmama* ya da konumsal-olmayan öz-bilinç der: "Bir nesnenin her konumsal bilinci, aynı zamanda kendinin konumsal olmayan bilincidir" (BN, Iiii/19).

Öncelikle teorik olarak bir nesnenin bilinci demek olan bilincin temel düşünmesini bir kez olsun kesen biri, ayrı bir nesneye indirgenemeyen üzerine yansıtılmış bilince göre kendi üzerine bükülmüş teorik bilinçle daha uygun bir biçimde bilincinin öz-ilişkisini anlamaya başlayabilir. Sartre, bilincin

iki bilince bölünmesine karşı durmak ister: Her şeyi ikiye; özne ve yükleme, bir ilk tür bilinç ve ilkinin üzerine bükülen ikinci tür bilince bölen bu bilme tarzıdır. Sartre'ın bir bilginin bilgisi olan bilincin bilinci düşüncemizi oluşturan, 'bilginin önceliği yanılması' (BN, lili/18) ilişkin söyledikleri bizi rahatsız eder.

Sartre, refleksif bir düzleme ya da açık eylemi 'ben' üretme olan bilinç varlığına geri dönmeksizin, yapmakta olduğu şeyde tamamen emilen bilinç deneyimini tanımlamayı dener. "Benlik burada asla görünmez" (STE, 38/41).

Bir bilinç alanı kendiyile ilişkili, fakat *öz-bilgi* tarzında değilse 'düşünüyorum. . . ' ya da 'deneyimliyorum. . . ' formlarının ifadeleriyle bu özel deneyimin tanımlanması yanlış olur: "Üzerine düşünölmeyen aşamada ben yoktur" (TE, 17/32). Bu, Sartre'ın bilinci kişisel olmama olarak tanımlamasının birinci nedenidir. O duyumda kişisel olmayandır, gerçekte Kant'ın ifade ettiğı gibi 'düşünüyorum'un bütün deneyimlerimize eşlik edebilmesi gerektiğı doğrulansa bile 'ben' kişi zahirinin her deneyime uygulandığı doğrulanamaz.

Bilincin bu dogmatik-olmayan doğası, bilincimizin nesne deneyiminin "S, P'dir." türü önermelerin felsefi *savlarında* ifade edilirse tahrif edileceğine işaret eder. Bunun bir neticesi olarak felsefi metinlerin kendilerinde dramatize edilen örnekler nedeniyle *felsefi* yazımın bile daha empirik bir tarzda yazımı gereklidir.

"Şimdide yer alan bu bilinç deneyimi vardır" (cf, TE, 16-17/32): Gerçekte bunun gibi açık, olumlu ifadeler hiç de uygun değilse biri her şeyin *edilgen* bir insanın formunu alacağını söyleyebilir. Fakat nispeten daha doğal olarak kişi deneyimler ve edilgenliği nesnelerin varlıkları açısından ifade eder. Bu, Sartre'ın karşılaşmadığımız dünya ve aynı zamanda nefret dolu olarak dünya karşılaşmamız, örneğın; "Bundan nefret ediyorum." gibi refleksif önermelerin deneyimi olan sonuç ifadelerinin olağan anlamıdır (*Intentionality*: 383/34).

Bilinç, şimdi ya da daha sonra pratik eylemlerden kimi soluklanmalarda teorik olma ya da kendi üzerine bükülme değildir. O kendinin bilincidir; fakat dünyadan çekilme eyleminden kopma tarzında değildir. Bilakis o *dünya içinde orada* kendinin bilincidir. Diğer bir ifadeyle bilinç kendinin yönelimsel ilişkileri içinde kendini bulur. Refleksif-olmayan eylem, bilinç eylemi değildir. O kendinin dogmatik-olmayan bilincidir. Onun kendinin bilinci olma tarzı: “Şeylerin bir niteliği olarak dünya içinde orada kendini kavrama ve aşkınlaşmadır” (STR, 38/42). “Bu öz-bilinci yeni bir bilinç olarak değil fakat *bir şeyin bilinci için mümkün biricik varoluş biçimi olarak dikkate almalıyız*” (BN, Liv/20).

10.4. Bilincin Bilinci

Sartre’ın tekrar etmekten asla yorulmadığı gibi bilinç, bilinçli değildir. Bu eşsiz totolojinin anlamı veya işaret ettiği şey nedir? Totoloji, nesnenin farkındalığı olan bilincin, farkında olduğunun farkında olmazsa bilinç olamayacağına işaret eder. *Ego’nun Aşkınlığı*’nda Sartre, bunun sadece bilincin kesin tanımının parçası olduğunu söyler görünür: O bir farkında değildir ve farkındalık olarak kendinin farkında olmazsa daha sonradan farkında olamaz. Bu önerisini *Varlık ve Hiçlik*’te de sunar; fakat burada o, bunun mantığın basit bir problemi olduğu hususunda oldukça açıktır: “Tüm bilme bilinci, sadece nesnesinin bilinci olabilir” (BN, Iii/18). Fakat o bir gerçekliktir ve bilincin bilgi olma olarak kendinin bilinci olması bunun yeterli koşuludur. Sartre peşinden, sadece kavramsal algı oluşturmaman bir bilinçsizlik bilincini, ‘saçma’ olarak bilinç olmakla kendini bilmeyen bir bilinç düşüncesini tanımlamaya girişir: Epistemik-olmayan bilinç formu örneğini bir kez daha ele alan Sartre şöyle der: “Haz, haz bilincinden -mantıken bile- ayıramayabilir” (BN, Iiv/21).

Belki daha sonra, bu ilişkiyi sadece tanımlayabiliriz ve o yalnızca bilincin kesin tanımının bir parçası olursa varoluşunu ispatlamak zorunda kalmayız. Aslında sonraki bölümde gördüğümüz gibi Sartre, daha sonra bunun ötesine gider ve onun altında yatan *ontolojinin* formu içinde bu öz-ilişkinin gerekliliğini –ya da en azından doğasını– sunar. Bu yüzden o, böylece kendi-için-varlık düşüncesiyle birlikte öz-bilinç olmanın işaret ettiği şeyi kesin bir şekilde ispatlamaya gelecektir. “Bilincin ontolojik temeli olarak kendi-için’in varlık yasası, kendinin varoluş formu içinde kendi olmadır” (BN, 77/115).

Sartre, daha sonra Latincedeki açıklanmaya ihtiyacı olmayan zamir kelimesi refleksiyon öncesi ‘düşünüyorum’ ya da *cogito’yu* tartışır; çünkü bu oldukça gramatik form birinci tekil kişide işaret edileni bize açıklar. O ‘ego’suz bir öz-bilinçtir. Sartre, refleksiyon imkânının koşulu ve onun Descartes’in ‘cogito’suyla özdeş, teorik türden reflektif öz-ilişki olan, bu açık-olmayan öz-bilincin nasıllığını göstermeye girişir. Bu, onun bilincin kendi ile *ilişkisi* ya da kendine *işaret etmesi* denileni bile reddetme nedenidir; çünkü bu bir ön bölünmeye işaret eder.

Kişi, sadece böylesi bir reflektif olamayan öz-bilinç varsayımıyla bilincin sonsuz geri gitmesini durdurabilir (Kendinin ilk bilincinin bilinci olan bilinç, kendinin üst öz-bilincine ihtiyaç duyar ve bu şekilde sonsuzca gider):

Aslında, her bilinç yansıması kendinde yansıtılmayandır ve bir yeni, üçüncü eylem için onu varsayma ihtiyacı duyar. Üstelik burada sonsuz geri gitme de yoktur; çünkü bir bilinç, kendinin bilinci olmak için bir refleksif bilince ihtiyaç duymaz. O, sadece kendinin nesnesi olarak kendini kendi için varsaymaz. (TE, 6/29)

Böylelikle Sartre, Heideggerci refleksif bir kendinde kapalı küre, aşkın öznellik eleştirisini kabul eder ve Heidegger’in belki geride bırakmış olacağı, belli bir öz-bilinç ya da kendin-

de öz-ilişki kavramını sürdürür (krş. BN, 73/111, 85/123-4). Daha sonraki ekstatik dünya-içinde ‘varlık’ düşüncesinin aksine, Sartre için özne, ‘tamamen dış’ olmayan, gerçekte bilinç hâlâ öz-ilişkiyi gerektirirken, *geride kalmaksızın* bir dünyanın içine yönlendirilmişlik ya da projeksiyon olarak onun son sınırına doğru yönelimsellik kavrayışı olabilir. Fakat bu öz-ilişki özel bir tarzda anlaşılmak zorundadır ve gerçekte Sartre’ın kendisini böyle bir öz-yakınlığın hakkından nasıl geldiğini göstermeksizin sadece varsayabilmesi ve varsayımı için bilincin geleneksel anlaşılma biçiminin kusursuz bir eleştiri girişimi olan Jacques Derrida gibi geç Post-Heideggerci düşünürlerden ayrı bir yere yerleştirmesi bundandır. Bunun yanı sıra Sartre, ‘bilincin kendisine mutlak yakınlığını’ oldukça açık bir şekilde ifade eder (STE, 8/13).² Sartre’ın aynı zamanda Heidegger’e çok yakın olan Derrida-cı eleştiriden koruduğu şey, Sartre için –Derrida’da olduğu gibi– referans ilişkisini gösteren çizgi boyunca anlaşılması gerekmeyen bu öz-ilişkidir. Gerçekte, o buna önceldir ve onun mutlak koşulunu oluşturur.

İleri Okumalar

Bernasconi, Robert (2006), *How to Read Sartre*. London: Granta.

Howells, Christina (ed.) (1992), *Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press. “Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject”.

² Bu durumda, o daha katı bir şekilde soru sorma eyleminde sorgulayıcı ve sorgulananın yakınlığını kastetmesine karşın Heidegger gibi insan varoluşunun kendine özgü kapasitesi olarak alır.

II VAROLUŞÇULUK

Bölüm Planı

11.1. Öz ve Varoluş: Teknik Nesneler ve İnsan İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Heidegger, *Varlık ve Zaman*, pp. 68-71.

Sartre, "Varoluşçuluk bir Hümanizmdir?".

Çok fazla abartmaksızın, Sartre'ın düşünce gelişiminin iki kutup arasında olduğunu söyleyebiliriz: İnsanın içine fırlatıldığı süreduran maddi çevrenin olumsal anlamı üzerinde yoğunlaştığı erken eserleri ve olumsuzluğu arkada bırakmaksızın, özgürlük üzerinde yoğunlaştığı ve burada varoluşçuluk başlığı altında ifade edeceğimiz orta dönem eserleri. (Nihayetinde burayla ilgilenmeyecek bile olsak, geç eserlerinin ikisini reddettiği ve sonunda denge benzeri bir noktaya ulaştığı söylenebilir). Aynı zamanda felsefe ve bilim arasındaki ilişkinin, felsefe ve kurgunun birleştiği bütünün içinde sentezlendiği görülür.

11.1. Öz ve Varoluş: Teknik Nesneler ve İnsan

Varoluşçuluğu çevreleyen, sabırla çalışmaya ve böylece tanımlamamıza doğrudan izin veren bir zamana sahip olmamızı gerektiren çok fazla kalıp yargı ve yanlış anlama var.

Sartre'ın fenomenolojik olarak *Varlık ve Hiçlik* alt başlığı altında tanımladığı ontolojisinin bir sonucu olan ve fenomenolojik metot için yenilik olan ontolojik bir temel sağlama yönüyle düşüncemizle doğrudan ilişkili olan varoluşçuluk öğretisini yukarıda analiz ettiğimiz için Sartre'ın düşüncesinde daha öteye gitmeyeceğiz.

Sartre, varoluşçuluğu bütün öğretimlerin en az kepezesi ve en ciddiisi olarak tanımlar: "O tam olarak teknisyenler ve filozoflar için tasarlanmıştır" (EH, 289/16). Varlığın belli türleri için üretici özü, sonsuz varoluşu savunan kuram *öz-cülük*le karşıtlık içinde anlaşılmalıdır.

Bu yüzden geleneksel felsefe açısından öz ve varoluşun metafizik farklılaşması ve aslında bazı açılardan özün dünyaya önceliğini varsaymak, varoluş dünyası üzerindeki bu tarz yoğunlaşmadır. Gerçekte varoluşçuluğun en büyük inançlarından biri, özün bilfiil dünya şeklinde aktüel varoluş tarzında ortaya çıkmasıdır. İnsan yaşamının insanın olduğu şeyi -özünü- önceden tasarlayan bazı düşüncelere göre gelişmeye ihtiyacı yoktur, yaşam sadece dünyasının gerçeklerinin olumsuzluğuna göre gelişir ve insan özgür seçimleri bu gerçeklerin ışığında yapar.

Sartre, inanç olarak varoluşçuluğu insanın varoluş olayında, 'özün varoluşu öncelmesi' olarak tanımlar. Bu düşünce Sartre'ın kendisi ve en azından Hristiyan varoluşçular Gabriel Marcel ve Karl Jaspers'le -açıkça- bir karşıtlık içinde duran Albert Camus ile birlikte tanımladığı 'ateist varoluşçular'dan biri olan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının giriş sayfalarından bir alıntıdır.

O daha sonra insanın üretilmiş şeyle, insan sanatlarıyla üretilmiş bir nesneyle olan karşılaştırma ve çelişmesiyle varoluşçuluğun neliğinin muhteşem bir açıklamasını ortaya koyar. İnsan yapımı şeyin üretilmesi için önceden varolan iki şeyi gerektirir: Ürünün nihai bir tasavvuru ve onu üretmek için ihtiyaç duyulan *teknik*in bir kavrayışı; diğer bir ifadeyle *teorik* bilgi ve *pratik* olarak yapma yöntemini bilme.

Sartre, aynı zamanda bir şeyin kavramını amacıyla tanımlar gibi görünür: Bir şeyi bilmek onun kullanılabileceği şeyi veya onun yapabileceği şeyi bilmektir. Kavram ve teknik, amaç (Fakat aynı zamanda amacın amacı, nihai amaç) ve araçlar, onun üretimi ve tanımını mümkün kılan nitelikler ve formüller toplamı nesnenin *özünü* oluşturur.

Şimdilik bu, teknik bir objenin yeterli bir kavrayışı olmak gibi görünür; fakat insanı zanaatçının eser yaptığı gibi bu tarzda anlarsak, aynı hat boyunca insan yapan yaratıcı bir Tanrı farz ettiğimiz için sadece olabilir. Tanrı, tasarım ve nasıl yapılacağının teknik bilgisine sahiptir ve insanı yapar. Felsefede ateizm galip geldiği zaman bile bu kavrayış hâlâ devam etmiştir: İnsan varoluş öncesi bir öze sahiptir, o sadece Tanrı'nın zihnindeki bir idea değildir. Ne var ki belli bir evrensel 'insan doğası'dır (EH, 290/20), o sadece keşfedilmeyi ve başarılmayı bekleyen, önceden belirlenmiş nihai tek bir hedefe ya da amaca sahiptir.

Biz hakikaten Tanrı'nın bu türden varolmadığına inanırsak, (dolayısıyla insanın yeter nedeni olarak metafizikçiler tarafından anlaşıldığı biçimde Tanrı denilen, filozofların Tanrı'sı (Pascal) denilendir) "Onun herhangi bir kavramla tanımlanabilirliğinden önce varolan bir varlığı, en azından özünden önce gelen varoluşunun bir varlığı vardır." (EH, 290/21) sonucuna varmalıyız. Ve bu, insandır. Sartre'ın metinleri bu düşünceyi insanda olduğu gibi, önceden düşünülen Tanrı'nın yaratmasının bir parçası olan diğer varlıklara, özellikle doğal varlıklara genişletmemizin gerekip-gerekmediği sorusu hususunda açık düşüncelere sahip değildir.

Doğru olan, insan varoluşlarının her bir örneğinin, bir tür olarak insanın nihai amacı olan şeyi, olacağı şeyi dikte eden önceden oluşturulmuş bir öz tarafından zorlanmadığıdır: "İnsan henüz belirlenmemiş olandır" (EH, 310/92). İnsan kesinlikle potansiyel bir varlıktır ve bu yüzden her ne olursa olsun o özgür olmayı seçer: "O hiçlik olmayla başladı için (...) kendini yaptığı şey olacaktır" (EH, 290/22).

Fakat sonsuz imkânlarla sahip Tanrı'nın aksine Sartre; bir çevre içindeki konumsallığı, sınırlılığından dolayı, onu insani durumlar içinde açıklar, o her zaman, içine dalmışlığından önce gelmiş olacağı için seçmede bulunabilir, kendisinin seçerek yaptığı şey arzuladığımız herhangi bir şeymişçesine gerçekleşebilen, büyüü bir arzunun yerine getirilmesi gibi bir şey değildir.

Bununla birlikte bu insani durum içinde önceden varolan bir kalıba göre bir şey üretilmediği, ortaya konulmadığı için bir insan üretiminden ziyade bir ilahî yaratmaya daha benzer olan insan eyleminin gireceği kritik bir yol var. Seçmek bir şey yapmaktır; fakat yeni bir şey yapmak: "İcat etmek denileni seçmektir" (EH, 297-8/47). Diğer bir deyişle yaratıcı bir seçim kendini geçmişin prangalarından ve bu geçmişin içinde istenmeyen bir şeyi varlığa getirmekten kurtarır. Nitekim insan olduğu şeyden sorumlu olduğu ve onun olduğu şey her şeyden önce *bir ahlak duygusu olmadığı için* geçmişinde olmuş yaşam olaylarının ifadesi olarak nitelendirilemez; fakat bu duygu içinde o yarattığından sorumlu zanaatçı Tanrı gibi olduğu şeyin kaynağıdır. Sartre, insan olmanın öz-yaratıcı eyleminin zanaatkârlıkta değil fakat *techné*'nin bir diğer türü 'sanat'la bağlantı içinde olduğunda oldukça nettir: "Ahlaki seçim bir sanat eseri ile karşılaştırılabilir" (EH, 305/75). "Sanat ve ahlakilik arasında şu benzerlik vardır, her ikisinde de yaratma ve icatla yapmak zorundayız" (EH, 306/77). Ve "yaratılan şey nihayetinde bir *değer*, insan olmayı gerektiren bir şeydir" (krş. BN, 84ff. /12ff).

Bu yüzden karar bir eylemdir: "Eylemden hariç gerçeklik yoktur" (EH, 300/55) ve insan bu kararlı eylemleri boyunca kendini oluşturur. "O, bu yüzden başka bir şey değildir sadece eylemlerinin bütünüdür" (ibid). Bu, seçme nedeninin arzu gibi bir şey olmadığını açıklar. Özgür bir seçim, dünya içinde fiziksel bir eylemi gerektirmeyen bir eylemdir; fakat bir yansıtma eylemi, bir değeri ve bu değeri gerçekleştirme girişimiyle rehberlik edilecek bir eylemin geleceğe özgürce *yansıtılmasıdır*.

Bu nedenle bu varlığın belli bir türü olma seçimi Sartre'a göre bir değer biçmedir. O, olmayı seçtiğimiz belli bir değere atıfta bulunur. O değerli bir şey olmak olursa, tamamen basit öznel bir 'tercih' ya da istekten fazla bir şey olur, o başkalarının olmasını istediğimiz bir şey olmalı. Bundan dolayı, en başından varoluşçuluk yalnızca bir ferdiyetçilik olmak şöyle dursun, kolektif bir projeye dâhil olmaktır (krş. EH, 292/26-7). Sartre bunu geç eserlerinde daha açık bir şekilde ifade edecektir, aynı zamanda Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* eseri insanın *bireysel özünü* sunan bir ontolojidir. İnsan özünde bir bireyselliktir ve bir tür değildir.

Bireyselliğimizin seçimi bir nedensizliktir, bu bakımdan ona bazı önceden gelen varlık ya da olaylar neden olsaydı özgür bir seçim olmazdı. Ve insanı kaygı yeteneğine sahip kılan şey (olan), 'karar verme' denilen ve karar vermenin bu nedensizliği, insanı kaygı yeteneğine sahip kılan şey olan uygunca 'karar verme' denilen şey için tamamen gerekli koşuldur (krş. EH, 292-4/27-36). Geleceği hakkında özgür karar vermede geçmiş kesin bir şekilde oyun dışına koyarak bilinç, kendini bir temelden yoksun bırakır ve Kierkegaard ve Heidegger'in göstermeye teşebbüs ettiği gibi; Sartre'a göre de gerçek ve inkâr edilemez özgürlük deneyimimizde, nedensizlik deneyimi kaygı deneyimidir.

Sartre, bir fenomenolojik epokhe tavrı içinde, bilincinin geçmiş *paranteze aldığı* belirtir ve bu yüzden onun tarafından zorlanmadan bir eylemin başlamasına izin verilir (BN, 27/63). Dünyanın bu inkârı özgürlüğün gerekli koşuludur:

Hem bu geçmiş hem bu gelecek olduğu için hem onlar olmadığı için, özgür olmak için bilinç, ilkin kendini geçmişin ipuçlarından kurtarmalıdır; ancak daha sonra tasarlanmış geleceğin içine doğru ileriye taşmak için özgür olacaktır. (BN, 29/64)

Sartre, gerçekte bilincin dünyanın içine doğmasını tanımlamak için sıklıkla bu dünyayı kullanır: Bir *yükselme*, kayaların üzerini yıkayan ve yutan bir dalga. Fakat bu aynı zamanda bu onu roket için tamamen bir fırlatma rampası gibi kullanan, özgürlüğün kaptanına bağlı kalır.

Bu aşkın değer düşüncesi, doğuştan sahip olunan ‘iyi’nin ve herhangi bir seçimden önce onu değer ve amaç yapan öte Tanrı’nın ölümüyle ortadan kaybolur. Sartre, Dostoyevski’den alıntılıdığı gibi: “Tanrı varolmasaydı, her şeye izin verilebilirdi”, “ve bu varoluşçuluğun başladığı noktadır” (EE, 294-5/36). Varoluşçuluk başka bir şey değildir, “sadece tamamen tutarlı ateistçe bir konumdan sonuçlar çıkarma girişimidir” (eh, 310/94).

Sartre, bu yüzden aynı zamanda geleceğe yansıtılmış daha Heideggerci anlama sahip bir ‘varoluş’ önerir. Her şeyden öte insanın özgür olduğu yer, yapılmış ve bitmişliğiyle geçmişte onun olduğu şeyde değil, gelmekte olan şeyde ve bu geçmişin nasıl görüldüğündedir ve sahip olmayı istediği özel geleceğe bağlı olan bu değişimler, bir engel ya da meydan okuma olabilir. İnsan kesinlikle durumu tarafından sınırlandırılmıştır; fakat onun bir seçim yapmak için özgür olamayacağı bir çevresi, aynı zamanda bu çevrenin görünüşlerindeki ışımanın etkileri söz konusu değildir. Onun salt *anlamı* değiştirilir ve bilindiği gibi bir fenomenolog için görünüş ve anlam, her ne olursa olsun gerçek olmayan hiçlik değildir.

Sartre’a göre kişi canlı kaldıkça, yaşamı boyunca meydana gelen olaylara katlanmaktansa en azından her zaman ölmeyi tercih edebilir. Hakikaten Sartre, bunu özgürlüğün en yüksek formu, en temel türü olarak tanımlar (Situations III, 3, KRŞ. 525/607-8). Bu yüzden, yüzleştığımız en uç seçenekler olan, gerçekten en sert ve en kısıtlayıcı olan durumlar, mutlak surette seçimimiz ile ilişkili olmasına karşın özgürlük asla tamamen yok edilemez: “Her insan ya sınırlandırmaları aşma ya da onları genişletme, yahut yadsıma ya da onları kendine uyarlama olarak kendi varlığını amaçlar” (EH, 304/69).

‘Varoluşçuluk’: İnsan özünün türe özgü olmadığı kuramı. İnsan’ın varoluşunun doğası erkek ya da kadın olarak geliştirdikleri bireysel varlıklarıyla özgürce karar verilendir. Bundan dolayı “Varoluş özden önce gelir.” Sartre, çoğunlukla fakat zımnen insana uygulanan modelde, yaratıcısı olan Tanrı’yı hem ideal modelin teorik bilgisine ya da kalıbına hem de bu potansiyeli kimi uygun maddelerle aktüalize edecek pratik teknik bilgiye sahip zanaatçı olarak ve aynı şekilde insanı balçıktan döken olarak anladığımızda, bir zanaatçının üretimi olacak olan insana karşıdır.

İleri Okumalar

- Birchall, Ian (2004), *Sartre against Stalinism*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Flynn, Thomas (1984), *Sartre’s Marxist Existentialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McBride, William (1991), *Sartre’s Political Theory*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1957), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel Barnes. New York: Methuen, part IV, chapter 1, especially section ‘I’.

Bölüm Planı

- 12.1. Kendinde-Varlık ve Kendi-İçin-Varlık
- 12.2. Kendinde-Varlık Olduğu, Kendi-İçin-Varlık Olmadığı Şeydir
- 12.3. Kendi-İçin-Varlık ve Öz-İlişki: Mümkünün Lehine Aktüelin Hiçlenmesi
- 12.4. Hiçlik ve Hiçleme
- 12.5. İmgelem, Kurgu ve Hiçleme
- 12.6. 'Dünya'dan 'Duruma'
- 12.7. Varlık ve Hiçlik Ötesinde?
- İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Varlık ve Hiçlik, Giriş.

12.1. Kendinde-Varlık ve Kendi-İçin-Varlık

Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir'de Sartre'ın insanın varoluşsal doğası ile ilgili temellendirmesi nedir? sorusunun yanıtı bir fenomenolojik ontoloji denemesi olan *Varlık ve Hiçlik* (1943)'te bulunur. Kronolojik olarak geç makalesi *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*'de Sartre, bilincin insan varlığının özelliklerini tanımladığına işaret eder. Sartre Heidegger alıntısından sonra şöyle belirtir:

Bilinç soyut bir imkânın özel bir örneği olarak üretilmez; fakat varlığın merkezinin içine doğar, onu yaratır ve özünü destekler. Bu onun imkânlarının sentetik düzenidir (...) çünkü bilinç olmadan önce 'mümkün' değildir; fakat onun varoluşu kaynak ve imkânlarının koşulu olduğu için, varoluşu özüne işaret eder. (BN, Iv/21)

Genel olarak 'varlık' düşüncesinin ikiye bölünmesinde temel ontolojik ayrım, kendinde-varlık (*être-pour-soi*) ve kendi-için-varlık (*être-en-soi*) arasında yayılır. Bu ayrım Sartre'ın ilk kitabı *İmgelem* (1936)'ın ilk sayfalarında görüldüğü için kurucu nitelikteki önemi açıktır. Sartre'ın düşüncesi için hayati olan bu ayrım, olumsal maddi dünya ve insanın özgür öz-bilinci arasında önerdiğimiz ayrıma kabaca denk sayılabilir (krş. EH, 303/65-6).

'Kendi-için-varlık' ve 'Kendinde-varlık': Bilinç ve bilinç-olmayan. Kendinde-varlık ilişkisiz olmamadır ve dilin karşıt nitelikleri ve insan bilincinin nesnelere uygulanmasının hiçbirine sahip değildir: O ne mümkün ne gerekli ne aktif ne pasiftir, o sadece olduğu şeydir; çünkü 'A=A', özdeşlik ilkesi tarafından yönetilen kendine-özdeş olabilen bir varlığın öz-ilişkisine bile sahip değildir. Bu zaten kendiyle eşit ya da eş büyüklükte olmaya, daha sonra kendine dönmek için kendinden ayrılmış bir varlığa işaret eder. Sadece kendi-için bunu yapar ve bu nedenle Sartre'ın refleksiyon öncesi düşünce dediği minimal öz-ilişkiye sahip olur. Sartre düşüncesinin bu açık muhalefeti, Descartes modasından sonra ikiye bölmenin sadece kendinde gerçeklik için başvurulmuş bir varoluştan ziyade kendi-için hakkında varsayılanaydı ve gerçekte o kesinlikle ikisinin teması, ilişki ve karışım içine girdiği sıra dışı anı bulmakla ilgilenir.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'i çevreleyen bir kitap yazma nedenini (sırasıyla, kendinde-varlık ve kendi-için-varlık olarak tanımlayabiliriz): “*Teoride* iletişimsiz olan bu bölgelerin her ikisinin genelde *varlığa* ait olmalarının nedeni nedir? Bu kendi içinde radikal olarak ayrılmış varlık bölgelerini kapsayan varlığın anlamı nedir?” sorularını izleyen yanıtlar bulmak olarak belirtir (BN, lxvii/34, KRŞ. bn, lxiii/31). Bu nedenle Sartre, görüldüğü kadarıyla başlangıçta Kartezyen bölmeyi sorunsallaştırır ve *Varlık ve Hiçlik*'in geriye kalanını onu iyileştirme girişimine harcar. Sartre haklı olarak, ikisinin teoride iletişimsizken, aslında çeşitli elzem fenomenlerle kendilerini ilişkide bulduklarını öne sürer ve kitapta tamamen bu gerçek durumları tanımlamaya girişir. Görünen o ki bu bağlantının gerçek doğasını veren, onların belki akıl yürütme bile sayılamayacak (tümevarım ya da tümdengelim) salt tanımlamanın konusu olmalarıdır.

Ötekilerle ve onun dışındaki şeylerle temel bir ilişkiyi içeren iki ilişki tarzı, aynı zamanda insanın temel doğası hakkında bize her şeyi söyleyecektir: “Kendindeyle kendisinin ilişkileri (...) salt kendi-için-varlığı oluşturur” (BN, 172/220). Sartre'ın kitabı tamamen böylesi iç içe girme örneklerinden oluşur: Ve bu nedenle Sartre'ın kitabının tam odağındaki onun ünlü ‘aldatma’ örneği, olduğumuz şeyi maddileştirme ve onun maddi ya da kendinde yorumuyla özgürlüğümüzün etkin bir biçimde inkâr girişimimiz, özgürlüğümüz ve konumumuzun nesneleştirilmesi olan başkasının bakışıyla kendimizi taşlaştırılmış bulduğumuz; varlık ve hiçlik, kendinde-varlık ve kendi-için-varlığı tam olarak birleştiren insanın varolma tarzına işaret eder.

Sartre, onların ilişkilerini ifade etmek için birinin onları tekrarlarlarken karşılık geldikleri sırayı tersine döndürmesi olan *khi*, x harfinin grafiksel formu üzerine temellenen *chiasm* olarak bilinen mecaz hitabete başvurur. Bu yüzden kendi-için-varlık, varlık fenomeniyken kendinde-varlık fenomenin varlığıdır. Önceden nesnelerin maddiliği bilinemezdir

ve sonradan kendilerini herhangi bir kayda değer görünüşte duyurmak zorunda olup refleksif düşüncenin öncesindedirler (krş. BN, xlviii-I/14-16).

Fakat bu görünüş, burada söz konusu ettiğimiz özne ve nesne arasında karşıtlık riskini ortaya çıkarır ve Sartre'ın fenomenoloji düşüncesinde kesinlikle üstesinden geldiği şey, aşkın egonun bu Kantçı düalizmi ve asla görüldüğü gibi olmayan kendinde-nesnedir. Bilakis fenomenoloji, açılardan biri vasıtasıyla kendini gösteren ya da ifşa eden kendinde-nesneyle doğrudan bir ilişki olan bilince işaret eder. Fenomenolojik bilinci, Kant'ın yalnızca Tanrı için izin verdiği entellektüel sezgisinden ayıran şey, yine de bu sınırlandırılmış deneyimdir. O belli bir bakış açısı ve belli bir zaman periyodu ile sınırlandırılır. Bilinç nesneleri, bu nedenle bilince görünmelerinin her iki açısı içinde bilinç için doğrudan erişilebilirdir; fakat aynı zamanda *sonsuz* olmaya işaret eden açılar dizisi duyumda gözden kaçır ve sonlu bilinç bir sonsuzluk sezgisi için oldukça yetersizdir. Gerçekten fenomenal nesne olan şey, fenomenin varlığıdır. Hâl böyle olunca bu varlık kendini her zaman nesnenin fenomenal açıları vasıtasıyla göstermesine karşın hiçbir zaman onun bütünlüğü içinde görünmez. Bu Sartre'ın fenomenin varlığını bir numenal varlık olmama ancak hem 'ötesi' hem 'üstü' ya da 'boyunca' anlamına gelen 'trans' kelimesini alan transfenomenal (fenomenötesi) olarak ifade etme nedenidir (BN, 1/16). Bir nesnenin varlığı asla herhangi bir fenomen tarafından tam olarak yakalanamaz; ancak aynı zamanda, o kendinde asla fenomenal olmayan değildir. Nesnenin her açısı görünebilir ancak hepsi aynı anda görünmeyebilir.

Yine de Sartre, nesnenin fenomenötesiliğini öteki fenomenötesilikten, bilincin fenomenötesiliğinden ayırır. Onun buradaki amacı; bilincin dışına yayılan varlık şöyle dursun, kendini bile bulamayacağını göstererek bilince ilişkin idealizmden sakınmaktır.

Sartre'a göre bir varlığın 'varlık'ı onun aşkın koşuludur;

onu mümkün kılan, onun olduğu gibi olmasına izin veren şeydir (BN, xlix/15-16). Sartre, bir şeyin bilinebilirliğinden önce olması gerektiğinde ısrar ederek idealizme karşı koyar. Bu yüzden bir nesnenin olduğu şeye karar veren bilinç duyumu yoktur; aksine onun kavranabilir görüşlerinin sayı ve dizisi ile tamamen sınırlandırılır: Nesne her zaman bilincin kavradığı olmaklığından daha fazla olacaktır. Sartre, idealizmin kısa ve öz açıklaması Berkeley'in *Esse est percipi*, "Olmak algılanmaktır ve o algılandığı için olur." ifadesiyle ve kendini fenomenoloji için otoriteleştirmiş olan Husserl'in idealistik sapmasıyla burada karşı karşıya gelir ve buna direnmeyi gerekli bulur. Bu, 'kendinde' ifadenin çağrısını daha sonra Sartre fenomenolojisinin (metafizik-olmayan)¹ realizmi ifade eder: "Fenomenin özü onun algısı olamaz." "Bilincin fenomen ötesi varlığı, fenomenin fenomen ötesi varlığı için bir temel sağlayabilir" (BN, lx/27). 'Bilinç için varolan şeyin fenomen ötesi varlığı kendinde kendidir' (BN, lxii/29).

12.2. Kendinde-Varlık Olduğu, Kendi-İçin-Varlık Olmadığı Şeydir

Kendinde-varlık tam anlamıyla *varlık* denilendir, ona doğru bir şekilde *olmak* denilebilir; çünkü o olduğu şeydir (BN, lxvi/33). Oysa kendi-için-varlığa *olmak* denilemez, Sartre'ın onu enteresan bir şekilde tanımladığı gibi o olmadığı şeydir. Bu bir kere tamamen bilincin yönelimsel doğasının bir sonucudur, şöyle ki o bilinç-olmayan bir gerçekliğe, kendinin ötesine işaret etme kapasitesine sahiptir. Sartre buna varlık fenomeni demişse bu, fenomenselliğin imkânının salt koşulu olarak kendi kendisinin ötesine genişlemeyi gördüğü için ol-

¹ Fenomenolojinin metafiziğin yerini aldığı gibi, 'transfenomenal' nosyonunun 'numenal'in yerine geçeceği anlamına gelir (krş. BN, lxii/29).

malıdır. Bu, bilincin yönelimsel yönlendirilmişliğine ve dolayısıyla biri görünmeyi temin etmek için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, diğeri kendini aşan ve böylece bu öteki şeyin üzerine kendini açan iki varlık arasındaki ilişkiye işaret eder.

Kendi-için-varlık, bilincin varlığıysa saf ilişkiselliktir. Kendinde-varlık bu türden bir şey değildir, o herhangi bir öteki şeyden farklılaşmayla olmadığı şeyle ilişkileneyle tanımlanamaz: “O, olumsuzluk olmayanı kapsayabilir. O tamamen olumluluktur, o ötekini bilmez; o asla kendini öteki varlıktan farklılık olarak varsaymaz (*autre qu’un autre être*)” (BN, Ixvi/33-4).² Kendinde de refleksiyon öncesi bir öz-ilişkinin minimal bir genişlemesi bile olmayan herhangi türden bir ilişkisellik ya da ima yoktur:

Özünden uzakta gerçekleştirilebilir olan çok hafif bir geri çekilme, sükûnet olan özüyle bütün bağlantılarına karşın içkinlik için bizim ‘içkinlik’ demememiz gerekir. Fakat varlık kendi kendisiyle bir bağlantı değildir (*rapport a soi*). O *kendidir* (...), varlık kendinde olursa bu, onun öz-bilinç olarak kendi kendine göndermede bulunmadığı anlamına gelir. Bu, varlığın esasen *kendi* ötesinde olma nedenidir ve ilk formül (kendinde-varlık) sadece dilin gerekliliklerinden ötürü bir yaklaşım olabilir. (BN, Ixvi/32-3)

² Bu yüzden, ‘kendinde-varlık’ın gerçekte ne olduğu, ‘bir diğer tür’ varlık (*être*) olarak ‘kendi-için-varlık’la olan ilişkisiyle açıklanamaz. Nihayetinde bu, ‘kendi-için-varlık ile kendinde-varlık’ arasındaki ayrımın, bilincin ‘kendi-için’in bir ürünü olduğunu gösteriyor; çünkü o her şeyden önce tür olarak farklı iki şey arasındaki bir ilişkidir: “Bunlar varlık fenomeninin ön incelemesinin fenomenin varlığına tahsis etmemize izin verdiği özelliklerdir” (BN, Ixvi/34). Aslında biri, ‘kendi-için’in ve özelliklerinin zıttı olarak ve yalnızca tamamen karşıt bir şekilde anlaşıldıkları için kendindeye tahsis edilen niteliklerin tamamının uygunsuz olduğunu söylemeye zorlanabilir. Belki de nihayetinde birinin, belirli bir konudaki herhangi bir söyleminde mevcut olanın en azından minimal düzeydeki tezahürlerini varsaydığı için tamamen bilincin öncesinde gerçekte var olan şeyle ilgili olarak susmak zorundadır. Sartre, aşağıdaki pasajda aynı şekilde şunları önerir: “Bilinç öncesi kişi, hiçbir ögesinin hiçlik bilincine göndermede bulunmadığı, salt bir doluluğu tasavvur edebilir” (BN, Iv/22).

Bu ilişkisizlikten dolayı, kendinin ötesindeki herhangi bir şeyden varoluşunu türetme tarzı olmadığı için kendinde *olumsaldır* (BN, lxvi/34). O herhangi bir şeyle ilişkiye sahip değilse, zorunluluk şöyle dursun, hiçbir şey onu *mümkün* bile kılmayabilir: “Mümkün *kendi-için*’in bir yapısıdır” (BN, lxvi/34). O kendiyle bile bağlantılandırılmaz ve bu yüzden öz-neden olma ya da kendine içkin olma bile değildir. Bu Sartre’ın en kolay erişilebilir romanı *Bulanıtı*’da, Antoine Roquentin’in hastalığının anlamıdır. O bilincinin kendinde-varlığın olumsuzluğu tarafından istila edildiği duygusuna sahiptir.

Kendinde, gereksiz ve saçmadır (krş. BN, 479/558); çünkü o nedensizdir. Bu onunla ilgili katlanılmaz olan şeydir.

12.3. Kendi-İçin-Varlık ve Öz-İlişki: Mümkünün Lehine Aktüelin Hiçlenmesi

Kendi-için-varlık dediğimiz dünyanın nesnelere sahip bilincin ekstatik ilişkisidir. Fakat bu henüz kendi varlığı içinde ‘*kendi-için*’ olarak tanımlanma nedenini açıklayamaz. Refleksiyon öncesi öz-bilinç olan kendi-için belli bir öz-ilişki tarzıdır ve kendi-için bu öz-ilişki olabileceği fakat olmadığı şey formunda kendi ile ilişkidir. Sartre bunu, ‘benlik çevrimi’nin refleksif devinimi olarak adlandırır (İpseite) (BN, 102/147). Gerçekte bu refleks başlangıç noktasından *farklı* olan bir son noktaya döner. Dönülen şey, onun aktüel ‘ben’i değildir, aktüel olma sadece kendinde için söylenebilir. Bilinç kendiyle ilişki kurduğu zaman, bir kendinde-varlığın aynı türden bir diğer varlıkla ilişkisi tarzında olamaz; çünkü ilişkide olduğu şey kendi *imkânlarıdır*: “İnsan kendi imkânları içinde kendi-için olan varlıktır” (BN, 98/143). Ve imkânlar şimdide aktüel olmadığı için ilişkide olduğu şey, olmadığı bir şeydir: Gelecekle ilişkili olmaktır (krş. Bn, 104ff/149ff). *Gelecekte* olabileceği ya da olmuş olacağı başka bir şeyle ilişki olmak

için potansiyelliğe sahip olamayan kendinde-varlık olduğu şeydir: “Kendinde aktüel olandır” (BN, 98/148).

Öz-ilişkisinde insan varoluşu, bu yüzden gelecekle bir ilişkidir, geleceğe bir değeri yansıtan ve bu değere doğru yönelen bir proje (krş. BN, 96/135). Bu yüzden insan varoluşu kendi imkânlarının özgür bir yansımasıdır ve benliğin öz-ilişkisi, kendi-için olma tarzı, kendinin gelecek imkânlarına doğru dönmesiyle oluşturulur. Bu yüzden, bilincin kendi ile ilişki olması fakat kendinde varlık olmaması arasında çelişki yoktur; çünkü o aktüel olmayan gelecek imkânları içinde kendi ile ilişkidir: “Kendi imkânı olma (...) tam da kendinin olmadığı parçasıyla tanımlanabilir” (BN, 100/144).

Hâl böyle olunca insan öznesinin kendi üzerine bükülmesi, dünyadan kendini ayırmış olan saf aşkın özneye bir dönüş değildir. Dönüş öncelikle kendine dönmektir. Bu yüzden birinin temel bir gelecek projesi ve değeri vasıtasıyla olduğu bir şeyi anlaması, yerleştirildiği bir dünyanın olumsuzsalığından asla bağımsız değildir. Kişinin imkânları kendi kendini dünyadan çekilme olarak kavramasıdır. Bu yüzden kendi-için tarafından içselleştirilmiş imkânlar kendini bulduğu dünya tarafından çevrelenmiştir:

Kendi-için, eksiklik ve kendi imkânı olan kendine mevcudiyetten ayrılır, bir anlamda ‘hiçlik’ten ayrılır ve diğer anlamda ise dünya içinde varolanın bütünlüğünden ayrılır. Kendi-için eksiklik ve imkân olduğu için dünyanın belli bir ifadesinin bir mevcudiyeti olarak kendi-içindir, bu anlamda kendiyi örtüşen kendi-için projelerin ötesindeki varlık ‘dünya’dır. (BN, 102/146)

12.4. Hiçlik, Hiçleme

Kendinde-varlık fenomenin olumlu varlığıysa, kendi-için ona kıyasla bir *hiçliktir*. Onun kesinlikle sadece bir olumlu

varlık doluluğuna sahip olduğu söylenebilen bir dünyanın içine taşıdığı şey hiçliktir. Bu nedenle Sartre'ın başlığı *Varlık ve Hiçlik*'in iki unsuru; sırasıyla fenomenin varlığı ve varlık fenomeni, kendinde-varlık ve kendi-için-varlık üzerine haritalandırılabilir.

Bu hiçleme (*neantiation*), bilincin kendinden salt aktüelliğini aşma ve gelecekteki başka bir şeyle ilişki kurarak, orada aktüel olandan daha fazlası içinde onu görme yeteneğidir. “Mümkün, kendi-için’de kendinden hiçbirleşmesinin yeni bir veçhesidir” (BN, 99/144). O sadece bilinç ve onun sentezleme ve ilişki kurma yeteneği sayesinde bütünlükten gelen dünyanın varlıkların bireysel elemanlarının daha sonra ilişkili olmayla bireyselleştirilmesi ve böylece bir diğerinden farklılaştırılmasıdır.

12.5. *İmgelem, Kurgu ve Hiçleme*

Sartre'ın hiçleme kavramını erken eseri *İmgelem* üzerinden incelememiz daha açıklayıcı olacaktır.

İmge, Sartre için kendinden önce varolan aktüel madde ile sıkı bir bilinç formu olan imgelem tarafından üretilir ve sonsuzun içine taşınır; sonsuzca ayrıntılandırılır ve çeşitlendirilir. İmgelem şeyleri gerçek dışı kılar ve onları hiçleştirir. İmgelem vasıtasıyla bilincin batırıldığı gerçek nesne, *gerçek dışı* olduğu algıda bir *noema*'ya indirgenir ve daha sonra imgelem gücüne dayanarak çeşitlendirilir (İmgelem, 13-40/152).

Sartre, gerçekte hiçlemenin nesnenin evrensel formunun bir düşüncesine ulaşmak için gerekli olan gerçek bireysel şeylerin özel niteliklerinin imgesel çeşitliliğinin ve Husserl'in imgesel hayal kurma olarak tanımladığı şeyin temel dayanağı olduğunu öne sürer. Muhtemelen bu, Sartre'ın felsefi eserleriyle paralellik içinde yaratılan bütün romanlarına yayılan sonsuz çeşitlilikteki örneklerinde vuku bulan şeydir (krş. *Imagination*, 141-3/155-9). İnsan varoluşu hakkında

evrensel bir hakikate ulaşmayı amaçlayan Sartre'ın eserinin bakış açılarından biri, gerçeğin imgesel bir çeşitlilik olduğu ve belki de insan varoluşlarının içine yerleştirildiği durumun neliği olan olumsuzluğun sorun teşkil etmediğini göstermektedir; fakat onlar yine de insan gerçekliğini karakterize eden belli evrensel yapıları paylaşırlar.

Her hâlükârda imgelem, özgürlük ve hiçlemeyle Sartre'ın bilinç ve dünyasının sarmalanmasını anlamak için uzun felsefi çabasını betimlemesiyle paralel bir tavır olarak duran muazzam felsefi eseri arasında yayılan böylesi çeşitli kurgular yaratmış olacaktır ve gerçekte aynı şekilde salt fenomenoloji metodunun kendisi, bu iki aşırılık arasında döner.

'Hiçleme' (*neantiation*): Bilincin kendine özgü olan kendini belli bir hiçliğe indirgeme yeteneği. O bir varlığın ötesini ve imkânlarını ya da anlamını görme yeteneğidir. Bundan dolayı o yok oluştan ayrılmadır, o buna karşın aktüel şeyin bütünlüğünü tahrip etmeye işaret eden koşuldur. Hiçleme bilakis ► insanın kendini aktüel geçmişinden, gerçek varlığı ve onu çevreleyen şeylerin süreduran varlığından kurtarma kapasitesine işaret eder. Hiçleme bu yüzden onun özgür olmasına izin veren şeydir; çünkü o şu anda aktüel olmayan belli aktüel imkânların ötesi projelerine ve aktüel görünüş tarzları değişen belli ideallere izin verir.

Sonlu bilincin nesnesi olmak için, nesnelerin belli açılardan fenomenden yoksun olması gerektiğini gördük. Gerçekte fenomenin salt *varlık*'ı, mevcut ve eksik bütün bu açılardan toplam bütünlüğüdür. Sartre, hiçliğin orada böylesi varolmak için algılanmaya dayanmayan sürekli bir mevcudiyet 'nesne' benzeri bir şey olmak için gerekli olduğunu öne sürer. Sonsuz seriler oluşturmaya giden, her zaman öne çıkan tamamlanmamış yönelimsellik, salt bir öznel ifadeler dizi-

sinden ziyade orada bir hiç nesne olmak için zorunludur. Bir nesnenin bütün açıları mevcut kılınabilse bile, nesne saf bir halüsinasyona indirgenebilir (BN, xLvii-iii13-14).

Sartre'ın fenomenoloji araştırmalarına bir diğer yenilikçi katkısı, önemli oranda arkadaşı Merleau-Ponty'le birlikte genişlettikleri Gestalt'ın algı teorisinin yardımıyla 'varlık ve yokluk'un bu kritik birlikteliğini açıklamasıdır. Bir deneyim alanının var olabilmesinin tek yolu, farklılaşmamış bir zeminin anlamsızlığına karşı öne çıkmak için bir öge ya da bir grup ögenin kendini göstermesi ise; "Algıda her zaman bir figürün bir zemin üzerinde inşası vardır" (*d'une forme sur un fond*) (BN, 9/44). Diğer bir deyişle şekil ve zemin arasındaki fark oluşturulmak zorundadır ve Sartre'a göre bu sadece bilinç gücünün hiçlemesi yoluyla olabilir. Geriye kalan sadece aykırılık olarak farkında olduğumuz bir arka zemine indirgenirken, nesnenin bir açısıya da dünyanın bir elemanı tam mevcudiyete getirilmek zorundadır.

Bir kez daha Sartre'ın empirik bilimlere için ontolojik bir zemin sunduğunu bulduk: Çünkü sadece bilinç, algıyı şekil ve zemini içeren bir yapıda örgütleyebilen hiçleme yeteneğindedir. "Nesneler grubu olmayan, hiçbir nesne bütünüyle dikkatimi yöneltmemeye bağlı olarak özellikle şekil veya zemin olarak örgütlenebilmek için bizzat tasarlanmamıştır (BN, 9/44). Sartre, bu örgütlemeyi özgün bir hiçleme olarak tanımlar. "Olumsuzlama, bu birliği gerçekleştiren çimentodur (*of the Gestalt*)" (BN, 21/57). Bu yüzden, bilincin hiçlemesi gerçek bir fenomenin kendini göstermesine karşıt olarak belli bir algısal deneyim alanının bir zemin plan düzeyine indirgenmesi anlamına gelir. Bu yüzden görünüş olan bütün şekillerin özgün hiçlemesi ve bir zeminin total tarafsızlığın içine çekilmesi, esas şeklin görünüşü için gerekli koşuldur" (BN, 10/45).

"Zemin, onun son sınırdaki katıldığı algıdaki bir hiçliktir; fakat farklılaşmama olduğu için daha temeldir" (BN, 10/45). Bu yüzden, hiçlik farklılaşmamış bir alanın belirlenmemişliğidir. Orada 'nesne olmayan' vardır; çünkü nesne olmayan he-

nüz bilinç tarafından arka zeminden bireysel olarak ayrılmasıdır. Var-olmama, bir indirgenemez zihinsel eylemi varsayar. “Her ne olursa olsun, varlığın özgün farklılaştırılmaması olabilen var-olmama *inkâr edilen* bu aynı farklılaşmamadır” (BN, 14/50). O hâlde hiçbirlik: “Ben bu değilim, ne de başka bir şey.” ifadesini onaylama yeteneği ve böylece kendinde-varlığın farklılaşmamış saf varoluşunun dışında kendi-için derecesinde bireyselliği başarma, ilişki ve farklılaşma vasıtasıyla varlıkların kendilerini bireyselleştirmesine izin veren belli bir farklılaştırma gücüdür. Bunu dile getirmek için Sartre, “Her olumsuzlama bir belirlemedir.” (BN, 16/51-2) ifadesiyle Spinoza’nın *Omnis determinato est negatio* [*Her belirleme bir olumsuzlamadır.*] özdeyişini ters yüz eder.

‘Gestalt’: Şekil ve zemin arasındaki ilişkinin ayrılamazlığını ve herhangi bir gerçek algının temeli olmasını ifade eden algı teorisidir. Bu algı teorisi, algıyı bilinç senteziyle sonradan birleştirilen atomların nihai uyuşması olarak öne süren atomist anlayışa karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Gestalt teorisi, aynı zamanda bir vazo olan hem Eskimo hem tavşan hem de ikisi olan ünlü resimdeki gibi belli bir elemanın şekil ya da zemin ve aynı zamanda her ikisi olmayabilmesinin bir algı yasası ► olduğunu ifade eder. Fakat aynı zamanda ne de bir diğeri olmaksızın oldukları şey olmazlar, bu yüzden ikisi ayrılamazdır. En temelde bu, algının daha sonra birbirinden farklılaştırılacak ortak formların sentezlenmesi olan mutlak bir kütleden ziyade başlangıçta var olan bir farklılık içerdiğine işaret eder. Sartre’a göre insan bilincinin, bir algı alanının elemanının bir şekil olarak öne çıktığı zaman *mutlak duyumu* hiçbir; onun dışında kalan arka zemin, sahnenin geriye kalanı, bir şeklin zemini olması için hiçbirliğe indirgenir.

Nihayetinde, nesnel bir statüde tutmak için deneyimlediğimiz şeyin eksik kalan belli açıları olmalı. Doğrusu, bilinç sınırlandırılmış bir kapasiteye sahip olduğu için zihin dışı nesneler her zaman yokluk elemanlarını taşıyacaktır. O sonludur ve bu kendi dikkat alanındaki belli unsurların boş, tamamlanmamış yönelimler olarak bir arka zemine sürülmesini gerekli kılar ki yine de bir nesnenin algısını algımız yapmakta hayatidir.

Bilinç; dünyayı her zaman zihinde bazı özel bitiş noktaları içinde görür ve sonuç olarak daha sonra, şimdimizin *en ilişkili* parçası öne çıkan yönelimi yansıtırken, neredeyse bu dünyanın bir bölümünü dikkatimizin arka zeminine sürer.

Dünyanın algılanmasındaki hiçleme zorunludur; çünkü bilincin kendi imkânlarıyla ilişki kurduğu zaman onun yalnızca böylesi bir dünya vasıtasıyla yaptığını gördük. Bu yüzden dünyanın nesneleri, daha sonra bir şeyin hiçliğine sahip olmak ve böylece kendi için imkânları ortaya koymak için orada bilince öncel olmalıdır. Bu açıdan, o kendindenin olumsuzluğuna son derece borçlu kalan özgür hiçleme olarak kendini gösterir. “Hiçlik yalnızca açık bir şekilde dünyanın hiçliği olarak kendini hiçlemeyle hiçlik olabilir” (BN, 18/53).

12.6. ‘Dünya’dan ‘Durum’a

Her şeyden önce, kavramlara sahip olması ya da en azından varlıkları birbirinden ayırma yeteneği bilincin farklılaşmamış kendinde varlık kütesinden anlamlı nesneler, bireyler yaratmasına izin verir. Fakat nesneler her ne olursa olsun algı alanını işgal eden başkalarından onları farklılaştırırsak ancak bireyselleştirilebildiği için bilinç bütün bir dünya yaratmak zorundadır. Bağlantısız çoklu şeylerin dünyasına dönerek, varlıklar topluluğuna algı birliği veren imkânlar tasarlar: “Onun, dünyaya dünya olarak birlik ve anlam veren bu gibi imkânlarıdır” (BN, 104/144). Fakat kendindenin

algılarımızda daha öte bir dönüştürülmesi henüz yoktur, bu 'dünya' benim özel *durumuma* dönüşecektir. Ve bu, değer ve varoluşumun nihai amacı olacaktır.

Şimdiye kadar hiç kimsenin olamayan, yalnızca genel bir dünyaya sahip olduk; o henüz bireysel 'durum'um değildir. Genel bir dünyanın özgün biçimi bu dünyada başarmayı amaçladığım şeye bağlı olarak bana görünür. Nesneler, kesinlikle onlarla yapmayı niyetlendiğim şeye, sahip olduğum projelere bağlı olarak görünürler ve dolayısıyla bu projeler eylemlerimizin nihai kılavuzu olan sahip olduğum değerlere dayanır.

Sartre *durum'u*, bu veri zaten salt özgür seçimler vasıtasıyla aydınlatılmış olarak bu özgürlükle ilişkili olduğu için dünyanın varlığının maddi doluluğunda özgürlük olasılığı olarak tanımlar (BN, 487/544). 'Koşullarımın anlaşılabilir gerçeği kendi-için nedendir, durumunun anlamını seçerken ve durum içinde kendimin temeli olarak kendimi oluştururken konumumu seçmem' (BN, 83/121).

Sartre'a göre, özgürlüğümüzün iki sınırı vardır. Onların her ikisi de kendinde-varlıktan gelmez, yalnızca *öteki* bir kendi-için-varlıktan gelir. Bu sınırlar bir başka kişinin farkındalık alanına girerek kendimi nesneleştirdiğim zaman aktif olur. Sartre, bunu genişçe 'bakış' (*le regard*) kavramına dayanarak tanımlar (BN, 232-302/310-64). Oysa ben sadece nesneleştirilmem, *durum'um* da olabilirim (BN, 525/582-3). Sonuç olarak, kendinde varlığın olumsuzluğuyla sınırlandırılmış bir alan olduğu için özel bir durumun içine imkânlar dünyasına dönüş olan bir projenin sözde seçimi *özgür olmamayı* ortaya çıkarır. Fakat Sartre buna fazladan bir büküm ekler; seçimlerimin bu nesneleştirilmesi yalnızca özgür olmamamızı ifade etmez. Gerçekte o, bakışı deneyimlediğim zaman başlatılan bir *çaba* vasıtasıyla, sırasıyla başkasını nesneleştirme ve bunun sonucu olarak kendinin nesneleşmesini uzun uzadıya tanımlar. Kendinin bu varsayımsal nesneleşmesi ve bir öteki olarak başkasını fark etmemize

bağlı olan durumumuz, ortak bir insan varoluşu olduğu için ve gerçekte onları öznelere olmaktan ziyade sadece nesneler olarak görmek ve böylece güçlerini nötrleştirmek benim için her zaman mümkündür (Krş. BN, 526/584-5).

12.7. Varlık ve Hiçliğin Ötesi?

Sartre'ın ünlü eserinin tanımlamak için böylesi uzun açıklamalara giriştiği 'kendi-için'in özgürlüğü ve 'kendinde'nin olumsuzluğu arasında karşılıklı bağımlılık ve böylesi bir ilişki açıktır.

Sartre, insan varoluşlarını özgürlüklerin inkârı yapan onların kaygı deneyiminde şiddetli bir şekilde açığa vurduğu girişimlerin ünlü tanımlarını vermeyi sürdürür ve bütün bu girişimlerin temel formunu 'aldatma' olarak tanımlar (BN, 43ff/83ff). Sartre, gerçekten Heidegger'in 'fırlatma ve fırlatılmışlık' düşünceleriyle paralellik içinde, 'özgürlük ve aldatma'nın insan yaşamının iki yörüngesini tanımlamanın çok yakınına gelir. Aldatma durumunda çok sık olarak Sartre, insan bilincinin evrensel bir özelliğine işaret eden özel varoluşunun ayrıntılı bir örneğiyle 'varlık ve hiçlik'i birleştirebilmesinin genişçe bir açıklamasını okuyucusuna sağladığını gördük: "Aldatma mümkün olursa, aynı bilinç içinde 'varlık ve hiçlik'in birliğiyle karşılaşabilmemiz gerekir (*de l'etre et dunetre-pas*)" (BN, 45/83).

Sartre'ın kitabının en büyük bölümünü oluşturduğu görülen örneklerin kalanı az çok aynı şeyi ifade eder: Örneğin arzu, imkânsız olmasına rağmen kendi-için'in kendinde'ye dönme girişimi ve bizim başkasıyla asla çözölemeyen çatışmalar olan başkasıyla çeşitli ilişkilerde bir kez ya da bütünüyle mümkün olamamasına rağmen başkasının bizi sadece bir nesne, kendinde düzeyine indirgemesi.

Bu tamamen Sartre'ın insan faaliyetinin nihai -geçici- amacı olarak tanımladığı şey; kendi-için-kendinde olmaya,

diğer bir deyişle bir kendindenin statüsünü kazanmış olan bir kendi-içine delalet eder ve böylece kitabın başlığında imlenen ideal örtüşme, *hiçlik* ve *varlık*, hiçliğin varlığını -hem özgür ve hem de varoluşu herhangi bir başka şeye dayanmayan varlığı- Sartre nihayetinde Tanrı'yla özdeşleştirir (BN, 90/129 et al). İnsan olmak bu durumda ölmeksizin, salt kendindenin herhangi bir parçası olmaksızın temel bir varoluşu başarma çabasıyla tanımlanır. Bununla birlikte Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in kapanış sayfalarında bu Tanrı olma çabasının gerçekten insanın kaçınılmaz kaderi olup-olmadığını veya onun kesin bir şekilde özgürlüğünü yakalamasına izin vereneve gerçekliğini bir kendindenin formunda ifade etmeye girişmeden başka bir tarzda var olabiliş-olamadığını merak etmeye başlar (BN, 628/722). Sartre, insanın Tanrı olmak gibi böylesi hedefleri olmaksızın yaşayabilip-yamayacağını ve her zaman aktüelin sığınağına doğru onu iterken görülen 'aldatma'dan kaçıp kaçamayacağını sorar. Bu durumda kitabın bütün görevi bizi ona tutulmaktan kurtarmak için bu ideali ifşa etmek olacaktır.

İleri Okumalar

Sartre, Jean-Paul (1957), *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Hazel Barnes. New York: Methuen, bölüm 1, kısım 2, (Aldatma üzerine); bölüm 3, kısım 1, fasıl iv & Bölüm 3 (Bakış ve başkasıyla somut ilişkiler üzerine). (Ayrıca bölüm IV, kısım 1 ve Sartre'in en büyüleyici görüşlerinden bazılarını içeren kitabın sonuç bölümüne zaman ayrılması gerekir. Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'inin sonunda yer alan ve bir 'gelecek esere' tevdi ettiği soruların kimi cevapları, *Notebooks for an Ethics*'in de bulunabilir.)

ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI

ÜÇÜNCÜ KISIM: JEAN-PAUL SARTRE

9. FENOMENOLOJİ VE EMİRİK BİLİMLER: SARTRE'IN ERKEN ESERİ

- Sartre, emirik bilimlerin fenomenoloji için önemli olduğuna niçin inanır?
- Sartre'ın erken eserinin nihai amacı bir 'fenomenolojik psikoloji' düşüncesinin inşası mıdır?
- Sartre'ın düşüncesinde imge ve imgelem ilişkisi nedir? Onun kurgusal eseriyle herhangi bir ilişkisi var mı?

10. ÖZ-BİLİÇ VE YÖNELİMSELLİK

- Sartre'ın bilincin öz-ilişkisi anlayışının epistemik bir ilişkiden farkı ne şekildedir?
- Geleneksel olarak genellikle öz-bilinç olmaksızın 'bilinç' olmak olarak düşünölenler, insan-olmayan hayvanlar, Sartre'ın bilinç teorisinin neresinde dururlar?
- Sartre 'kişisel-olmayan' bir bilinç alanıyla neyi kasteder? Bunu nasıl anlamlandırabiliriz?

11. VAROLUŞÇULUK

- Sartre bir insan doğasının olmadığını ve insanın evrensel bir öze sahip olmadığını belirtir; fakat bir ortak 'insan formu' vardır. O bu ayrımı niçin yapar ve bu insan 'formu' düşüncesini nasıl anlayabiliriz?
- Sartre'ın varoluşçuluğunu *Varlık ve Zaman* etrafında Heidegger'in erken felsefesinden nasıl ayırabiliriz?
- Varoluşçuluk bireyselci midir? Ötekiler ve kolektif olan için bir kaygıya karşılık gelebilir mi?

12. VAROLUŞÇULUĞUN ONTOLOJİSTİ

- Sartre'ın kendinde-varlık ve kendi-için-varlık arasında yaptığı ayrımı Descartes'in uzam ve düşünce arasında yaptığı ayırmadan nasıl ayırt edebiliriz?
- Kendinde-varlık ve kendi-için-varlık ayrımıyla ilişkisinde duygulu hayvan yaşamını nasıl anlayabiliriz?
- Kendinde varlık niçin olumsuzdur? Kendinde-varlık, varoluşuna 'kendinde/öz-neden' ya da 'zorunlu' denilebilen bir Tanrı'dan ayrılabilir mi?
- Sartre, Heidegger'in *Dasein* kelimesini niçin *human reality* ile değiştirir?

DÖRDÜNCÜ KISIM

MAURICE MERLEAU-PONTY

(ROCHEFORT, FRANSA 1908 – PARIS, FRANSA, 1961)

ÇEVİREN: NUR ŞAHANKAYA

Maurice Merleau-Ponty, 14 Mart 1908'de Rochefort şehrinde dünyaya geldi. Merleau-Ponty, Paris'teki *École Normale Supérieure*'de Sartre ve Simone de Beauvoir ile tanıştı. 1942'de Gestalt psikolojisi ve fenomenoloji arasındaki ilişkileri açıkladığı *The Structure of Behaviour*'ı yayımladı. 1945'te *Algının Fenomenolojisi (Phenomenology of Perception)*¹ çıktı. Merleau-Ponty ilk önce Lion'da daha sonra da Paris'te felsefe profesörü olarak çalışmalarına devam etti (Sorbonne ve Collège de France'ta).

Merleau-Ponty ve Sartre, İkinci Dünya Savaşı boyunca direniş grubunda ve 1945'ten itibaren editörlüğünü yaptıkları *Les Temps Modernes* dergisi gibi birtakım ortaklaşa girişimlerde bulundular. 1950'lerde Merleau-Ponty'nin Marksizm'e karşı aldığı eleştirel tavır, Sartre ve de Beauvoir ile aralarındaki bağın kopmasına neden olmuştur. Merleau-Ponty 1961'de öldüğünde, *The Visible and The Invisible*'in tamamlanmamış el yazmasını geride bıraktı (ölümünden sonra 1964'te yayımlandı).

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016. (Bu çevirideki dipnotlar eserin Türkçe çevirisinden yararlanılarak verilmiş ve kısaca AF olarak gösterilmiştir.)

Bölüm Planı

13.1. Fenomenoloji

13.2. Üçüncü Yöntem

13.3. Yaşayan Bedenin Özellikleri

13.4. Cinsiyetli Varlık Olarak Beden

İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Algının Fenomenolojisi'nden 'Önsöz', 'Nesne Olarak Beden ve Mekanist Fizyoloji', 'Beden Deneyimi ve Klasik Psikoloji', 'Kişinin Kendi Bedeninin Mekansallığı ve Motor Beceri', 'Cinsiyetli Varlık Olarak Beden'.

Merleau-Ponty, ilk çalışmalarında felsefesinin genel amacını 'üçüncü bir boyut arayışı' olarak nitelendirir: Özne ve nesnenin, etkinlik ve edilginliğin, otonomi ve bağıllığın birbirleriyle artık çelişmeyeceği bir yer olarak boyut.¹ Bu tanıma en iyi uyan varlık da 'yaşayan beden'dir.

¹ Waldenfels (1983), 149.

‘Yaşayan beden’, alışılmış-olağan şekliyle bedenimi ‘yaşayan’ ve ‘deneyimleyen’ yönüne yaptığı vurguyla belirler. Bedenim salt fiziksel (salt zihinsel olmasının dışında) bir bedenden ziyade içinde yaşadığım bir bedendir. Merleau-Ponty için, ben bir bedenim ve çeşitli izdüşümlerimden de önce, düşünüm-öncesi mevcut olana hâlihazırda ‘sahibim’. İnsan varlığı, zorunlu olarak bedeniyle var olur.

Salt fiziksel olmakla beraber birçok niteliği paylaşan bedenim, uzamsal-zamansal bir bedendir: Örneğin dışarıdan bakılabilen ve nesnelerle çarpışabilen bir yığındır; fakat aynı zamanda içerisinde ‘yaşayan’ ve ‘deneyimleyen’dir. Yaşayan beden bu ikili özelliği, onun ayrımı konusunda ya ruhsal tarafına ya da fiziksel tarafına odaklanması ve bu özellikteki muğlaklığa teşvik edici olması, sahici bir tanımını vermede engeller yaratır. İlk yaklaşım Merleau-Ponty tarafından ‘ampirizm’, ikincisi ise ‘entelektüalizm’ olarak açıklanır; birkaç örnekte bu iki yaklaşımın nasıl ortaya çıktığını göreceğiz. Bu iki uç yaklaşımın tuzaklarından kaçınan alternatif tanım, fenomenolojinin tanımıdır. Fenomenoloji, üçüncü bir yolu tercih ederek bedensel fenomenin karmaşık karakterini çözmek yerine onu açıklar. Bazı spesifik bedensel deneyimlere geçmeden önce, Merleau-Ponty’nin fenomenoloji ve fenomenolojik yöntem hakkındaki fikirlerine ışık turalım.

1.1. Fenomenoloji

Algının Fenomenolojisi’nin Önsöz’ünde Merleau-Ponty, Husserl’in fenomenoloji düşüncesine ilişkin iddiasını formüle eder. Merleau-Ponty, Husserlci fenomenolojik *epochē*, indirgeme ve dünyanın kendinde varlığına ilişkin yargılarını askıya alması hakkında yazar:² “İndirgemenin en belirgin

² 1. Bölüme bakınız.

öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır” (AF, 18). Peki, bu ifade ne anlama gelmektedir? Merleau-Ponty kitabın ‘Önsöz’ünde, Husserl’in fenomenolojisinin doğasının gerilimler ve çelişkilerle belirlenen unsurları göz önüne sermektedir. Fenomenoloji, dünyadaki aktüel deneyimlerimizi tanımlarken aynı zamanda bir bilim de olmak ister. Bu ikilemler, Husserl’in düşüncelerinden aşına olunan ikilemlerdir. Merleau-Ponty’ye göre Husserl, fenomenolojinin kesin bir bilim olarak tesis edilmesindeki problemleri kabul etmemektedir. Merleau-Ponty, Husserl’in fenomenoloji projesinden ilham alır; fakat bu projenin sınırlarını göstermenin çok daha önemli olduğunu düşünür. Merleau-Ponty’ye göre fenomenoloji, kendi metodolojisini tam anlamıyla kavrayabilmiş olmasa da bir düşünce biçimi olarak uygulanabilir (AF, 10). Fenomenoloji, kendi yöntemini sürekli olarak yeniden değerlendirmekten ve dönüştürmekten ibarettir. Fenomenolojik yöntemin belirli bir formülasyonu üretildiğinde, fenomenolojinin praksişi, o hâlde bu özel formülasyonu sorgulayabilir ve fenomenolojinin dönüşümü de o zaman gerekli olur. Fenomenolojinin kudreti, bu tür dönüşümlere izin vermektir. Sürekli olarak yeniden başlama yöntemidir.

Merleau-Ponty’ye göre fenomenolojinin, bu dünyanın var olduğunun eksiksiz bir açıklamasını asla veremeyeceği hakkında ve dünyanın eksiksiz bir indirgemesinin imkânsız olduğu konusunda dürüst olması gerekir. Dolayısıyla Merleau-Ponty’nin eksiksiz bir indirgemenin imkânsız olduğu konusundaki düşüncesi çok önemlidir:

Husserl’in kendi yorumcularıyla, varoluşçu ‘muhalifleri’ ve son olarak bizatihi kendisiyle alakalı anlaşmazlıklar, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak kavrayabilmek için onunla yakınlığımızı koparmamız gerektiği ve bu kopuşun bize, dünyanın gerekçesizce fışkırmasından başka bir şey öğretemeyecek olmasından ileri gelir. (AF, 18)

Bu cümle, birkaç iddia içerir. İlki, Husserl'in fenomenolojisini yorumlamaya çalıştığımızda ortaya çıkan sorunların çoğunun yanlış anlaşılmaların (Husserl'in kendi yanlış anlamaları da dâhil) sonucu olduğudur. İkincisi, dünyanın kendisinin doğasında paradoksal bir şeyin olmasıdır. Dünyanın paradoksu, dünyayı sürekli olarak anlamlandırmamıza ve ona anlam vermemize rağmen, asla bilinçli içkinliğe ve şeffaflığa getirilemeyeceği gerçeğinden oluşur. İzah edemediğimiz '(dünya) oradadır'ın muğlak hakikatinin geri kalanı olarak her zaman daha fazlası vardır.³ 'Dünyanın nedensiz taşması' aynı fazlalığı ek bir anlamla da tanımlar: Dünyanın benzer kabulümüzden ayrılması en nihayetinde nedensiz olmalıdır; bunun açıklaması da tam olarak yapılamaz. Hiç şüphesiz indirgemenin en iyi ifadesini Eugen Fink 'dünya karşısında şaşırma' ile verir (AF, 18).⁴

Doğru şekilde anlaşıldığında indirgeme, fenomenolojik yöntem uygulanmadan atılan bir dizi adım değil, fenomenolojik araştırmanın kendisinin bir parçasıdır. Bu, indirgemenin nasıl yapılması gerektiğine dair sorunun, tartışmaya ve gelişmeye açık bir fenomenolojik soruşturma meselesi olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak Merleau-Ponty, fenomenolojik yönteminin önceden (fenomenlerden soyutlayarak) taslağını yapmaz; ancak fenomenolojik inceleme ihtiyacını ortaya çıkarmak için belirli fenomenleri inceler. Fenomenolojinin ana başarısı, alternatif yaklaşımlarla karşılaştırıldığında, dünyaya olan vurgusundan gelir.

³ Fenomenolojik tanımın kalıntısı ya da fazlalığı, Merleau-Ponty için önemi sürdürecektir. Ünlü makalesi "The Philosopher and his Shadow" *dashadow* dediği gölge, bu fazlalığın yetki alanına girer; bu temel gölgedir ya da 'gelecek parıltısının olgusal yoksunluğu kolay olmayan' (PS, 178) bir gölgedir. Fenomenolojiye direnen, yine de 'içinde bir yere sahip' olması gereken şey budur. Merleau-Ponty, bu gölge yaklaşımını dolaylı olarak fenomenoloji tasarısının önemli bir parçası olarak varsayar; bu, Husserl'in 'vahşi varlık' başlığı altındaki kendi felsefesinde yürüttüğü ve çözüm getirdiği kayda değer bir çaredir.

⁴ Fenomenolojik indirgeme ve merak arasındaki bağlantı üzerine 4. Bölüme bakınız.

‘Dünya’, Merleau-Ponty için ‘algıladığımız şeydir’(AF, 22). Bu, dünyanın fenomenolojik kavramını ait olma anlamında terk ettiği ve onu, algılanabilir nesnelerin bütünü anlamını kastetmez. Aksine, nesneler ile ait olma anlamı arasındaki şey, algıladığımız şeyin (‘algının’ daha geniş anlamında) bir parçasıdır. Dahası, bu bizim için tamamen ulaşılabilir ve mevcut olan manasında değil; aksine bulanıklık, dayanıklılık ve ‘gölgeler’ barındırmaktadır. Merleau-Ponty varoluşumuzu, dünyaya doğru/yönelik bir transcendence ya da dünyaya yöneltmiş bir varlık olarak görmektedir.

Varoluşumuz ‘dünyada-varlık’ olarak açığa çıkmaktadır; insan varoluşunun tüm önemli fenomenlerini anlamlandırırsak eğer, dünyaya dâhil oluşumuz soruşturma anlamının kaynağı olarak, bunların zamansal ya da mekânsal, kültürel ya da doğal, normal ya da anormal olmaları hâlinde araştırılmaya ihtiyaçları söz konusu olmaktadır.

1.2. Üçüncü Yöntem

Algının Fenomenolojisi’nde Merleau-Ponty, bedensel deneyimimizin tanımını vererek hem entelektüalizmin hem de ampirizmin ciddi sorunlarla karşılaştığını göstermek için çeşitli bedensel fenomenleri araştırır. Kitabın ana temalarından ikisi; cinsiyetlilik ve konuşma, şimdiki ve sonraki bölümlerde tartışılacaktır. Bu noktada, önce entelektüalizm ve ampirizmin eksikliklerini örneklemek için ‘hayalet bacak/organ’ örneğini gösterelim. Her ikisi de soruşturmanın genel türünü gösterdiği için Merleau-Ponty’nin analizleri içerisinde ampirizmin ve entelektüalizmin genel savunucularını isimleriyle anmak bu noktada gereksizdir.

‘Ampirizm’, fiziksel gerçekliğe ve deneyime, nedensel ve doğal bilimlerin terimleriyle açıklanabilen uyaran ve niteliklerin bir araya
 ► getirilmesine odaklanmaktadır.

‘Entelektüalizm’, üretkenliği, bilinçliliğin kavramsallaştırıcı rolünü vurgulayarak, ruhsal ya da zihinsel alana odaklanır.

Hayalet bacak/organ problemi, kesilmiş bir uzvun deneyimini tanımlamaktadır. Bu fenomenin ampirist tanımı çeşitli yöntemlerle başarısız olmaktadır: Benzer kesilmiş bir uzva sahip olan hastaların deneyimlerinin geniş bir yelpazede olduğunu ve anestezinin neden bu deneyimi ortadan kaldırmakta başarısız olduğunu açıklayamaz. Bununla beraber, entelektüalist bir açıklama da uzvun bir hafıza ya da bir hayal gücünden daha fazlası olduğunu açıklayamaz. Hatıralarımızın ve hayal gücümüzün konularını deneyimlediğimiz anda onları mevcut olmaya getirmiyoruz; fakat uzva sahip olmayan kişi belirli bir yayılıma bağlı ve mevcudiyete sahip olmak için bunu yapmaktadır. Dolayısıyla bacak/organ zihinsel yöntemle mevcut olmak için değil, pratik açıdan yer almaktadır. Entelektüalist tanım, hayalet bacağı/organı ortadan kaldıran beyne daha önceki bacağı/organı bağlayan sinirlerin ayrılması etkisine bakarak bu düşüncüyü hakir görmektedir (AF, 120).

Peki, bu çıkmaza yanıt nedir? Merleau-Ponty için, psişik faktörler (hatıralar, duygular) ve fizyolojik koşullar ‘birbirlerinin içine geçtiği’nden, burada deneyimin salt bir psikolojik ya da fiziksel durumu yoktur (AF, 120). ‘Özneye ait geçmişin kapladığı alanı korudukları için’ (AF, 133) sinirlerin varoluşu bir fark yaratır; onlar psişik belirleyenlerin iyice yerleşmesi ve oluşunun beyanatı için bir koşuldur. Neticede, hayalet bacak/organ, kendini dünyaya yönelik bir taşkınlık olarak anlamlı bir durumun dışına çıktığını göstermektedir. Bir insanın dünyayla ilişki kurma yöntemi (tarihi, uğraşı,

öncelikleri vb.), hayalet bacak/organ veya uzuv gibi patolojik içerikli deneyimine yansır.

Merleau-Ponty'ye göre, bu gibi patolojik içerikli anomalilerin *normal bir şekilde* dünyayla nasıl ilişki kurduğumuzu gösterdiği için açığa çıkarma rolü vardır. Genellikle dünyada kazalar ve sekteler olmadan hareket edebilmeyi bekleriz. Merdiven çıkma, yemek yeme ya da yürüyüş gibi günlük aktiviteler üzerine kafa yormayacak şekilde alışmışsınız ve özellikle ölçülen mesafeler ve nitelikler açısından çevremizin farkında olmamıza gerek yoktur. Sadece bacağıma bir zarar verdiysem ya da merdivenler kırılırsa onu tırmanma aktivitem hakkında düşünmeye başlamalıyım. Aksi takdirde, bu hareketler alışkanlıktır; 'alışkanlık dünyada-varlığımızın genişletme gücünü ifade eder' (AF, 207). Bedensel varlığımın yayılımı, sürdüğüm otomobil veya kör bir insanın bastonu gibi bazı araç-gereçleri içerebilir. Merleau-Ponty, otomobilin ve bastonun artık sahiplerine ait dış nesneler olmadığını; ancak bedensel mekânın bünyesine dâhil etmiş olduğu bedenlerinin uzantıları olduğunu göstermek için bu örnekleri sunar. Arabada giderken ya da bastonla yürürken, arabanın çamurluğu ve bastonun ucu, şekillenen kendim ve onun dünyası arasındaki sınırları çizmiş olur.

'Beden alışkanlığı'nın oluşumu, entelektüalizmin ve ampirizmin tatmin edici bir açıklama yapmakta nasıl yetersiz kaldığını göstermeye çalışır. Alışkanlık, sistematik bir karaktere sahip olduktan sonra yeni bir eylem kazanıldığı için ampirizmin tanımını başarısızdır. Alışkanlık, bireysel uyaranların toplamından oluşamaz, öyle ki genel bir türün durumuna, aynı türden farklı bir durumla baş edebilecek şekilde karşılık verir (Örneğin, bisiklet sürme alışkanlığında, farklı bir bisiklete binmek veya daha tehlikeli bir yol ile karşılaşmak). Bu tip paylaşımın durumları benzer unsurları kurmaz; ancak beden alışkanlığının benzer anlamı pratik çabayı 'kavrar'. Onun için entelektüalist açıklama, bir alışkanlığın kazanılmasını, bir anlamın kavranması olarak tanımlar; Yine de bu anlamın sadece entelektüalist değil,

aynı zamanda kendiliğinden hareketi olan, ‘motor anlamı’ olduğunu da görmezden gelir. Vücut bu anlamı ‘düşünüm-öncesi’ bir seviyede kavrar; hareketi gerçekleştiren kişi, entelektüalizme göre hareket bilgisini gerektirecek ilgili faktörlerin tanımlarını iyi açıklayamayabilir. ‘Alışkanlık ne bir bilgi formu ne de irade dışı eylem’ olarak ortaya çıkmaz, aksine bedende veya ‘eldeki bilgi’de ortaya çıkmaktadır (AF, 207). Sırasını bilmememe rağmen ellerim piyano çalmayı ve yazı yazmayı bilir.

Genel olarak, yaşayan bedene yönelik entelektüalist yaklaşım, engellerle ya da yaralanmalarla karşılaştığımızda en belirgin olan yaşayan beden kendi önemini ihmal etmesidir. Buna karşın, ampirist yaklaşım, düşünsel boyuta yeterince katılmaz; ancak yaşayan bedeni, başka nesnelerden gelen uyarımlara maruz kalan bir nesne olarak alır. Yaşayan beden farklı özellikleri şimdi fenomenolojik perspektiften ele alınacaktır.

1.3. Yaşayan Bedenin Özellikleri

Merleau-Ponty’ye göre ‘beden, dünyada var olmanın bir aracıdır ve bir bedene sahip olmak, yaşayan bir varlık için belirli bir mekânda bir diğeriyle birbirine sarmalanmış olmaktır’ (AF, 127). Bu açıklama, ilk bakışta ruh ile ruhun dünyaya bağlanmasına izin veren bir araç olarak hizmet ettiği bedenin yanında zihin ve beden arasında sanki açık bir bölünme varmış gibi kartezyen görünebilir. Merleau-Ponty’nin amacı ise kesinlikle bu değildir. Burada birbiriyle ilişkili birkaç düşünce ifade edilirse eğer: İlk olarak, yaşayan beden yoluyla dünyaya nüfuz edebiliriz. Merleau-Ponty, varoluş tarzımızın sadece bir bedene sahip olması ya da esasen tenden ibaret beden var olması gerektiği yönünde ısrar eder; ona göre bu gerçek değiştirilemez veya bozulamaz. Yaşayan varlıklar için salt düşünsel bir varlık yoktur. Merleau-

Ponty için yaşayan beden, bizim var oluşumuzun ifadesidir; o hâlde varoluş, devam eden bir vücut bulmadır. İkincisi ise beden ve dünya arasında önemli bir bağlantı vardır; sadece vücut bulan varlık tarafından dünyaya nüfuz etmesi değil, aynı zamanda vücut bulan olarak biz, her zaman bir dünya içinde ve daha özel olarak bizi kuşatan bir dünya içinde yer alırız ki bu da ‘mekândır’. Bu, Merleau-Ponty’nin işaret ettiği gibi, tüm yaşayan varlıklar için geçerlidir ve insanlarla olan dünya ilişkisinin hayvanlarınkinden farklı olduğunu açıklamak mümkündür.

Yaşayan bedenin kendine özgü karakteri, birçok yönden benzediği fiziksel bedenlerle ayrıntılı olarak karşılaştırıldığında belirgin hâle gelmektedir; ancak, bedeni nesneler arasında benzersiz kılan bazı önemli farklılıklar vardır. Ben onu içeriden deneyimlediğimden dolayı yaşayan beden, fiziksel bir nesneden daha çok nüfuz edilebilir görünür; yine de bu birkaç şekilde daha az ya da en azından farklı bir şekilde verilir:

1. Yaşayan beden daima ‘aralıksız burada’, her zaman yakınımda ve benimledir. Bir top atabilirim ama vücudumun bir kısmını atamam. Vücudumdan uzaklaşamadığım için, her taraftan dokunabildiğim ve görebildiğim (tümüne birden aynı anda olmamasına rağmen) diğer nesneler gibi bana nüfuz edebilir değildir. Bir aynanın bana vücuduma tam bir erişim sağladığını savunmasına rağmen, aynanın yapay bir araç olduğu ve arka tarafımın temelde erişilmezliğini değiştirmede irtadadır. Yaşayan bedenimin sürekliliğine dayanarak, her zaman algılanabilir olmayan diğer nesneleri algılayabilirim. “Perspektifte nesnelerin sunumu, perspektifin tüm varyasyonlarında bedenimin dayanıklılığı boyunca anlaşılmasının haricinde olamaz” (AF, 140). Her zaman bir nesneyi bütün yüzleriyle göremem; çünkü her zaman yaklaştığım ve onlarla uğraştığım nesnelere, bedenimden dolayı belirli bir yerdeyimdir.

2. Yaşadığım bedenim ‘çift duyumsama’ya izin verir: Sağ elim sol elime dokunduğunda kendine dokunabilir, yani dokunulan kendi varlığını hissedebilir. Bir dokunmayı tanımladığımızda, tek bir el aynı zamanda dokunan ve dokunulan olarak asla tamamen deneyimlediğim olamaz. Dokunan ve dokunulan varlık tamamen aynı zamana rastlamaz; ancak dokunan el dokunulan olarak deneyimlenen varlık ya da deneyimlenen dokunulunun imkânını gösterir. Bu örnek, gündelik hayatımda dünyaya daldığımda beden hareketimin tematik olarak mevcut olmadığını göstermeye çalışır. Bedenim dikkatimin ön planına girdiğinde, dünyanın varlığı benim dışıma arka plan içine geriler.

3. Yaşayan beden ‘afektif’ olarak tanınır. Fiziksel bir nesne, bir acının sebebi olabilir; oysa ayağımı incitirsem o acıya sebep olmaz, ama kendisi incinir. Ayağım, kendini açıkça gösterdiği acının yeri hâline gelir; ama çarpmış olduğum sandalye gibi acının sebebi değildir. Yaşayan beden, faydalı ya da zararlı olarak belirlemek için şeylere imkân veren ‘afektif bir temel’dir (AF, 141).

4. Yaşadığım bedenim Grekçe’de *kinesis* olan hareket ile yine Grekçe’de *aisthesis* olan algı ile belirlenir. Hareket, bedenime ikincil veya dışarıdan gelen bir şey değildir; doğrudan vücudumla birlikte hareket ederim. Fiziksel bir nesneye uzandığımda, nesne ile benim aramdaki mesafeyi karşıdan karşıya geçen ve harekete sahip olan başka bir nesne olarak kendimi anlarım. Normal olarak bir kitaba bakmayı içimden geçirdiğimde, onu almak için kolumu uzatırım. Bir başka deyişle eylem ile niyet arasında boşluk yoktur ve eylemin başlangıcında elimi ve kolumu uzatmamın yolu, amacının ve sonucunun beklentisini gösterir. Başlangıç hâlihazırda sonu içermektedir. Bu yüzden filozof için, ‘bedenim ve kararım arasındaki ilişkiler hareket söz konusu olduğunda büyümlü ilişkilerdir’ (AF, 142).

Böylece yaşayan bedenimiz fiziksel bedene benzerdir, yine de en az dört açıdan farklılıkları vardır ki bu farklılıklar tamamen Merleau-Ponty’nin kendisinin keşfi değildir:

Merleau-Ponty'nin de dipnotlarda başvurduğu Husserl'in *Ideas* eserinin ikinci cildinde, bu durumu kısaca açıklar. Ancak bu düşünceleri sistemleştiren ve onları daha ulaşılabilir tarzda sunan Merleau-Ponty'dir. Merleau-Ponty'nin Husserl'i aşması iki yönden incelenebilir:⁵ İlk olarak, daha kapsamlı bir hareket-kuvveti tanımı geliştirir. Husserl, *kinesis*'in fenomenolojik fikrini ortaya koymasına rağmen, çoğunlukla bir nesneyi algılamamız ve görünürde hareketin imkânı ve zorunluluğu ile dokunma ve görme etkinliğinde diğer bakış açılarının o nesneyi algılamasıyla ilgilenir. Merleau-Ponty, şeylerle uğraştığımız hareketlerin çeşitli türlerini çözümler ve bir nesneyi amaçlamayanları da dâhil eder. Hatta daha da ileri giderek, yeni becerilerimizi (bisiklet sürmek ya da dans etmek gibi) nasıl edindiğimizi tanımlar. İkincisi, Merleau-Ponty, bu genişleyen hareket-kuvveti fikrine dayanarak, bedenın yalnız düşünce tarafından tamamlanmayan bütünlüğünü araştırır ve 'beden şeması' terimini ortaya koyması yaşayan, deneyimleyen ve alışlagelen bir bedenden başkadır.

► 'Beden şeması', vücudumuzu organik bir birlik ya da birbirleriyle bağlantılı duyular sistemi olarak tanımlar. Algı, bu 'bedensel şemanın mantık-öncesi birliği'ne dayanır (AF, 317-318).

Merleau-Ponty bu ifade için kullandığı yollardan birini anlamasına rağmen, beden şeması (*schéma corporel*) çoğu kez yanlışlıkla 'beden imajı' olarak tercüme edilmiştir. İlk manada, beden şeması baştan başa duruş farkındalığını gösterir ve 'içeriden' (burnumun, kollarımın ve ellerimin sonu

⁵ Husserl'in de bu keşifleri yapıp yapmadığını belirlemek için bu iki özelliği burada bahsetmemi David Smith'e (2007) borçluyum; fakat yine de tartışmayı daha yüksek seviyeye taşıyan Shaun Gallagher'dır. *Schéma corporel* için 'beden şeması' çevirisi (Colin Smith'in 'beden imajı'ndan ziyade) aynı zamanda Smith'ten alınmıştır (krş. Smith (2007), 24).

genellikle daha çok benim görüş alanımın içinde biter) gördüğü ve bedenim çalıştığı sırada ona dolayımlanır. Buradaki beden şeması benim beden imajumdur.

İkinci manada, beden şeması belirli durumlarda şeyler üzerinde ilgisini beraberinde getirdiği sonradan edinilen beceriler bütünü olarak benim alışlagelmiş bedenime atıfta bulunur. Bu beceriler bütünü aracılığıyla (erken yetişkinlik ve çocuklukta açıkça genişleyen ve evrimleşen), belirli yollarda şeyleri algılayabilirim. Burada beden şeması, dünyayı pratik olarak kavradığı kadar yetenekli motor kapasiteler sistemimdir. Daha önce belirtilmiş olandan, şu anki beden imajımın bu beceri sistemi tarafından yoğun olarak şartlandırıldığı tahmin edilebilir.⁶

Merleau-Ponty, bizi tam donanımlı algıdan önce bir düzeyde çalışan ve buna katkıda bulunan birkaç boyuta karşı uyarır. Beden şemasının 'mantık-öncesi' birliği, 'tek' olarak bu bedeni kurmak için mantıksal işlemleri herhangi bir açıklamaya bağlı olmadan bir birlik olarak deneyimleyen ve sentezleyen yerdir. Dahası, algının özünde nesne-öncesi olan unsurlar vardır: Bu, nitelikleriyle tam donanımlı nesneler verilmediğinde görünür olsa da bundan daha belirsiz ve ilkel olan şeylerin olduğu zaman ortaya çıkar.⁷ Örneğin eğer bir gölge bana yaklaştığı için zıplarsam, bunun nedeni nesneyi simgeleyen bilinmeyenden kaçınmamdır. Daha yakından incelendiğinde, tanımlanmış ve dolayısıyla kavramsallaşan bir nesne hâline gelen bir şeye nesne-öncesine karşılık veriyorum.

Merleau-Ponty'nin tanımında, yaşayan bedeninin işlevleri kişi-öncesi ve düşünüm-öncesidir. 'Soğuk!' gibi ifadelerde anlatılan algılamada, bilinmeyen bir unsur vardır. Algıda, ego olarak ortaya çıkmadan önce hâlihazırda bana daima verilmiş olan bir özelliği üzerime alırım. 'Beden alışkanlığı' kavra-

⁶ Merleau-Ponty'nin genellikle tüm tanımlarında anlaşılması güç nüanslar ve incelikler bulunduğu için 'beden imajı' yerine 'beden şeması'nı daha sık kullandığını belirtmek gerekir. Bu iki anlam arasındaki farkı açıklamayı Timothy Mooney'ye borçluyum.

⁷ Husserl'deki edilgen sentezin tanımı için 2. Bölüm 1. kısma bakınız.

mı, eylemlerimin büyük bir kısmının daimî ya da etkin olarak gerçekleştiğini ortaya çıkarır. Onlar üzerine sonradan düşün-düğümde, tüm temel unsurları bile yakalayamayabilirim ve dolayısıyla hareket başarılı bir biçimde meydana gelir.

Şimdiye kadar verilen özellikler sonucu bir fikir açığa çıkarsa eğer şunu söyleyebiliriz: Merleau-Ponty, varoluşu-muzun bedenın çeşitli eylemler ve zorunluluklar tarafından belirlenmiş olduğunu düşünür. Varlığın her zaman hem bağımlılık hem de bağımsızlık olduğunu hatırlamak gerekir. Yaşayan bedenimizin özellikleri kesinlikle dünya algımızı belirler; ancak aynı zamanda bu ihtiyaçları özgür bir şekil-de yerine getirmek -tamamen sorumluluğunu aldığımız- ve onlara karşılık vermek bizim görevimizdir. Dünyayı aşmak için sahip olduğum beceriler, bebeklikten ayrıldığımda bana bağımsızlığımı da sağlar. Tam olarak itirazsız kabul edilme-leri ya da düşünülemez şekilde geçerli olmalarından dolayı, mevcut farkındalığımı hiçe saymazlar. Bağımlılık ve bağımsızlık arasındaki bitmeyen gerilim, şimdi açıklayacağımız cinsiyetlilik alanında daha da belirgindir.

1.4. Cinsiyetli Varlık Olarak Beden

Merleau-Ponty, kendi cinsiyetli varlığı olarak bedeni tanımladığında, duygulanım ya da duyumsama yeteneğimizin sadece bizim (insanlar) için var olan bir alan olduğunu ve 'arzu ya da sevgi sayesinde bizim için bir şeyin ya da varlığın nasıl var olduğunu' (AF, 220) görürsek eğer, bunun genel olarak varoluşa daha iyi bir bakış açısı kazandıracağını savunur. Merleau-Ponty'nin bu bölümdeki ilgisinin, bölümün odak noktasının yalnızca işleyen bir cinsellik ile ilgili olduğu izlenimi verilebileceğinden, duygu veya duygularla ilgili olduğunu belirtmemiz gereklidir. Yine de cinsiyetliliğin tam olarak anlaşılmasının, duygusallığı dikkate almamızı gerektirdiği ve aynı zamanda cinsel ve erotikliğin iç içe geçtiğini gösterdiği de anlaşılmalıdır.

Söz konusu meseledeki patolojik durum, Merleau-Ponty'nin çoğu kez *Algının Fenomenolojisi*'nde tekrarladığı, Nöropsikologlar Adhemar Gelb ve Kurt Goldstein tarafından sağlanan vaka tarihine ve hipotezlere dayanan şüphesiz Schneider'inkidir. Schneider, savaşta beyin hasarı geçiren, ampirist ve entelektüalist yaklaşımların açıklamasını yapmadığı birtakım normal olmayan motor fonksiyonları yaşayan biridir. Schneider belirli hareketlerini -hemen hemen normal olarak (örneğin lambayı yakmak)- yine de yerine getirebiliyor; ancak soyut hareketleri (havadaki bir şeklin izini sürmek), uzuvlarını sadece dış nesnelermiş gibi (örneğin önce kolunu izlemesi ve şekle başlamadan önce yere paralel olarak kaldırması) onları konumlandırma ve izleyebilme şartıyla yerine getirebiliyor. Söz konusu bedenine ait uzuvlarını temsil etmeden hareketleri gerçekleştirme yeteneğini yitirmiş ve bunları bilinçli olarak başlangıç pozisyonlarına taşımayı başarmıştır.

Schneider'in cinsel alandaki zorlukları ne ampirizmin ne de entelektüalizmin cinsiyetliliğin bütün doğasını yakalayamayacağını göstermeye çalışır. Entelektüel bir tanıma göre, "Herhangi bir cinsel yetersizlik, belirli temsillerin kaybı anlamına gelebilir." Ampirist bir tanıma göre ise böyle bir yetersizlik, 'tatmin kapasitesinin bir zayıflığı'ndan ileri gelir (AF, 221). Ancak Schneider'in problemleri ne ilk ne de ikinci türdendir. Semptomlarını kısaca tanımlarsak: Kendiliğinden cinsel temasın peşinden koşmaz ve bir başkası tarafından başlatılan ilişki bir şekilde kesintiye uğrarsa eğer, devam etme dürtüsüne de sahip değildir. Orgazm yeteneği olsa da bu, her zaman kısa ve baştan savma olmaktadır. Erotik hayallere sahip değildir ve gece gelen emisyonları çok nadirdir. Merleau-Ponty'nin bu duruma uygun olarak 'cinsel eylemsizlik' (AF, 222) ifadesi, herhangi bir genital fonksiyon bozukluğunun sonucu değildir. Çünkü fiziksel tatmin prensip olarak Schneider için mümkündür ve bu, onun yaralanmasından etkilenmez.

Temsillerin kaybı, mevcut cinsel ilişki sırasında karşılaşılan zorlukları açıklamadığı ve rüyaların yokluğu 'bir sebepten ziyade bir etki' (A.y.) olarak görüldüğü için entelektüel tanım başarısızdır. Sonuçta, erotik algı bir bilinçliliği hedeflemez. Bunun yerine, bir canlı beden başka bir canlı bedene yönelik olduğu vakit ortaya çıkar. Fakat kendi tanımlamaları, Schneider'in bir beden olarak kadın vücudunu çekici bulmaz ve esas olarak kişiliğini göz önünde bulundurur. Bu anlamda Schneider'in dünyaya ve başkalarına karşı algısı, kendi dünyevi etkileşimlerimizin entelektüel resmine oldukça benzer. Lakin aşırı-entelektüelleşmiş (Schneider'in hareketlerini belirleyen) bir yaklaşım normal değil, patolojiktir ve entelektüalizm bu yaklaşımı bir patoloji olarak sayamaz. Kısacası, Schneider'in eksik olduğu soyutlamada, cinselliğin fiziksel veya entelektüel bir görünümü yoktur; fakat cinsel deneyimin bütün karakteri değişmiştir.

Yaşayan bedenin fenomenolojisi tarafından sağlanan alternatif cinsiyetlilik tanımı ne olurdu? Merleau-Ponty'ye göre, 'hastada yok olan şey, cinsel dünyasından önceki yönelim gücüdür' (AF, 223) ki bu da cinsel anlamı sürdürmeyi ve ona karşılık vermeyi ya da durumdaki böyle bir anlamın farkına varmayı, cinsel anlamda doğuştan bir duruma sahip olmasına imkân vereceği anlamına gelir. 'Normal cinsiyetliliği teşkil eden bu kalıcı ve sessiz soru'yu sormayı bırakır (A.y.). Erotik bir soru sürekli olarak aranmaz; ancak sürekli olarak hareketsiz bir formdadır ve uyandırılabilir. Schneider, sadece kendimizi durumların içine doğru büyütmeyle kalmayıp, aynı zamanda içlerinde geçici olarak kaybolması gibi onları yakalayan, algının erotik yapısını kaybeder.

Cinsiyetlilik, açıkça sınırlandırılmış ve belirli bir varoluş alanı oluşturmaz. Cinsiyetliliğin sınırlarını belirlemek imkânsızdır (AF, 238). Erotik, 'her zaman orada bir atmosfer gibi mevcut' olduğu için aniden kendini ortaya çıkarabilir (AF, 240). Burada bizi uyarmak için psikanalizden yardım alır. Schneider örneğinde, eylemsizliğin belirli bir türünü gös-

terdiği kısım, cinsel sıkıntılarının arkadaşlıklarını sürdürmedeki zorluklar ile birbirini izleyen süreç olmasıdır. Yine de varoluşunu cinsiyetliliği ile eşitlemek yanıltıcı olur. Psikanalitik teoremler, bazen cinsiyetliliğin ve varoluşun aynı kapsamı içerdikleri izlenimini taşırlarsa eğer oldukça ileri giderler. Örneğin, bir kişi mesleki yaşamında çok aktif ve başarılı olabilir; ama tam aksine cinsel yaşamında hareketlilik konusunda pasif olabilir (Kazanova'da olduğu gibi; AF, 227).

Fenomenolojik açıdan bakıldığında, yaşamın ne kadarının cinsiyetlilikten geçtiğini sormaktan ziyade, mevzu cinsiyetliliği yeniden düşünmeyi gerektirir. Cinsiyetlilik, dilde olduğu gibi, dünyanın genel açıklığının bir parçasıdır. Vücudum kendini kapatıp açabilir ve bu şekilde konuşma yitimi veya belirli cinsel bozukluklar gibi psiko-sempomatik patolojiler meydana gelebilir. Sonuç olarak cinsellik açıkça sınırlandırılmaz, o varoluşun içine işler ve aynı zamanda sonradan oluşan bir şeyle aynı kapsamda değildir. Bu da cinsiyetlilik mevzusunda yaşayan varoluşumuzu belirleyen muğlaklığın en çarpıcı parçalarından biri olduğunu göstermektedir.⁸

İleri Okumalar

- Casey, E. S. (1984), "Habitual body and memory in Merleau-Ponty". *Man and World* 17, 1984, pp. 278–97.
- Smith, A. D. (2007), "The flesh of perception: Merleau-Ponty and Husserl." In Baldwin, T. , *Reading Merleau-Ponty*. On Phenomenology of Perception. London: Routledge, pp. 1–22.
- Waldenfels, B. (2008), "The central role of the body in Merleau-Ponty's Phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 39, no. 1, pp. 76–88.

⁸ Muğlaklık, 15. Bölümde açıklanacak. Cinsiyetlilik ve yaşamın diğer boyutları arasındaki bazı ilginç bağlantılar için cinsel varlıklı beden üzerine bölümün sonundaki tarihsel materyalizm hakkındaki uzun dipnota bakınız.

Bölüm Planı

14.1. İfadenin Paradoksu

14.2. Beden ve Konuşma

14.3. Ressam ve Fenomenolog

14.4. Lengüistik Sanat Eseri ve Resim

14.5. Sanat ve Bilim

İleri Okumalar

Başlıca Kaynaklar

Algının Fenomenolojisi'nin 'İfade Olarak Beden ve Söz' bölümü; Cogito dergisinin Maurice Merleau-Ponty sayısı (88)'ndaki 'Cézanne'ın Kuşkusu' çevirisi; *The Merleau-Ponty Reader* 'Indirect Voices and the Language of Silence'; *Göz ve Tin*.

Merleau-Ponty'nin bedensellik analizi, dil ve konuşmanın işleyişinde örnek niteliğinde olan uygulamaları içerir. Burada yaklaşımının faydaları, dilin (20. yüzyılın tartışmasız en önemli felsefi teması) ana merkezi konusuna ilişkin görülebilir. Dilin, deneyimimizi yakalamakta tek-yönlü yaklaşımları pek de başarılı olamamaktadır. Merleau-Ponty'ye göre, dile ilişkin yanlış anlamalarımız, kelimelerin yaratıcı kullanımı yerine aslında hazır formülasyonlara odaklanmamızdan kaynaklanır. Etkileyici ve yaratıcı dil ile ilgili düşünceleri onu, bu yaratıcı olasılıkların apaçık hâle geldiği ve

aynı zamanda ifade fenomeni açıklanmasının zorluklarının ön plana çıktığı sanat alanına götürür.

Merleau-Ponty, 'Cézanne'ın Kuşkusu'ndan (1945)¹ 'Indirect Voice sand the Language of Silence'a (1952) ve son olarak *Göz ve Tin*'e (1961)² kadar yazın hayatının çeşitli aşamalarında sanatla ilgilenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında, bu üç makale kısaca burada geliştirilen üç temayla ilgili olarak incelenecek, Merleau-Ponty'nin çalışması boyunca bir bütün olarak devam ettirilecektir: Resim ve fenomenoloji arasındaki ilişki, dil ve resim arasındaki ilişki ve son olarak, sanat ve bilimin temelde dünyaya doğru gösterdiği farklı yaklaşımlar.

14.1. İfadenin Paradoksu

Merleau-Ponty'ye göre dil, işaretlerin bir bütünü değildir. Bir işaret, anlamdan yoksun rastlantısal bir ibaredir ve başka dilde böyle bir ibare tarafından herhangi bir anlam kaybı olmadan yer değiştirebilir. Bir dil öğrenmek, yeni işaretlerle daha fazla sayıda tanıdık işaretin yerine geçenleri öğrenmekten ziyade, yeni bir dünyada kendini yönlendirmeyi öğrenmek anlamına gelmektedir.

Dilin gerçekliği işaretlerin birikiminden ziyade bir dünyaya benzemesi, konuşmanın entelektüel ve ampirik tanımlarındaki kusurların tartışmaları boyunca zaten benzer olarak gerçekleştirilir. Merleau-Ponty şu soruyla başlar: Konuşma ve düşünce birbiriyle nasıl ilişkilidir? Düşüncenin konuşmadan önce geldiğini farz etmeye meyilliyizdir; ancak Merleau-Ponty'ye göre, konuşma düşünmeyi hayata

¹ Maurice Merleau-Ponty, "Cézanne'ın Kuşkusu", çev. Mehmet Adam, Cogito, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 45-63 (Bu metinle ilişkili verilecek alıntılar kısaca CK olarak gösterilmiştir)

² Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012. (Bu metinle ilgili çeviriler kısaca GT olarak gösterilmiştir.)

geçirir. Entelektüalizm ve ampirizmin zıtlıklarına rağmen, düşünceden farklılığını kapsayan konuşma hakkındaki aynı temel varsayımları paylaşırlar. Her ikisi için de kelimeler gerçek bir anlama ya da öneme sahip değildir. Bölüm boyunca Merleau-Ponty, aynı temel varsayımları kullanırken, ampirizm ve entelektüalizmin farklı yönlerden nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır. Kelime, ikisi için de bir anlama sahip değildir. Yine de ‘ilk durumda (ampirik durum), anlamlı olarak kelimenin bu tarafındayız, ikincisinde ise bunun ötesindeyiz’ (AF, 249). Ampirizm, belirli bir uyarıcıya karşılık olarak kelimenin kullanımını açıklar, böylece onu nesnel bir nedenselliğin (örneğin “Ah!” diye bağırmanın sonucundaki bir deneyim) parçası hâline getirir. Bu tanım, kelimelerimizin kullanımını açıklamak için anlam tanıtımına bile ihtiyaç duymaz. Entelektüalizm ise düşünceyi ve anlamını birincil kılar; fakat sonra kelime, neredeyse gereksiz görünür. Düşünce, ifadeden önce tamamlanmış olduğu için, taşıdığı anlam ile herhangi özsel bir bağlantı üstlenmeyen salt bir taşıyıcıdır.

Aynı problemi, konuşma konusu ile dil arasındaki ilişki açısından söylemek gerekirse: “İlk durumda konuşacak kimse yoktur, ikincisinde kesinlikle bir özne vardır; ama düşünen biri, konuşuyor değildir” (A.y.). Ampirist tanım da kelime uyarıcı tarafından bir araya getirildiğinden beri konu gölgede kalır. Bu konu, nörolojik ya da onunla ilişkili ilkelere dayanır. Ampirist tanımın belirli formülasyonu ve bilimsel yaklaşımı daha çok rafine edildiği ya da anlaşılır olduğu kapsam sadece tanımı zorunlu tutmadığından, burada konuşma konusu için bir alan olmadığı gerçeğini değiştirmez. Sonuç olarak yaklaşım, konuşmanın ne bizim normal ve öznel deneyimlerimizi ne de konuşma kaybı ya da engellemesi gibi belirli patolojileri açıklayamaz. Aksine, entelektüel tanım bir konuyu içerir; fakat bu sadece bir düşünme konusudur ve konuşma ikincil bir şey olarak, bir anlamı hâlihazırda oluşturan düşünceden sonra o esnaya varır.

Merleau-Ponty, alternatif bir tanım ortaya koymak için şunu söyler: “Öyleyse sırf *sözcüğün bir anlama sahip* olduğunu söyleyerek hem entelektüalizmi hem de ampirizmi aşmış oluruz” (AF, 249). Peki, Merleau-Ponty’nin bu açıklaması için kanıtı nedir? İlk argümanı, ‘düşünce, tamamlanmasına doğru olarak ifadeye yönelmesidir’ (A.y.). Adlandırma, söyleme ya da yazma düşünceye bir gerçeklik verir. Aksi hâlde kısa süren, belirsiz ve tamamlanmamış varoluşa sahip olur. Konuşma ve düşünme arasındaki ilişkinin daha sonra, özdeş olmaması ortaya çıkar; yani düşünce tamamlar, konuşma ‘sonuçlandırır’ (AF, 251).

Bir kelimenin anlamı, işlevinin konusunu genellikle varsaydığımız yöntemle bir araya getirilemez. Merleau-Ponty’ye göre, loş ışıktaki bir nesneyi tanımladığımızda, fırça olarak söylediği genellikle o anlamdaki fırça olmaz ve o sahip olmadığı anlam, kullandığımız nesnenin tekrarını gerektiren kullanımında kavramı apaçık olarak ortaya koymaktadır. Biri bana elimdekini sorduğunda, lengüistik bir kavram olarak aklıma hemen ‘fırça’ gelmeyebilir. Fakat ‘fırça’ kelimesi, uygun anlamı taşır ve ben nesneyi arayarak bu anlamı onaylarım. Bir fırça olarak nesneyi tanımlamanın başarısı, kelimenin bu anlama sahip olduğunu ve anlamın beni nesneye götürdüğünü göstermektedir.

Ampirist ya da entelektüalist çizgi boyunca yanlış anlamlara katkıda bulunan ve bu anlamlara meydan okuyan konuşmanın iki tür fenomeni vardır: İlki, konuşan dil ile konuşulan dil arasındaki fark; ikincisi ise ifadenin paradoksu.

‘Günlük ya da konuşulan dil’ (*langage parlé*), elimizin altında hâlihazırda sahip olduğum dili
 ► belirler: Tanıdık kelimeler ve ifadeler. ‘Konuşan dil’ (*langage parlant*) ise tam tersine, yeni anlamları ortaya çıkaran yaratıcı dili belirler.

Konuşan dil, deneyimlerimizi bir sözcük grubuna ve klişelere başvurmadan yeni bir tarzda ifade eder. Merleau-Ponty’nin

verdiği örnekler arasında ilk kelimesini söyleyen bir çocuk, duygularını ortaya döken âşıklar, daha önce ifade edemedikleri deneyimleri açığa çıkarmak için yazarların ve filozofların girişimleri yer alır (AF, 252 dipnot). Bunlar nadir görülen olaylar olmasının yanında yaratıcı olarak etkili duyuda konuşmanın özünü ortaya çıkarır, düşüncenin konuşmayı tam olarak nasıl gerçekten tamamladığını gösterir. Bununla birlikte, günlük kullanımda grup hâlindeki cümlelerimizi değiştirir ve mesajları iletmek için sırf taşıyıcı olarak dili kullanırız. Böylece izlenim, konuşmanın düşünceye ikincil olacağı (Entelektüalist tanımdaki gibi) ya da bir kelimeyi mekanik olarak kullandığımız (Ampirist tanımın kastettiği gibi) anlamına gelir.

Konuşma ne düşüncelerin saf giysisidir ne de onun ifadesidir. “Söz (konuşma), anlamı verili olan sözcükler ve zaten elimizin altında bulunan imlemeler yoluyla kendisini tercüme eden sözcüklerin ilkece ötesine geçen, onları değiştiren ve son tahlilde anlamını sabitleyen bir yönelimle buluşmaya çalıştığımız paradoksal bir işlemdir” (AF, 520). Bu ifade, bizi sözüm ona ifadenin paradoksu tartışmasına götürür ve onun paradoksal karakteriyle ilişkili konuşmanın birkaç özelliğini ortaya çıkarır.

‘İfadenin paradoksu’, henüz ifade edilmeyen şey ile tamamlanmış ifade arasındaki paradoksal ilişkiyi açıklar. İfadeden önce, düşüncenin tamamlanması yoktur, sadece ‘Cézanne’ın Kuşkusu’nda ‘hafif heyecan’ (CK, 55) ve Signs’ta ‘endişe/huzursuzluk’ (Signs 19/27) olarak isimlendirilmeleri vardır. Sadece ifade, orada hiçbir şeyden ziyade bir şey olduğunu gösterir ve bu anlamda ifade, ifade edilenin ne olduğunu bilmek için gerekli bir koşuldur. Aynı zamanda bu ‘heyecan’ belli bir belirleyiciliğe sahiptir ki bu, uygun ifadeyi henüz bulamamış olduğumuzu fark ettiğimizde belirgin hâle gelir.

Bu paradoksun zorluğu, 'ifade' teriminin sadece bir yönelim ya da heyecan ve hâlihazırda ifade edilen fikri tamamlamamış olmasına rağmen ifadeden önce orada olan şeyi tanımlamasına dayanmasıdır. İfade yaratıcıdır; ama yine de hiçbir yerde, bir içsel içeriğin sadece bir dışavurumu ya da yeniden üretilmesi değildir. İfade edilen yönelim, böylece Merleau-Ponty'de ifadenin anlamı 'üstün çıkma' ve 'dengeleme' olarak belirtilir. İfade her iki yönde de aşkındır: 'Huzursuzluk'umuzun tamamını ifade etmek asla mümkün değildir ve aynı zamanda daha önce ifade edilene kıyasla ifadede bir fazlalık vardır. İfadeyi bir tür çeviri olarak tanımladığımızda, yukarıda belirtilen cümle içinde Merleau-Ponty alıntılıandığında; bu, çevirinin yeni bir yolla, kendisinin yarattığı ifadeyle de aynı şekilde yaratıcısı olarak yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Ayrıca Merleau-Ponty, sonraki bölümde incelenecek olan jestler gibi bedensel ifadeleri içeren oldukça yaygın bir hisse de 'ifade' demeyi uygun görmektedir.

14.2. *Beden ve Konuşma*

Alternatif geliştirmek için -konuşmanın fenomenolojik tanımından daha fazla- beden ve konuşma arasındaki bağlantının araştırılması yararlı olabilir. Merleau-Ponty bu bağlantıyı, *Algının Fenomenolojisi*'nin 'İfade Olarak Beden ve Söz' bölümünde açıklar. Bedenin ve konuşmanın birbirini nasıl etkilediği ve her ikisini de açıklığa kavuşturabilecek bazı paralellikler vardır. Merleau-Ponty, bedenimizin 'tüm anlamlı kazanımların mümkün olmasının şartı' (AF, 519) olduğunu belirtir. İlk başta, Merleau-Ponty'nin bu açıklaması şaşırtıcı değildir; çünkü Merleau-Ponty, varoluşumuzun mutlaka somutlaşmış olduğunu ve bu somutlaşmış varoluşumuzun bir yönünün ifade olduğuna dikkat çeker. Hâl böyleyken bağlantı daha güçlüdür. Bizim bedensellik koşullarımız, varoluşun diğer yönlerinden daha güçlü bir

anlamı ifade eder. Burada bedensel bağılıklarımızı gerektiren ifadenin belirli bir gerçekliği vardır. Bu gerçek, bir kelime veya cümle olabilir; fakat aynı zamanda bir jest ya da bir heykelin daha belirgin bir gerçekliği de olabilir. Vücudumuz aracılığıyla ifade, dünyada bir yer edinir. İfade-den önce, henüz ifade edilmemiş olan bu gerçekliğe sahip değildi. Tek bir akılla sınırlıydı ve bu akılda bile bu şekilde mevcut değildi. Fakat ifade, özellikle sanat eseri üzerinde gösterildiğinde, sanat eserinde konuşacak olan gelecek akıllar üzerine iddia yürüten ‘birkaç akılda bölünmemiş hâlde yaşamak’ ve ‘ayrı yaşamlar’ı birleştirme kabiliyetine sahipti (CK, 56).

Merleau-Ponty’nin ifade kavramının sanat eserleri ve bedensel jestleri içerdiğini belirtmekle birlikte bir kez daha kelimelerle ifadeye geri dönersek, beden ile konuşma arasındaki daha çarpıcı bağlantılar da belirginleşecektir. Aşağıdaki iki örnek, konuşma ile beden arasındaki yakın bağlantıyı doğrular ve aynı zamanda entelektüalizmin ve ampirizmin konuşmanın özünü nasıl yakalayamadığını bir kez daha gösterir. İlk örnek, bir kelime aradığımızda ne olduğunu açıklar, ikincisi de yabancı bir dil öğrenmemizi ele alır.

Bir sözcüğü aradığımızda, düşünce ile konuşma arasındaki ayrım somut hâlde gelir ve doğru kelimeyi bulamamaktaki hayal kırıklığımız, onun tamamlanmasına yönelik olarak düşüncenin ifadeye doğru yönelim göstermesi konusunda Merleau-Ponty’nin ısrarını tekrar doğrulamaktadır. Yine de kelimeyi oldukça kolay bulduğumuzda bile, deneyim konuşmanın doğası hakkında bir şeyler açıklar:

Bedenimin bir şey batırılan yerine elimi götürmem gibi sözcüğe başvururum, sözcük benim dilsel dünyamın belli bir yerindedir, onu temsil etmemin bir parçasıdır, tıpkı sanatçının çalıştığı eseri temsil etmesinin tek yolunun onu yapması olması gibi. (AF, 254)

Vücutun bir kısmına ya da belirli bir araca ulaşmakla bir kelimeye ulaşmayı bağlayan önemli kavram, 'dünya'dır. İmlerin varlığından ve düşünce için boş taşıyıcılardan ziyade kelimeler lengüistik dünyanın bir parçasını oluşturur.

Merleau-Ponty, referans kavramını Husserl'in ve Heidegger'in dünyanın fenomenolojik kavramına dayandırır. Heidegger gibi gizliliğin ya da gizlemenin dünya için çok önemli olduğunu ve varlığımızın temel olarak 'dünyada-olma' ya da daha doğrusu dünyaya doğru yönelen varlık olduğunu vurgulamaktadır. Lengüistik dünya birbirlerine bağlı anlamların bir içeriğini oluşturur ve anadilimiz, en çok aşına olduğumuz ve en kolay şekilde ilerlediğimiz bu dünyayı oluşturur.

Yabancı dil öğrenme hususu, konuşma kavrayışında dünya kavramının önemini doğrular. Eğer bir dil, belirli nesnelerin yerini alan işaretler sistemi olmuş olsaydı, sözlük çalışarak yabancı bir dili öğrenebilirdik. Ancak böyle bir yaklaşım, yabancı dili (Burada konuşulanlar, yazıya karşı konuşmayı değil, bir dilin tam anlamıyla kullanılması olarak anlaşılabilmesi ve iletişim kurabilmesi ve böylece yabancı dil dünyasında yol alabilmesi şeklinde alınmalı) *konusmamıza* asla izin vermez. Bununla ilgili Merleau-Ponty bize, 'yabancı bir ülkede sözcüklerin anlamını onların bir eylem bağlamındaki yeri sayesinde ve ortak yaşama katılarak anlamaya başlarım' (AF, 252) demektedir. Yabancı bir dil öğrenmek, kendini yabancı bir dünyayla tanımaktır; böylece varlık referansları takip edebilir ve anlamın alanlarını belirleyebilir. Bir cümleyi çevirirken kelimesi kelimesine ister istemez bakan bir bilgisayardaki bir çeviri programı bunu tam anlamıyla asla yapamaz. Merleau-Ponty, bir kelimenin kavramsal anlamını jestsel anlamından 'çıkardığımızı' söyler (A.y.). Kelimeler, jesti veya amacı söyler ve onları referansları içerisinde tanıyarak anlarız.

Beden ve konuşma arasındaki ilişki, Merleau-Ponty'nin tarz teorisiyle doruğa ulaşır. Tarzın önemli örnekleri; bedensel tavrın, yapmacık jest ve mimikler gibi, bir bireyin

üslubu ve bir sanatçının üslubudur (Örneğin Picasso gibi belirli bir resmi ayırt etmeye izin veren). Birini taklit etmek onun tarzını taklit etmek demektir. Bir tarz canlandırılırken içkinliği aynen kalır ve sadece belirli bir mesafede veya dolaylı olarak tanınabilir.³

- 'Tarz', bir özellikler listesine indirgenemeyen tanınabilir bir ifade veya uyum yapısı oluşturur.
- Terimin günlük kullanımına uygun olarak, sanatsal tarzlar, kişisel tarzlar vb. vardır.

Merleau-Ponty; beden, dünya ve tarz gibi kavramların yardımıyla ikna edici bir şekilde çalışmalar yaptığı, ilk başta karmaşık görülebilen hayatın sanat ve diğer alanları arasında birkaç bağlantı kurar. Ona göre 'beden, fiziksel bir nesneyle değil, bir sanat eseriyle karşılaştırmak gerekir' (AF, 216). O hâlde, yaşayan bedenin fenomenolojisi, ruhsal ve maddesel boyutların iç içe geçecek biçimde madde ve formun geleneksel estetik tasarılarıyla yer değiştiren sanat eserinin yeni bir açıklamasına izin verir. Sanat eseri, yaşayan beden gibi kendi içinde kalarak kendini ifade edebilir. Bu yeni sanat yaklaşımı, fenomenolog ile ressamı oldukça yakınlaştıran yer olmaktadır.

14.3. Ressam ve Fenomenolog

Cézanne'm Kuşkusu yazısında Merleau-Ponty, birkaç önemli temayı ve sorunu ele alır. Ana konumuz olan resim ve fenomenoloji arasındaki ilişkiye gelmeden önce burada temaların birkaçına değinelim. Başlığın gösterdiği gibi Merleau-Ponty burada, Paul Cézanne (ve makalenin son kısmında da Leonardo da Vinci ile) adlı sanatçıya odaklanır. Bu odaklanma

³ Üslubun bu ve diğer özellikleri hakkında tartışma için Singer (1981)'a bakınız.

ile de Merleau-Ponty, kendisini Heidegger'den ayırır (bu fark tematize edilmemesine rağmen). Heidegger, sanatçı ve izleyici üzerinde yoğunlaşarak kendini gösteren öznelci eğilimlerin estetik disiplini eleştirmiştir. Genellikle modern odağa karşı olan Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* (*The Origin of the Work of Art*)'de sanatçıdan zorunlu olmadıkça mutlak suretle kendisini işaret eden ya da kendisi aracılığıyla durabildiği sanat eserinin doğasının bir parçasını vurgulayan sanat eserine kadar soruşturmalarını detaylandırır. Örneğin sanatçının bize yabancı olan ve bu, sanat eserleri olarak onların özelliğinin değerini düşürmeyen sanat eserleri vardır.⁴

Merleau-Ponty, aslında Heideggerci bir iç-görüye pek razı olmamaktadır; görmüş olduğumuz gibi sanat eseri ve yaşayan beden arasında bir paralellik çizer, böylece sanat eseri maddesel desteğe sahip olduğu kadar ruhsal bir bileşene de vurgu yapar. Biçim ve içeriğin geleneksel alternatifi, kendini bir üslupla ortaya koyan bir sanat eserinin birliğini ve sahip olduğu belirli bir 'hayatı' açıklamaz. Bununla beraber, Merleau-Ponty'ye göre sanatçıya odaklanmak, özellikle de bu odak klasik tanımların bir eleştirisini içeriyorsa ancak faydalı olabilir. Bu eleştiri de varoluşsal perspektifte geliştirilip, ihtimal ve zorunluluk tarafından belirlenmiş hayatımızın iç-görüsünde inşa edilir. *Cézanne'ın Kuşkusu*'nda varoluşumuzu oluşturan bağımsızlığın ve zorunluluğun iç içe geçmesini, özellikle yaşamın tarihi konusunda inceler. "Bağımsızlık konusunda iki şey belirlidir: asla değişmeyeceğimiz için asla kararlı değilizdir; çünkü ne olduğumuza bakarak ne olduğumuzun ipuçlarını her zaman bulabiliriz" (CK, 58).

Geçmişe bakıldığında, yaşamımızın ve kararlarımızın (şayet istersek) tutarlı bir hikâyesini verebiliriz. Yine de bu, hayatımızın önceden belirlenmiş olduğunu kanıtlamaz. Bir durumda sanatçı, geriye dönük tanımlamanın bu olasılığı

⁴ Heidegger'in *Sanat Eserinin Kökeni* (*Origin of the Work of Art*) eserinde sayfa 39'a bakınız.

bize yaşam ve eser arasındaki bağlantıların zorunluluk tarafından belirlendiğine ve sanatçının yaşamı hakkında her şeyi bilirsek, onun bir eserini anlayabileceğimize dair yanlış bir izlenim verir. Bu izlenim yanıltıcıdır; çünkü sanatçının çalışmalarını zaten öğrendikten sonra geriye dönük olarak açıklamalarımıza ulaşıyoruz. Bu da sanatçının yaşamında ipucu ve sebepler bulmayı kolaylaştırıyor:

Eğer Cézanne'ın hayatı, içindeki çalışmalarının tohumlarını içinde taşıyor gibi görünüyorsa bunun nedeni, önce çalışmalarını tanımak ve yaşamının koşullarını onun içinden görmek, onları bu işten ödünç alınan bir anlamla almaktır. (CK, 56-57)

Bu, bir sanatçının hayatını incelemenin boşuna olacağı anlamına gelmez. Merleau-Ponty, Cézanne'ın hayatının pek çok yönünü, özellikle de kendinden şüphe duyduğunu, empresyonist sanatçılarla yollarını ayırma kararını, kendisini bize sunduğu gibi dünyayı gösterme takıntısını ve diğerlerine karşılık olarak tanınma ihtiyacını ortaya koyar. Ancak bu tanımların sınırlarını zaten bilmekteyiz ve sanatçının yaşamının çalışmalarını açıkladığı varsayımından da kaçınmalıyız. Aksine, 'hem yazarın hayatının bize hiçbir şey öğretmediği hem de çalışmalarına başladığı için içindeki her şeyi bulabildiğimiz doğrudur (CK, 62); yaşam ve eser birbirlerini aydınlatır.

Sanatçının şüphe ve mücadeleleri, varoluşumuzun muğlaklığını onaylar ve Merleau-Ponty yazısını şu düşünceyle sonlandırır: "Kendi yaşamımızdan asla kaçamayız. Düşüncelerimizle veya bağımsızlığımızla hiçbir zaman yüz yüze gelemeziz" (A.y.). Yine de fenomenolojik araştırmanın zorluğunu ve ihtiyacını doğrulayan çeşitli kavramlara bu sürede ulaşıldı. Merleau-Ponty, fenomenoloji hakkında *söylediği* şeyi aynı zamanda resim hakkında da söyler: "Cézanne daha sonra resmi, tahayyül edilen sahnelerin temsili, düşlerin dışavurumu yerine, görünenlerin tam işlenmesi olarak kavradı" (CK,

47). Ressam, resim ve bakış yolu ile fenomenologun ‘bakış’ ile kelimelerle tanımlamadan geçerek üstlendiği görünüşün bu gerçek çalışmasıdır. Ressamlar için ifadenin anlamı görünür olduğu ve aynı zamanda görünür olanı çalıştıkları için, görünürün kendisini nasıl gösterdiğini ve nasıl ola geldiğini göstermek için kendilerini özellikle iyi bir konumda bulurlar.

Görüşün önemi konusunda birkaç yoruma bakalım (fakat Emmanuel Levinas ve diğer filozoflar tarafından başlatılan ‘görüş’ hakkındaki önemli tartışmalara giriş yapmadan): İlki, üzerinde durulan nokta, pürüzlülük ve ağırlık gibi niteliklerin önemli bir rolü olmadığı anlamına gelmez; kalın bir kırmızı perde boyamak, kesinlikle kırmızı kan veya kırmızı bir kuş tüyü boyamaktan çok farklıdır. İkincisi, fenomenolojik bakış açısından görüşün cazibesi yararlı bir gerekçedir: Görüş boyunca, diğer duyular bize ayrıntıyı veya parçayı daha fazla bahsetme eğilimindeyken, dünya yayılım *olarak* deneyimlenir. Üçüncüsü, ressamların görünürle meşgul olması görünmenin tamamen ihmal edileceği anlamına gelmez. Enteresan anlamda görünmez, aslında gölgesi, tersi veya derinliği olan görünüre bağlıdır ve ressamlar her ne kadar dolaylı da olsa ona katılırlar (16. Bölüme kıyasla).

Fenomenolojinin en önemli metodolojik yöntemi, yani Merleau-Ponty’ye göre asla tamamlanmayan *epochē*, ressamın aynı zamanda bir ihtiyacıdır: “Cézanne’ın resmi bu düşünce yapılarını askıya alır ve insanın kendisinin düzenlediği insan-dışı doğanın temelini ortaya çıkarır” (CK, 52-53). Düşüncenin ortak yapısı, yerleşimimizi mesken edinen yabancı veya doğal varlığı ortaya çıkarmak için askıya alınması ya da paranteze alınması gerekir. Burası insanı kamçılayan ve aynı zamanda resmin hayal kırıklığının yaşandığı bir yerdir. Hem fenomenologlar hem de ressamların denemeye devam etmeleri, düşünce yapılarını askıya almak için yeni girişimlerde bulunmaları ve dünyanın nasıl ortaya çıktığını açıklamaları gerekiyor. Bununla birlikte, fenomenolog, dilin anlamını kullanır ve dilbilimsel eserler ve resim arasında bazı önemli farklılıklar bulunur.

14.4. Lengüistik Sanat Eseri ve Resim

Merleau-Ponty, sanatın farklı yapılarını birbirleriyle kıyaslamaktan ve zor konularla bağlantı kurmaktan çekinmez. Bu kısmın amacı, 'dil' terimini, resmin yaygın anlanının dilin bir biçimi olmasından ziyade kelimeleri kapsayan sanatı ya da lengüistik sanat eserlerine atfedilen dar anlamında kullanılageldiğini göstermektir.

Merleau-Ponty *Indirect Language and the Voices of Silence* yazısında, ifade ve dil hakkında daha önceki bulguların birkaçını onaylar. Önceden elinde böyle bir metin olmadığı için dışarıya 'ideal metnin bir çeşidi'ni getirme süreci olarak ifadeyi kavarsak eğer yanlış düşündüğümüzü tekrar vurgular (IL, 80). Ayrıca 'ampirik dil' ve 'yaratıcı dil'i (konuşan ve konuşulan dil arasındaki ayrıma denk) ayırmakta başarısız olduğumuz için kısmen bu hatalı fikre ulaştığımızı defalarca söyler (IL, 82). Yine de bu makalede yeni olan şey, dil ve resim arasındaki karşılaştırmaya izin veren, tarih ve sessizlik temalarıdır.

Merleau-Ponty, tüm dillerin dolambaçlı ya da kinayeli olduğunu belirtir; yani, şayet istersek, sessizleştirebileceğimizi vurgular (IL, 80). Merleau-Ponty için, sessizliğin dile karşı olmadığı, aslında dil, değişimler, anlamsızlıklar, kinayeler, boşluklar, aralıklar ve sessizliklere dayandığı anlamda duyudaki sessizlik 'olduğu' için bu formülasyon önemlidir. Çoğu zaman 'söylenmemiş' olan, belki de 'söylenmiş' olan dan daha önemlidir. Bu nedenle Merleau-Ponty, dil ve resim konusundaki tartışmalarını aşağıdaki gibi özetlediğinde resme kuşkuyla bakmaz: "Kısacası, dil konuşur ve resmin düşünceleri sessizliğin düşünceleridir" (IL, 117). Resim, sessizlikle olan yakın ilişkisini dilden daha açık bir yöntemle sergiler; ancak hem dil hem de resim anlatımsal olabilmek için sessizliğe bağlıdır. Elbette resim, işitilemez olsa da çok sessiz değildir; yorumlamanız ve birbirimize geçişteki bağılılığımız muğlak, kinayeli ve dolaylı olduğu için sessizdir.

Merleau-Ponty resim üzerine yaptığı tüm metinlerinde, resmin bir temsil etme ya da kopyalama süreci olmadığını vurgular. İfade paradoksunun sürekli tartışılması, ressamın manzarasının bir kopyasını aklında tutması ve sonra bu kopyanın bir kopyasını tuval üzerinde yapması fikri ile mücadele eder. Resim, Cézanne'da gördüğümüz gibi çok daha yaratıcı ve araştırma ile ilgili bir ifadedir. Yalnızca bir temsil olsaydı, resimde sessizlik olmazdı.

Resmin ve dilin sessizlikle ilişkili sergilediği farklılıklar, tarih söz konusu olduğunda daha somut hâle gelir. *Indirect Language and the Voices of Silence* metnindeki geniş kapsamlı tarih tartışmalarında Merleau-Ponty, Hegelci tarih anlayışına atıf yaptığı için her ne kadar tamamen olmasa da konudan ve kendisinden biraz uzaklaşması okuma konusunda bazı zorluklar yaratmaktadır. Yine de amaçlarımız için, Merleau-Ponty'nin tarih kavramını fenomenolojik olarak düşünmek, sürekli gelişmekte olan dünyalar üzerine vurgu yapmak yeterli olacaktır. Merleau-Ponty, yüzyıllardan sonra yazılı eserlerin bir bölümünden çok resme daha kolay erişebildiğimizi belirtir. Yazılı eserlerde, özellikle tarihsel olayları, teorileri ya da tartışmaları referans alırsak eğer zamanlarına dair daha geniş bilgi gereklidir. Bununla beraber Merleau-Ponty için: "Resim, kendisine verdiği eb-diliği bu dolaysız yaklaşım için ilgiyle kabul eder; çünkü bu konu yazılı eserlerde zamanın geçmesinden çok daha fazlasını gerektirir" (IL, 117). Yazılı eserlerin unsurları olan kelimeleri ve 'hiçbir şey, aynı düzeydeki konuşmanın esnekliğini' vermiyorken, resim ve heykel (burada tartışmaya dâhil eder), uzaysal-zamansal bir nesneye daha yakın benzerliğe ve daha farklı materyallere sahiptir (A.y.). Nitekim başka bir yüzyıldaki yazılı bir metin aynı zamandan kalma bir resimden ilk başta daha az erişilebilirdir; fakat ona erişilebilir bir kaynak bulduğumuz an bize daha iyi seslenir ve anlamını bir resimden daha kolay iletebilir.

Bu tanımlamaların gerçekte yeterli olup olmadığı ya da tarihle ilişkisinin daha derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç olup olmadığı tartışılabilir. Her hâlükârda, Merleau-Ponty dile aşkın bir resmi ya da resmi aşkın bir dile öncelik tanımaz, sadece farklı perspektiflerden onların zayıflığını ve güçlülüğünü soruşturur. Bu açıklamamız önemlidir; çünkü bazı soyutlama durumlarında bir hiyerarşi varmış gibi gözükabilir. Oysa böyle bir açıklama, Merleau-Ponty'nin geliştirdiği argümanını bozacak niteliktedir.

Resim ve dil arasındaki bir diğer önemli fark, kendilerini derinlemesine düşünecek yetenekleriyle ilgilidir ki resimden geçerek resim üzerine düşünmek ya da 'resmi resmetmek' zor olduğu için dil daha kolay yapılabilmektedir (*IL*, 117). Yazarın, düşünme kabiliyeti ve ihtiyacındaki bu fark, Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin* adlı eserinde tanımladığı gibi bir pozisyon alabileceği anlamına gelir:

Sanat ve özellikle resim, aktivizmin hiçbir şey bilmek istemediği bu ilkel anlam örtüsünden beslenir. Bunu, tam bir masumiyetle yapan bir tek onlar vardır. Yazara, felsefeciye danışılır ya da fikir sorulur, dünyayı askıya almaları kabul edilemez, tavır almaları istenir (...) Müzik ise tersine, 'varlık'ın arınmış durumlarından, onun akışından ve geri akışından, büyümesinden, patlayışlarından, kasırgalarından başka bir şey görebilmek için dünyanın ve belirtilebilirin fazla berisindedir. (*GT*, 30)

Burada, bir sanat biçiminin bir başka sanat alanına üstünlüğünü, belki de resmin müziğe üstünlüğünü ima ediyor gibi görünebilecek ifadeler vardır. Ancak Merleau-Ponty'nin bu sanat biçimlerine burada belirli bir özellik açısından baktığını düşünmek çok önemlidir. Burada müzisyenin yapmadığı, ressamın gerek duymadığı ve yazarın yapmak zorunda olduğu bir durumdaki ihtiyacı ve imkânlılığıdır. Diğer yandan, eğer soru vahşi Varlık'a ve onun elementlerine en yakın hangi sanat formu olmuş olsaydı, muhtemelen cevap,

yazılı eserlerden daha yakın resim ve en yakın müzik olurdu. Daha da uzaklaşır ise sanatın aksine, dünyanın üzerinde duran şey bilimmiş gibidir.

14.5. Sanat ve Bilim

Sanatın özel doğası -bütün formlarında-, bilimle zıt olduğu zaman özellikle belirginleşir. Bu zıtlığı göstermek için uygun tema, mekândır. Merleau-Ponty, birkaç eserinde bu konuya geri döner ve sanatın bilimin doğruluğuna özendiğini; ancak başarısız olduğu Rönesans'ın perspektifi hakkında tartışmaktan hoşlanır:

Perspektif üstüne yaptığı araştırmalarda Cézanne, fenome-ne sadık kalarak psikologların yakın zamanda keşfettiğini bulmuş oldu; yaşayan perspektifin, bizim algıladığımız perspektifin geometrik ya da fotografik olandan farklı olduğunu, yakından gördüğümüz şeylerin olduğundan daha küçük, uzakta olanların ise fotoğrafta olandan daha büyük algılandıklarını (...) (CK, 50)

Eye and Mind'da bu konuyu daha detaylı inceleyen Merleau-Ponty, Husserl'in geç dönem fenomenolojisinin hatırlattığı belirli fikirlerin ilk olarak nasıl kurulduğunu inceleyen tarihsel veya jeneolojik bir bakış açısı kullanır. Perspektifli resmin arkasındaki ruh, modern bilime rehberlik eden ruhun bir versiyonu hâline geldiği için ve Merleau-Ponty bunun sonucunda neyin kayb olduğunu sorar.

Merleau-Ponty, Rönesans sanatını kınamaktan ziyade Rönesans ressamlarının değerini, yani onları yakalamak için farklı yaklaşımlar deneyerek mekân ve derinlikle 'özgürce deney' girişimlerini tanımlar (GT, 53). Oysa Rönesans resminin uygun tekniğini sürdürmek için bazı optik ve geometrik yasaları göz ardı etmesi gerekir. Doğal pers-

pektif (*perspectiva naturalis*), görsel alanın küresel doğasını ya da geometrik açıdan Öklid'in sekiz teoremini unutan yapay perspektif (*perspectiva artificialis*) ile yer değiştirir. Panofsky'nin Rönesans'taki erkeklerde gösterdiği gibi, bu heves kötü bir inanç olmayan, mesela bir unutkanlıkta görülen kötü bir inanç değildir (A.y.).

Perspektif, modern bilimler tarafından iletilen uzay fikri ile örtüşen belirli bir mekân kavramına dayanır: Her yöne eşit ve sınırsız bir şekilde uzanan, homojen ve sonsuz olarak uzay. Aksine, deneyim alanımız sınırlar tarafından yapılandırılmıştır. Bölgelere ayrılmıştır ve hatta tüm sosyal, politik ve türlerle ilgili sınırların dışında somutlaşmış algımın, yani görsel alanımın veya ufkumun sınırları gibi sınırları vardır.

Göz ve Tin'de Merleau-Ponty, Descartes'ın *ışığın kırılması* ile ilgili tartışmasını, modern bilimin yanında sanata da yansıyan görüşe ilişkin özellikle modern bakışın bir örneği olarak ele alır. Descartes'ın açıklamalarında Merleau-Ponty'yi heveslendiren şey, görsel dünyaya yaklaşımın 'tamamen berrak' ve 'dolaysız' bir arayış olmasıdır (GT, 45). Bunu başarmak için Descartes, dokunuştan sonra görüşün bir örneğine sahip olmalı ve böylece matematiksel olarak izah edilebilen büyüklük ve boyutluluğun belirli özellikleri dünyaya indirgenebilmeli. Sonuç olarak renk ve diğer ikincil nitelikler göz ardı edilebilir ve dünya gizem, kalınlık, derinlik ve 'heryerdilik' (GT, 46) hâlinde yoksun bir senaryo hâline gelir. Rönesans sanatı da aynı yöntemi takip eder. Bununla birlikte, en büyük Rönesans sanatçıların, bir şekilde yeni tekniklerin kurallarını ihlal edenlerin olmuş olması ilginçtir.

Merleau-Ponty, gerçek mekân deneyimimizi tanımlamamızın zor olduğunu; çünkü doğa bilimleri tarafından önerilen mekân kavramına tamamen alışkın olduğumuzu savunur. Bilimsel düşünce 'yukarıdan bakar' ve belirli nesnelere bile odaklanamayacak kadar objektif olmaya çalışır ve 'genel-nesne' ile ilgilenir (GT, 27). Doğa bilimlerinin alanı,

üçüncü boyut olarak derinlikli, her üç yöne eşit ve sınırsız biçimde uzanan homojen ve sonsuzdur.

Buna karşılık Merleau-Ponty, bedensel konumlanmışlığımızı ifadelendirdiği için derinliğin en çok varoluşsal boyutu olduğunu göstermektedir. Derinlik, diğer ikisinden elde edilen üçüncü bir perspektif değildir. Bedenlenmiş perspektifimizden itibaren nesnelere olan mesafemizi tanımladığı için derinlik, birincil boyuttur. Dahası, derinlik bizi nesneler arasındaki rekabetin gerçekleşmesine götürür; çünkü derinlik nesnelerin birbirini kapladığı ve dikkatimiz için rekabet ettiği boyuttur. Sanat, derinliğin özel önemini bilir ve ayrıca alanın tek tip içeriğine karşı kayıtsız olmadığını da bilir. Bu nedenle mekân ve yer arasındaki fark hakkında da ilham verebilir:⁵ Yer, yaşayan bedenimi ve algıladığım nesneleri saran dolu bir mekânsallık biçimini açıklar. Buna karşılık, mekân her zaman çok büyüktür ve kararlılık veya yönlendirme sağlayamaz.

İleri Okumalar

Kwant, R. C. (1963), *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press, Chapter 2.

Merleau-Ponty'nin sanat felsefesi üzerine çeşitli yazıları ve buna ilişkin problemleri aşağıdaki iki eserde bulunabilir:

Foti, V. (ed.) (1995), *Difference Materiality Painting*. New York: Prometheus Books.

Johnson, G. A. (ed.) (1993), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

⁵ Özellikle 10. Bölümde Casey (1998)'e bakınız. Eşlem ve manzara resminde yerin tam olarak daha fazla temsili ya da mekân ve sanat arasındaki ilişki için Casey (2002)'ye bakınız.

15 BİR MUĞLAKLIK FELSEFESİ

Bölüm Planı

- 15.1. *Algının Fenomenolojisi*'nde Muğlaklık
- 15.2. İyi ve Kötü Muğlaklık
- 15.3. Kültürel Muğlaklık

Başlıca Kaynaklar

Algının Fenomenolojisi'nden pasajlar; *The Primacy of Perception* 'An unpublished text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work'

Merleau-Ponty'nin felsefesi bir muğlaklık felsefesi olarak anılır. Bu ifade, Fransız felsefesinin iki önemli çalışmasında da kullanılır.¹ Ancak Merleau-Ponty'nin muğlaklık ile ne demek istediğini tam olarak belirlemek kolay değildir ve muğlaklık, Merleau-Ponty literatüründe bir kavram olarak tartışması yoktur.² Sadece Merleau-Ponty'nin felsefesinde

¹ Yani, Alphonse de Waelhens ve Bernard Halda. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior* eserinin ikinci edisyonu için de Waelhens'in bir önsöz yazmasını sağladığında, 'A Philosophy of Ambiguity' adlı başlığıyla apaçık memnun görünmektedir.

² Halda, Merleau-Ponty'nin felsefesinde muğlaklığı 'Ana kavram' olarak belirler (Halda (1966), 33); fakat çoğunlukla Merleau-Ponty'deki anlamının sadece birine odaklanır ki o da bulanıklıktır ve onu da varoluşsal bir kavram olarak ele alır. Merleau-Ponty'nin felsefesine, özellikle bu muğlaklık konusuna çok girmeden bütün olarak giriş yapmaktadır. Sonucunda, metafizik ve fenomenoloji arasındaki Merleau-Ponty'nin felsefesinin muğlaklığın konumu hakkında ilginç sorular ortaya koyar; ancak bu tartışma, Merleau-Ponty'nin kavramı olarak muğlaklığı açıklamamaktadır. Benim ilgim ne muğlaklığın varoluşsal kavramından yana ne de Merleau-Ponty'nin muğlaklık olarak konumlandığı eleştirisinden yanadır; sadece muğlaklığın fenomenolojik kavramından yanadır.

birbirine bağlı olan ancak özdeş olmayan farklı işlevlere hizmet eder. Bu bölümde, muğlaklığın fenomenolojik kavramının izini sürmek için bu farklı işlevlerle ilgileneceğiz. Muğlaklık, ‘şeylerin doğasında olduğuna göre suçlamanın nedeni olamaz; yani, fenomenlerin doğasında vardır’ (AF, 244). Fenomenolojik muğlaklığa yaklaşmak için, Merleau-Ponty’de muğlaklığın çokanlamlılıktan ayrıldığı sonraki felsefi görüşlerinden önce *Algının Fenomenolojisi*’nde muğlaklığın farklı işlevlerini özetleyeceğiz. İyi ve kötü muğlaklık arasındaki ayrım, daha sonra kültürel muğlaklığı ve Merleau-Ponty’nin bu konuya ilişkin olarak karşılaştığı eleştiriyi göz önünde bulundurarak ele alacağız.

15.1. *Algının Fenomenolojisi*’nde Muğlaklık

Algının Fenomenolojisi’nde Merleau-Ponty, çeşitli bağlamlarda ve sıklıkla önemli anlardaki muğlaklıktan bahseder. Muğlaklığı bir kavram olarak tanıtmaz ya da tek başına tartışmaz. Özellikle daha çok negatif ifadelerinde; yani muğlaklıktan kaçınmak için felsefe ve ortak duyuda yaygın bir eğilimi tartıştığı yerde, her zamanki anlamında kullanılıyor gibi görünür. Yine de muğlaklık kavramı, mekânsallığın, zamansallığın vb. Merleau-Ponty’nin bedenin fenomenolojik tanımlamasını sağlamasına yardım ettiği için pozitif kullanımı daha önemli rol oynar ve böylece ampirizme ve entelektüalizme bir alternatif olarak ‘üçüncü yöntem’ gelişir. Muğlaklık uygulandığı fenomenden bağımsız olarak tanımlanamaz. Muğlaklık kavramının en az beş işlevi *Algının Fenomenolojisi*’nde izi sürülebilir:

1. Muğlaklık, varoluşumuzun kaçınılmaz özelliğidir. Merleau-Ponty, muğlaklıktan kaçamayacağımızı ve sadece muğ-

laklıkta kendi kendimizle karşılaşacağımızı belirtir: “Kendimi muğlaklık içinde bilirim.” (AF, 465); “Sadece muğlaklık alanında bizim kendimizle kurduğumuz bağlantı başarılı olur” (AF, 510). Kendimle ve diğerleriyle karşılaştığımda, tamamen berraklık yoktur, her zaman bir kaçınma unsuru vardır.³ Merleau-Ponty, böyle bir muğlaklığın ortadan kaldırılamaya-
cağına veya üstesinden gelinemediğine dikkat çekerek, muğlak olmayan bir kesinlik çeşidini amaçlayan bir yolda az da olsa bilimsel olarak varoluşumuza yaklaşma girişimlerimizi uzaklaştırır. Ruhsal varlıkların yanı sıra insan şeklindeki varlıklar olduğumuz için, varoluşumuzun kritik hususlarında muğlaklıktan yoksun tam bir kesinliğe ulaşamaz.

2. Muğlaklık, varoluşumuzun *temel* bir belirlenimidir. Yukarıdaki ilk işleve benzer; fakat işin iç yüzünü çözmemiz adına daha pozitif bir fikir ortaya koyar. Sadece ‘insan varoluşunun özünün muğlaklığının’ (AF, 240) farkında olarak değil, aynı zamanda ‘insanı tanımlamaya çalışabilen muğlaklık için bir düşünce biçimi’⁴ (AF, 265) olarak vardır. ‘Muğlaklık için bir düşünce biçimi’ ifadesi, konuşmaya ilişkin tartışma sırasında ortaya çıkar ve bir kez daha her şeyin hem üretildiği hem de doğal olduğu varlıklar olarak muğlaklık durumumuzu tanımlar ve yine de bu ikilik tarafından kafa karıştırıcı olmadan bu dünyada kendimizi yönlendiriyoruz. Aslında biz bu ikili doğanın o kadar farkında değiliz ki doğrusu onu varsaydığımız için bile kabul görür,

³ Husserl, transandantal egonun merkezinde benim kendi üzerime düşünümüm her zaman çok geç geldiğini ve işler hâlde ya da düşünüm hâlde oldukça egonun asla ulaşamadığını söylediğinde özsel bir uzaklaşma işaret eder. Sartre da bunun farklı bir seviyesi olarak bu özsel uzaklaşımı, hem nesneler hem de özneler olarak muğlaklık durumuna işaret ederek açıklar.

⁴ Simon Glendinning bu cümlede ‘insancıl ön yargı’ olduğunu belirler (Glendinning, ‘The genius of man’, Baldwin (2007), 104-17). Bu cümlesini burada tartışamayız; ancak sorulacak sorular vardır: Hayvanın fenomenolojisi her zaman hayvanın bir insan fenomenolojisi değil midir ve bu anlamda, bütün fenomenoloji zorunlu olarak insancıl değil midir? Ayrıca insanın tanımı, muğlaklık için bir düşünce biçimini tanımlayan bir özellik olarak ortaya çıkmış olsaydı onu keşfetmek ilginç olurdu; bu büyük olasılıkla hiyerarşik bir tanımlama olmazdı.

varoluşumuzun tek taraflı açıklamaları tarafından kolayca ikna ediliriz. Muğlaklık konusunda bir zihne sahip olmamıza rağmen, muğlaklığa doğru dikkatimizi açık bir şekilde yönlendirmeksizin bu düşünce biçimini normal olarak kullanamayız; çok-anlamli varoluşumuzda bizi yönlendirmek için hizmet eder. Fenomenoloji, muğlaklığın öneminin farkına varmamıza yardımcı olur.

3. Muğlaklık, varoluşumuzun *ikili* özelliğini ya da ‘hem... hem de...’ özelliğini tanımlar. Biz hem bağımsız hem de olumsalız hem ruhsal hem de cisimleşmiş varlıklarız. Varoluşumuz daima bu zıt boyutların her ikisini de içerir ne onların birini çıkarabilir (daimî olmayan) ne de sürekli bir birlik formuna (zıt olmalarından beri) birlikte katılabiliriz. Mekânsal muğlaklık hakkındaki bu önemli pasajda Merleau-Ponty:

Anlaşılması gereken şey aynı sebebin beni hem burada ve şimdi hem de başka yerde ve daima mevcut kıldığı hem burada ve şimdi hem de her yerde ve her zaman namevcut kıldığıdır. Bu muğlaklık, bilincin veya varoluşun kusuru değil, bilakis tanımıdır. (AF, 448).

İnsan varlıkları olarak, bu yerde hem mevcuduz hem de namevcuduz hem yerleşmiş hem de göçebeyiz. Bu pasajı kültürel muğlaklık başlığı altında tekrar inceleyeceğiz.

4. Muğlaklık, varoluşumuzun belirli boyutlarının *belirsiz sınırlarını* tanımlar. Bu, özellikle cinsiyetliliğin alanıyla ilgilidir; fakat aynı zamanda diğer boyutlarla da ilgisi vardır. Merleau-Ponty, Freud’un psikanaliziyle ilgilendiği için cinsiyetliliğin belirsiz sınırlarının bir çözümlemesine döner gözükmektedir. Psikanaliz, cinselliğin açıkça cinsel eylem ve organlardan çok daha fazlasını kapsadığını vurgular. ‘Muğlak atmosfer’ olarak cinsiyetlilik, yaşamla ‘birlikte-varoluş’ şeklinde görünmektedir (AF, 240). Cinsel alanın açıkça sınırları belirlenemez; bir ‘atmosfer’ olarak beklenmedik şekilde kendini gösterebilir ve çoğu zaman meçhuldür. Ancak, burada dikkatli olunması ge-

reker. Yaşamın tüm aktivitelerini cinsel dürtülere indirgemek yanlış olur. Cinselliğin sınırları belirlenememesine rağmen, hayatımızın birçok boyutundan sadece biridir.

5. Muğlaklık, paralel tarzda dünyanın çeşitli boyutlarına *sızar*. Toparlarsak, böylece dünyada-varlığın muğlaklığı bu beden tarafından çevrilir ve bu zaman vasıtasıyla anlaşılır (AF, 132). *Algının Fenomenolojisi*'nin yapısı bedensel, zamansal ve mekânsal muğlaklığın, olumsal ve bağımsızlık problemlerinin birbirlerine yönelmesi ile belirlenir. Muğlaklığın farklı türleri ayrı ayrı işlenebilmesine rağmen birbirlerine çevrilebildiği ortaya çıkmaktadır.

Muğlaklığın bu çeşitli biçimleri ve işlevleri, öyle görünüyor ki farklı düzeylerde etkisini gösterir. Ancak dünyanın varlığını yalnızca bilim tarafından belirlenmiş gibi değil de Merleau-Ponty gibi varlığı 'dünyaya yönelik varlık' olarak düşündüğümüzde dünyanın muğlaklığı ve varoluşun muğlaklığı arasında yakın bir benzerlik kurabiliriz. Genel olarak Merleau-Ponty'nin muğlaklık üzerine düşüncelerinde biz, dolaysız çabalama ve muğlaklıktan kaçınma eğilimine sahibizdir. Net cevaplar vermek ve bunları evrensel olarak anlaşılır bir şekilde haklı göstermek ilgi çekiciyken, bu idealin sorulabilecek soru türlerine önemli sınırlamalar getirdiği kolayca unutulur. Dahası, niceliksele direnen sorular da bile kesin cevaplar aramak ilgi çekici hâle gelir. Merleau-Ponty'nin entelektüalizm ve ampirizmle ilgili sürekli eleştirisi bu ilgi ile mücadele eder.

Buna karşılık fenomenolojik bir araştırma, varoluşumuzun özünde zorunlu bir muğlaklığı açığa çıkartır. Fakat bu noktada soruşturmayı kapatmak ve sadece muğlaklığı keşfetmek yeterli değildir. Aksine fenomenolojinin muğlaklıkla yüzleşmesi ve onu daha yakından keşfetmesi gerekir. *The Visible and the Invisible* eserinde, Merleau-Ponty muğlaklığa yönelik birkaç tutum arasında farklılıklar ortaya koyar. En önemlisi de 'muğlaklık denen şey ve ilişkinin çoğulluğu sınırlamasız öngörülen' (VI, 94/131) bir düşünceden 'çok-anlamlılığın nüksetmesini' (VI, 93/130) ayırt eder.

15.2. İyi ve Kötü Muğlaklık

Muğlaklık ve çokanlamlılık arasındaki ayrım, Merleau-Ponty'nin ara sıra önerdiği 'iyi' muğlaklık ve 'kötü' muğlaklık arasındaki ayrıma tekabül eder (*Prosp.* , 11).⁵ Merleau-Ponty'nin 'kötü muğlaklık' örneği; dışsallık ve içsellik, sonsuzluk, sonluluk vb. birleştiren algının bir analizini ortaya koyar (A.e.). Bu durum, *Algının Fenomenolojisi*'nin bütününde ve algının bütün analizlerinde yetersiz olarak okunmamalıdır. Bu gibi bir yetersiz durum, Merleau-Ponty'nin felsefesinin sadece tutarlılığının aydınlatılmasında değil, aynı zamanda iyi muğlaklık örneğinin yani *Algının Fenomenolojisi*'de hayati öneme sahip ifade nedeniyle garip görülebilir. Merleau-Ponty, ifadeyi iyi muğlaklığın bir formu olarak tanımlar; çünkü bu 'görünüşte imkânsız birleştiren bir kendiliğindenliği' ve nihayetinde 'doğa ve kültür, geçmiş ve geleceğin bağı içinde monadlar'a katılanı içerir (A.e.).

Bir 'birleşim' kombine edilen unsurlar arasında gerilimi hâlâ devam ettirirken, bu zor durumların gidişatı sadece 'karışık' bir problematik olduğu görülebilir. Burada paradoks ortaya çıktığı için ifade, özellikle enteresan bir fenomen ortaya koyar; ifade, önceki bir düşüncüyü çevirmez ama hiçbir yerde de ortaya çıkmaz.⁶ Dahası, ifade fenomeni 'nasıl' ve 'neden' hakkında soruları gündeme getirir; yani jeneoloji, en nihayetinde kültür ve tarih hususunda. Merleau-Ponty, bu düşüncelerini ayrıntılı olarak açıklamamasına rağmen, onlardan belirsizliğin fenomenolojik bir analizinin olabildiğince 'somut' olması gerektiğini, algısal fenomenlerin neden ve nasıl belirsiz olduklarını sorarak takip ettiği görülüyor.

Genelde daha fazla soruşturmanın gerekli olduğu kapallılık vurgusu kullanılırsa eğer muğlaklık 'kötü'dür. Merleau-Ponty, 'insan varoluşunun özünün muğlaklık' (AF, 240) ol-

⁵ Ayrıca bakınız *Eloge de la philosophie*, 10.

⁶ 14. Bölüm (a): 'İfadenin Paradoksu'

duğunu vurgular. Muğlak fenomenlere (erotik gibi) ilişkin esas görev, fenomenin özünde yer alan temel bir muğlaklığı teşhis etmektir. Bu teşhis, daha fazla araştırmayı engellemeli, aksine fenomenin çeşitli boyutlarıyla ilgili daha kapsamlı bir çalışmaya neden olmalıdır. Ancak bu araştırma nereye kadar gider? Sadece ‘ne ne de (ya da ‘hem hem de’)' nin ötesine geçmek için cazip gelir ve daha olumlu bir belirleme girişiminde bulunur. Bu girişimler, ‘iyi muğlaklık’ın problematik bir çeşidi olan ikinciye sebep olur. Bu, kavramlardaki muğlaklığı yakalama çabası, muğlaklığın kavramsal işleyişi olarak tanımlanabilir. Bu girişim, sentezin en yüksek seviyesine tartışmayı fenomenden taşır.

Fenomenal muğlaklık, muğlaklığın kavramsal yaklaşımının aksine aynı zamanda algının bir muğlaklığı olarak tanımlanabilir. Kavramsal yöntemde fenomenal muğlaklık anlayışına yönelimi kendine cazip gelmesine rağmen, genellikle birleşme fikri ile sonuçlanır: Sonlu ve sonsuz, içsel ve dışsalın birleşimi. Merleau-Ponty’nin analizleri tam olarak gösterir ki -sorudaki fenomenler- aynı bileşenlerin tam oranını belirlemek imkânsızdır ve böylece birleşme konusu paçayı kurtarır.

Merleau-Ponty’nin çalışmasını yorumlayanlar, filozofun geç dönem çalışmalarındaki yapı fikrinin önemini gün geçtikçe kabul ederek fenomenal muğlaklıktan muğlaklığın kavramsal çözümüne geçişin tuzaklarından kaçındığını öne sürerler.⁷ *Indirect Language and the Voices of Silence* metninde, Merleau-Ponty gösterenler ve dolayısıyla unsurların birbirleriyle ilişkili bütün yapıları arasındaki farklardan doğan anlanı açıklamak için Ferdinand de Saussure’a döner. Dilin tatmin edici tanımı ne sadece kelimelerin toplanmasından ne de onların soyutlanmasından hareketle alınabilir. Dilde odaklanmak zorunda olduğumuz şey, kelimeler arasındaki ilişki ve yapısal bütünlüktür. Geç dönem çalışmalarında Merleau-

⁷ Bakınız Tilliette (1970), 33-49 ve Waldenfels (1987), 174.

Ponty sadece dili değil, aynı zamanda yapı bakımından deneyimi ve algıyı da betimler. Deneyim, anlamlı ve git gide organize olan bir alandan doğar. Yapılar, bağlantılar ve onların farklarından geçerek biçimlenir. Tüm ifadelerden önce orijinal bir gerçeklik arayışı ancak boşuna olabilir; ifade, ilkel veya içsel gerçekliğin dışsallaşması değildir. Sonuç olarak muğlaklık, birleşimin sentetik bir tanımı boyunca açıklanamaz. Muğlaklık çözülemez; ancak analiz edilebilir. Bu beyhude görünebilir; fakat muğlaklığın daha başka bir türü gerçekte bir muğlaklık olmayabilir, açıklık kazanmanın gelişiminde aracılık eden aşama olmayı tercih edebilir.

Merleau-Ponty, böylece muğlaklığın üç formu arasında ayrım yapar:

1. Kötü muğlaklık, felsefi soruşturmanın sona ereceği bir birleşimden geçerek birbirlerine zıt unsurlar arasında gerilimin çözüldüğü yer.
2. İyi muğlaklık, problemde fenomene özsel olan bir muğlaklık, gerçek fenomenal muğlaklık olan şey.
3. Problematik muğlaklık, kavramsal sentezden geçerek fenomenal muğlaklığı çözüme girişiminin tamamen tatmin edici olmayanda oluşan şeydir.

Merleau-Ponty'nin muğlaklığın somut boyutlarındaki ısrarını takip ederek, kültürel muğlaklığa geçeceğiz ve Merleau-Ponty'nin buradaki düşüncelerinin iyi ve kötü muğlaklık arasındaki kendi ayrımı ve kendisine yöneltile eleştirileri açısından ikna edici olup olmadığını göreceğiz.⁸

⁸ Bu, Merleau-Ponty'nin burada ele alınamayan, felsefesindeki sosyal ve politik boyuta varacak kadar yakındır (mekândan dolayı ve her zaman zorunlu olarak fenomenolojik düşüncesiyle ilgili olmadığı için fakat aynı zamanda, özellikle *Humanism and Terror* eserinde, farklı düşünürler arasındaki karmaşık tartışmanın bir parçasıdır da).

15.3. Kültürel Muğlaklık

Burada ve şimdi namevcut olmamın yanında burada ve şimdi mevcut olmamdan kastım nedir? Önemli olarak, bütün burada ve şimdilerin ötesinde ve hem burada hem de şimdide olduğumuz anlamına gelir. Kültürel muğlaklığın sorusunu düşündüğümüzde bu durumun çıkarımları daha açık olacaktır. Merleau-Ponty'nin kültür felsefesi, bazen zayıf kültürel rölativizm olarak düşünülür ve eleştirilir. Kritisizmin oldukça kompleks ve incelikli bu versiyonu Emmanuel Levinas'ın çalışmalarında bulunabilir; Merleau-Ponty'ci yansımanın ana hatlarını önermeli ve burada kritisizmin belirli unsurlarını ortaya çıkarmalıyız.⁹ Levinas *Meaning and Sense* makalesinde, özellikle Merleau-Ponty'de yönelttiği kültür felsefesinin bir kritisizmini geliştirir. Kültürün çağdaş felsefedeki pozisyonu, Levinas'a göre, 'tarihsel anlatımından ayrılamayacak gerçek' (MS, 83) olarak değerlendirilebilir; Merleau-Ponty, akıl dışı tarihsel verilişlerin dışında bir gerçeğin arayışını varsayabilir.

Levinas, kültüre önem verdiği için kültür felsefesini eleştirmez; fakat kültürün orijinal bir kültür olduğunu, sadeleştirilemez olduğunu varsayar. Dahası Levinas, ilişkinin asimetrik ya da dikey olduğunu vurgularken Merleau-Ponty, onları bir ve aynı düzleme yerleştiren uzaklıkları bakımından kültürler arasındaki ilişkiyi açıklar. Aynı zamanda, Levinas'ın perspektifinden bile Merleau-Ponty'nin tanımlamasına uygun bir gerekçelendirme vardır. Levinas'ın belirttiği gibi, bir Fransızın Çince öğrenmesi ve bir kültürden diğerine geçmesi, her iki dili de değiştirecek bir Esperanto'nun aracı olmadan geçmesi olasılığı vardır (MS, 88). Çeviriye

⁹ Levinas ile yapılan bu kısa bağlantı, düşüncesindeki bütün zorluklara rağmen, buradaki bir sapak olarak düşünülmemelidir; çünkü Levinas'ın kendisi son derece önemli post-fenomenologlarından biridir (ya da fenomenologudur; bakınız 18. Bölüm)

uygun olması için nüfuz edilecek evrensel bir dil yoktur. Bu anlamda bütün diller aynı düzeyde çalışır.

Aksine Levinas, 'öteki' ile karşılaşmamızın orijinal biçimi olarak dikeyliği vurgular. Ona göre Merleau-Ponty'nin analizi 'oryantasyon'u unuttur; aktif öğrenme gelişiminden açıkça önde yer alan, Çinceyi öğrenen Fransız'ın esinlenen ve etkilenen orijinal oryantasyon (A.e.). Bu orijinal oryantasyon spesifik kültürün fakat ilk ve önde gelen benim muhatabımın sadece bir üyesi olan 'öteki'ne doğru hakiki yönümüz olabilir. Etik açıdan sorular geldiğinde, 'öteki'nin kültürel arka planı alakasız en temel düzeydir. Levinas'a göre 'öteki', farklı kültürel dünyadan kendimize ait olana geldiği için sorumluluğumuzdan haricizdir.

Merleau-Ponty, Levinas tarafından yazılan metinlere açıkça bağlı olmamasına rağmen, *Signs* eserindeki *Everywhere and Nowhere* metninde benzerlikler yer alır. *Everywhere and Nowhere* metni oldukça zengin ve karmaşıktır. İçinde, Merleau-Ponty, Hegel'in tarih anlayışını eleştirir; ancak Husserl'in tarihsel yaşam-dünyası fikrine belirli ölçüde katılır. Hegel, tarih felsefesinin böyle bilgiye sahip olma ihtimaliyle karşılaştığı ve dayandığı kesin bilginin problematik düşüncesine dayanırken, Husserl: "Felsefi problemlerimiz, onu yok etmeksizin kavramı geliştirmek zorundadır" (EN, 138) demiştir. Onu yok etmeksizin kavramı açmak, sadece varoluşu nitelendiren değil, aynı zamanda tarihi de meydana getiren özsel muğlaklık tarafından gereklidir. Aslında, 'felsefe ve tarihin dokunduğu onların muğlaklıkları sayesinde' (EN, 132).

Muğlaklığa yapılan bu vurgu, Merleau-Ponty'nin kültürel değerler ve ifadelerin dışında bir anlam olasılığını dâhil etmediği anlamına mı gelmektedir? İlginç bir şekilde, Merleau-Ponty burada 'dolaylı evrensellik' görüşünü sunar: Bu kavramı detaylandırmaz; fakat muğlaklığın evrensel bir şekilde insanlara bağlandığı yönde bazı ilişkileri açığa çıkarabilen muğlak bir evrensellik düşüncesi hoş görülebilir. Merleau-

Ponty'nin dolaylı evrensellik ve kültürel muğlaklık hakkındaki düşüncelerini daha iyi anlamak için son kavramın içine kattığı bu pasaj bütünlüklü bir şekilde okunmalıdır:

Gezinlerin yabancı toplumlarla ilişkilerinde bize anlattıkları şey, felsefi evrensellik problemini onaylamak zorunda olduklarıdır. Çin'in fotoğrafları, resmedilmeye değer olanı durdururlarsa eğer ulaşamaz evrenin izlenimini bize verirler; durmak, yani Çin *fikrimizin*, tam olarak kesilmesi. Diğer bir yandan, eğer bir fotoğraf, birlikte yaşama eyleminde Çinlileri kavramaya çalışırsa paradoksal bir şekilde bizim ve onları anlamamız için yaşamaya başlar. Tarihsel ve insani bağlamda kavramsal anlama direnen öğretileri kavrayabilseydik, içlerinde insanın kendimizle olan anlayışımızı netleştirecek bir varlık ilişkisini ve bir tür dolaylı evrensellik bulmasını isterdik. (EN, 139).

Tuhaf şekilde, Çin'in fotoğrafları hakkındaki bu pasaj karmaşık olduğu kadar mantıklıdır da. Çin fikrimizi tasvir eden bir fotoğraf söz konusu olduğunda, Çin dünyası bizim için tamamen erişilmez olmaya devam eder; bütün ulaştığımız, kendi fikrimizin bir resmidir. Bir fikir olarak Çin kavramımız bize ulaşabilir, yine de bu hâlihazırda *ulaşamaz* olarak yabancıların bir fikridir. Dahası bu fikre dayanan Çin fotoğrafı, hâlâ Çin'in bir fotoğrafıdır; böylece, gerçek Çin'i görüş alanımıza getirerek aynı zamanda sadece kendi objektifimiz aracılığıyla için tekrar kapatabiliriz.

Diğer yandan, bir fotoğraf sadece yenilikçi olduğu ve ön yargılı fikri -eğer böyle fotoğraf mümkünse- doğurmadığı 'birlikte yaşama eyleminde' Çinli insanları görmemize izin verir; böylece onların kendilerini nasıl gördüğünü anlık bakışta yakalayabiliriz. Onların yabancılığına rağmen, onları anladığımız bir anlam var ve bu anlayış melez (*hybrid*) ya da zorlu değildir. Onların dünyası bize yabancı olmasına rağmen dünyada var olma biçimleri daha sezgisel bir an-

layıştır. Bedenleri ve bağımsızlıkları ile ilgili duyuları çok farklı olmasına rağmen özgürlük ve zorunluluk tarafından belirlenen ruhsal ve bedenleşebilen varlıklar olmamızdan kaynaklanan muğlaklığa da maruz kalırlar.

Bu gözlemlerin sonucu, basit olarak bazı fotoğrafların diğerlerinden daha iyi olması ve Merleau-Ponty'nin aralarındaki farkı tanımlamamıza yardımcı olması değildir. Aksine, bu iki gözlemi birlikte düşünmemizi ister. Çinliler bize hem ulaşılabilir hem de ulaşılamazdır ve bu onların 'bir şekilde' erişilebilir olduğu anlamına gelmez; aksine hem erişilebilirlik hem de erişilemezlikte mutlak bir şey vardır. Husserl'in 'öteki' hakkında söylediği, onlara erişilemezlik¹⁰ modunda erişilebildiği, yabancı için de geçerlidir. Yine de yabancı bir dünyadan ya da 'ulaşılamaz evrenden' gelmesi sayesinde yabancıya erişilemediği için karmaşıklık seviyesi yükselir.

Aynı zamanda yabancı, 'öteki' temel bir seviyededir ve Merleau-Ponty, Levinas ile 'öteki'nin dünyası değersiz kaldığı yer 'öteki' ile -etik karşılaşma gibi- karşılaşma biçimimiz olduğu yer konusunda hemfikir görünmektedir. 'Varlığın insanın kendisiyle ilişkisi'ni ilgilendiren bir 'dolaylı evrensellik' vardır. Bu nedenle Çin'den fotoğraflar hakkındaki pasaj, mekânsal muğlaklık hakkında daha önce bahsedilen pasajı tamamlar. Biz burada ve şimdi, başka yerde ve her zaman mevcuduz (örneğin, başka yerde kendimizi hayal ettiğimiz zaman) ve her yerde (örneğin, ideal nesnelerle ilişkimiz olduğu zaman) de namevcudum. Biz buradayız, her yerde ve hiçbir yerdeyiz. İnsanın varoluşu, bu yere tamamen bağlı olan ve aynı zamanda bütün yerleri de aşan varlık anlamına gelir. Bu bedeninin tamamı ve ötesinde varlık olmak demektir.

Merleau-Pontyci perspektifinden bakıldığında Levinas, ilki için bu muğlaklığın ikinci boyutunu abarttığı görünmektedir. Levinas, 'öteki'nin onun ya da benim fikrimi sı-

¹⁰ 4. Bölüme bakınız.

nırsızca aştığı tarzda, özellikle aşkınlık ve sonsuzluğu vurgular. Levinas, burada ve şimdiden namevcut olduğumuz çok fazla vurgulu yerin belirlediği Merleau-Pontyci perspektifinden söylenen nesneyle karşılaşmış olsaydı eğer, burada ve şimdide günlük durumumuzun muhtemelen bize daha erişilebilir olduğunu söylerdi. Yine de sorun namevcudiyet, transandans ve uzay ve zamanın ötesinde olan şeyin gizemini düşünmeyi sürdürmesidir. Bu hayali diyalogun nasıl çözüleceğine bakılmaksızın, Merleau-Ponty'nin bütün evrenselliklerin yokluğuna ilişkin Levinas'ın eleştirilerine cevap verebileceği aşikârdır.

Fakat Levinas'ın temel eleştirisi çağdaş kültür felsefesinin, kültürel anlamda etik perspektiften 'yargılama'nın imkânsızlığına ilişkindir. Elbette, belirli kültürler insan hakları ihlalinin mahkûm edileceği olağan duyularda zihinde canlandırma yargılaması yapmaz; çünkü bu farklı bir konudur ve farklı bir analizi gerektirir. Daha doğrusu, 'öteki' beni çağırdığı zaman, 'öteki'nin kültürel dünyasının merkezinin önemsiz hâle geldiğini belirtir. Merleau-Ponty böyle bir olasılığa izin verir mi? Spesifik bir kültüre ait olduğumuzu ve yine de bu kültürü aştığımız anlamına gelen ikili kültürümüzü Merleau-Ponty'nin kabul ettiğini hâlihazırda görmüştük. Bu, etğin spesifik kültürlerin ötesine geçme olasılığına izin verebilir; fakat evrensel tarzda etik kuralların açık ve kesin ifadesine neden olmaksızın. Merleau-Ponty'nin, etğin muğlaklığa bağlı olması gerektiği kanaatinde olan de Beauvoir'a da katılabileceği görünür (muğlaklık konusunda de Beauvoir'ın görüşünden kısmen farklılaşma olmasına rağmen).¹¹

¹¹ Krş. Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, Bölüm I. De Beauvoir insan varlığını dünyadaki bir özne olmasının yanında diğer insanlar için de nesne olmasının nasıl gerçekleştiğini anlattıktan sonra muğlaklık fikrini ortaya koyar. Bu iki-katlı doğa, muğlaklık koşulumuzun bir boyutudur; zihin ve madde ya da düşünce ve yayılım arasındaki mesafe üzerine eşlenebilir. Biz sonunda nesne veya özne ya da zihin veya madde olup olmadığımızı asla belirleyemeyiz. İkimiz de varız; ancak bu iki taraf bir sentez yapılmasına izin vermediği için biz muğlaklığı sürdürüyoruz. Merleau-Ponty'nin ve de Beauvoir'ın muğlaklık kav-

Öyle görünüyor ki Merleau-Ponty, kültürel sınırları aşan etik bir çağrının olasılığını dışlamaz. Bu bakımdan aynı derecedeki Levinas'ın eleştirisi, Merleau-Ponty'nin kendisinden Merleau-Ponty tarafından etkilenebilecek belirli teorisyen ve filozoflar için sorgulanabilir veya daha uygulanabilir görünmektedir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi, mutlak tolerans talep eden ve etik bir cevabı yasaklayan kültürel bir rölativizmi önermez. Biz muğlaklığın çeşitli yönlerine karşı hazır bulunmaya çağırıldık. Yine de Merleau-Ponty'nin koşullarında bu, iyi veya kötü muğlaklık mıdır? Merleau-Ponty'ye göre: "Varoluşumuzu bir merkezde toplamamızı sağlayan şey aynı zamanda onu mutlak olarak bu merkeze yerleştirmemizi engelleyen şeydir" (AF, 131).¹² Bedenleşen veya cisimleşen varlıklar olarak biz, bu konumu aşan ve hem kültürel hem de tarihsel olarak konumlanan varlıklarız. Merleau-Ponty'nin kötü muğlaklık eleştirisiyle aynı doğrultuda olan açıklamalardan yumuşak bir 'birleşim' yaratmamak önemlidir. Bu konuda manevraya yer açacakmış gibi, konumlanmışlığın ve konumlanışın biraz ötesinde değiliz. Aksine, biz tamamen konumlanış şekildedeyiz; buradan ve şimdiden kaçmak istediğimizde özellikle apaçık ortaya çıkan gerçek konumumuzun hapsinden kaçamayız. Aynı zamanda, varoluşumuz buraya ve şimdiye indirgenemez; ancak düşünceler, hatıralar ve imgelemlere ilişkin tinsel varlıklar olmamız vasıtasıyla ötesine gideriz. Bir kez daha şunu söyleyebilir ki 'bu muğlaklık, bilincin veya varoluşun kusu-ru değil, bilakis tanımıdır' (AF, 448).

ramı arasındaki karşılaştırma için bakınız Monica Langer (2003). Fakat Langer Merleau-Ponty'nin muğlaklık kavramını ciddi anlamda araştırmamıştır; o genel olarak (bana göre) de Beauvoir'ın kavramının Sartre'ın muğlaklık düşüncesinden Merleau-Ponty'nin düşüncesine daha yakın olarak gözükmektedir.

¹² Belirli bir fenomeni mümkün kılan şey, aynı zamanda onu sınırlayan ve engelleyen şeydir; Jacques Derrida paradoksal olarak bu gibi karşıt yapıları ortaya çıkarır. Merleau-Ponty'nin 'iyi muğlaklık' görüşü en nihayetinde paradokslara işaret ettiğini ya da daha genel anlamda konuşursak, faal hâldeki muğlaklığın Derridacı anlam içinde düşünmek mantıklı gözükmektedir. Bu ilişki sadece burada keşfedilmez aynı zamanda ileri sürülebilir de.

Ileri Okumalar

- Glendinning, S. (2007), "The genius of man" in Baldwin, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*. London: Routledge, pp. 104–17.
- Halda, B. (1966), *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*. Paris: Archives des Lettres Modernes, no. 72.
- Langer, M. (2003), 'Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity' in Card, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 87–106.
- Sapontzis, S. F. (1978), 'A note on Merleau-Ponty's Ambiguity' in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 38, no. 4, pp. 538–43.
- Waelhens, A. de (1951), *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain: Publications universitaires de Louvain.

Bölüm Planı

16.1. Öz-eleştiri ve Son Çalışması

16.2. Ten – Giriş

16.3. Ten – Bazı Özellikleri

16.4. Görünmez, Bir Ontoloji midir?

İleri Okumalar

*Başlıca Kaynaklar**The Visible and the Invisible* “The Intertwining,
The Chiasm”.

Tersine-çevrilebilirlik fikrinin belki de en açık ve kesin ifadesini Merleau-Ponty’nin sanat fenomenolojisinde buluruz; baktığı ağaçları ve dağları ifaden eden ressamların (örneğin Paul Klee) tanımlamalarında özellikle göz alıcı bir şekilde ortaya çıkar. Merleau-Ponty *The Visible and the Invisible* eserinde, fenomenolojik temele dayanan bir ontoloji içerisinde algının tersine-çevrilebilirliği hakkında fikirlerini geliştirir. 1959-1961 arasında yazılan bu eser, yazılmamış bölümlerine rağmen etkileyici çalışma notlarından oluşmaktadır.

16.1. Öz-eleştiri ve Son Çalışması

The Visible and the Invisible’ın çalışma notlarının birkaçında, öz-eleştirden geçerek geç felsefesini konumlandırır.

Geçmişe baktığımızda, *Algının Fenomenolojisi* çalışması bilinçlilik kavramına daha çok itibar ederdi ve entelektüalizm ve ampirizm arasındaki biteviye tartışma, üçüncü bir yöntem olarak fenomenolojik yaklaşımın olumlu yaklaşımını görmeyi daha zor hâle getirirdi. Fakat Merleau-Ponty'nin felsefecinin çalışmasına 'dönüş'ü betimlemesi ve tanımlaması her zaman zordur, böyle bir uğraş Heidegger (bazen böyle bir 'dönüş'ün konuşanı olarak) ve Husserl'den (açık bir şekilde statik ve genetik fenomenoloji arasındaki ayrımı yapan olarak) bile daha zor olmaktadır. Merleau-Ponty'deki vurgunun değişimi, hâlen önceki varlığın (Heidegger'in aksine, 'sessiz' ya da 'vahşi' varlık olarak tanımladığı) ya da dünyanın bir tarafından deneyimine ulaştığı için Heidegger'in 'dönüş'üne az çok benzemektedir. "Dile sahip olduğum gibi algıya sahibim." (VI, 190/244) gibi düşüncesi, Heideggerci iç-görü üzerine inşa edilen Merleau-Ponty'nin çalışma notlarından birtakım referanslar vardır. Hem dil hem de algı ancak elimizde olan bir şey olmadığını, aynı zamanda ait olduğumuz ve aynı zamanda maruz kaldığımız bir şey olduğunu kabul edersek yeterli bir şekilde anlaşılabilir.

Merleau-Ponty'nin geç dönem felsefesine ilişkin Husserl'den Heidegger'e kayan bir felsefe olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Merleau-Ponty hâlâ geç dönem çalışmalarında kapsamlı bir şekilde Husserl'i tartışır. Merleau-Ponty, 'özne' ve 'nesne'yi ayırmadan önce deneyimleri incelemeyi teklif ettiğinde (VI, 130/172), Husserl'in 'pasif sentez' konusundaki araştırmalarına öznel bir etkinlikten ve tam anlamıyla gelişmiş bir nesneye sahip olmadan önceki bir düzeyi olarak çok benzer bir tasarımı izlemesi gibi görünür. Ancak, *Algının Fenomenolojisi*'ne karşı yönelttiği öz-eleştiri, bu çalışmadaki Husserlci etkisinin bir eleştirisidir. Bu süreklilik ve süreksizlik birleşimi hâlihazırda Merleau-Ponty'nin çalışmasındaki bir dönüşe ilişkin sorunun burada çözemeyeceğimiz karmaşık bir sorun olduğunu gösterir; yine de yaşayan bedeninin daha önceki fenomenolojisiyle hem gelişen hem de

benzetilen ten kavramını çözümlediği zaman bu sorulara geri döneceğiz.

Husserl ve Heidegger ile yapılan tartışmalardan geçerek, tenin araştırılması sırasında ortaya çıkan birkaç başka yol içinde Merleau-Ponty, son çalışmalarında her ne kadar dönüşmüş olsa da hâlâ bir fenomenolojiye girer. Ancak bu bölümün sonunda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, ontolojiye daha fazla vurgu yapmaktadır. Geç çalışmaları da devam eden felsefesinin bir diğer etkisi de *Gestalt* psikolojisinden kaynaklanmaktadır. *Gestaltçı* veya yapılar odaklanma, onun önceki bilinç felsefesini gözden geçirmesine izin verir. Merleau-Ponty oldukça açıkça ifade eder: “Bilinçli olmak -bir zeminde figür sahibi olmak- kişi daha fazla geri gidemez” (VI, 191/245). Daha geriye gitme girişimleri, Merleau-Ponty’nin kaçınmaya uğraştığı bilincin mevcudiyetine dair metafizik varsayımları içerir.

Belki de önceki felsefesini yeniden inceleme ihtiyacındaki en verimli savunması, Merleau-Ponty’nin görünürün ‘benim görüşümün bağlaşığından çok daha fazlası’ olduğu ifadesinde bulunabilir; aksine, ‘kendi bağımsız varoluşunun bir uzantısı gibi benim görüşüm üzerime yüklenir’ (VI, 131/173). Örneğin, dikkatimi bir nesneye nasıl ve neden yönlendirdiğimi açıklamak istersem, algısal nesnenin verdiği bir çağrı veya cazibe gibi bir şeyin incelenmesi gerekir. Merleau-Ponty bazen bakışlarım için savaştan şeyler arasında bir ‘rekabet’ten bile söz eder.

- Merleau-Ponty’nin ‘tersine-çevrilebilirlik’ terimi, tek yönlü hareketin genelde algıyı ve özelde görüşü
- tanımlanamaz olanı belirlemeyi seçer. Görünür, yalnızca görüşümün bir karşılıklılığı değil; aynı zamanda görünür, bana bakar.

Merleau-Ponty, tersine-çevrilebilirlik için her zaman olmanın eşiğinde olan ancak ‘gerçekte asla farkına varılamayan’ (VI, 147/194) olduğunu vurgulamaktadır. Algıla-

ma rolleri ve algılanan varlık tersine çevrilebilir olmasına rağmen (en açık bir biçimde dokunan ellerim ve dokunulan varlık olayında), bir gecikmeden/zaman kaybından ziyade tam bir çakışma veya örtüşme yoktur. Dahası, görünür olanın bana bakış şekli ile görünür olana bakış tarzım ile aynı değildir. Ama yine de tanımlama ‘salt metaforik’ olarak değil, dünyayla olan algısal etkileşimim benim deneyimleme biçimimi yansıtmalı olarak ele alınmalıdır.

‘Kesişme’, kabaca, tersine-çevrilebilirlikle aynı geçişi belirtir ve Yunanca chi (χ) harfi ile ifade edilir. Merleau-Ponty, kesişimin sadece ben-öteki ► değişimi olmadığını, aynı zamanda ben ile dünya, fenomenal beden ile ‘nesnel’ beden, algılama ile algılanan arasında bir değişim olduğunu belirtir (VI, 215/268).

Tersine çevirme, birbirini sarmalama/iç-içe geçiş, katlanırlık ve kesişme fenomenleri şimdi inceleyeceğimiz ten kavramına bağlıdır. Merleau-Ponty, ten kavramını kesişme ve tersine-çevrilebilirlikten daha açık ve çok daha detaylı tartışır ve bu bize, motivasyonunu ve temel özelliklerini izlememizi sağlar.

16.2. Ten – Giriş

Merleau-Ponty’ye göre: “Gören kişi, gördüğü tarafından sahip olunmadıkça görünür olana sahip olamaz, o olmadığı sürece, ilke olarak, görünüşün şeyleri olana eklemlenmesinde gerekli olana göre, onların gördüğü, bireysel bir ters çevirme kapasitesine sahip olan görünürden biridir”(VI, 134/177). Bu, ‘aynı ten’in görünür kısmının bir parçası olduğumuz için algının ancak mümkün olacağı anlamına gelir. Kuşkusuz, Merleau-Ponty’nin önerdiği gibi, herkes (kesinlikle her

filozof değil) algı için bu gerekli koşulu onaylayamaz; yine de mantıklı görünür ki eğer algısal manzaranın, algılanabilir varlığımızın hâlihazırda bir parçası olmuş olmasaydık, algılanan varlık ile algılayan arasındaki boşluğun birleşme olasılığı anlaşılamaz olabilirdi.

‘Ten’ kavramına yaklaşırken, Merleau-Ponty’nin ‘özne’ ile ‘nesne’ arasındaki bölünmeden önce deneyimi tanımlamayı hedeflediğini göz önünde bulundurmak önemlidir. ‘Ten’, bu boyutların her ikisini de muhafaza eder ve böylece dokunan ve dokunulan, gören ve görülen gibi iki ayrım ya da iki taraf gibi ikili olarak ten tanımlaması sürpriz değildir. Daha sonra, tene dayalı olarak, yaşayan bedenimizin doğasının nasıl karakterize edilebileceğine ve yeni kavramın (Merleau-Ponty’ye göre onun meydana getirmediği) bir monizme sapma riski altında olup olmadığına ilişkin olarak zor soruyu ele alması gerekecektir. Bu problemlerin başında, teni araştırmak, bazı tehlikeleri ve zorlukları işaret etmek için ufuk oluşturmaktan bahsedilmiştir.

Terime başlamadan önce, Merleau-Ponty’nin iki önemli düşüncesini hatırlayalım: “Ten diye adlandırdığımız şeyin, içsel olarak değişiklik yaptığımız bu yığının, hiçbir felsefede ismi yoktur” (VI, 147/193). Böylece Merleau-Ponty, başka bir felsefede tenin bir açıklamasını bulmaya çalışırsak eğer başarılı olamayacağımız konusunda bizi uyarır. Aynı zamanda, aşağıda ten kavramını daha iyi anlamamıza yardımcı olacak eski kavram olan ‘element’ adlandırmasını göreceğiz. Dahası, ‘Ten, öz değildir, ruh değildir, madde değildir’ (VI, 139/184). Ten bazen maddeyi (‘içsel olarak değişiklik yapılan yığın’ üzerine karışık yorumları hatırlatarak), bazen de ruhu andırdığı için bu söylem önemlidir ki eğer bu tür bağlantılar akla yatkın olacaksa maddeyi ve ruhu yeni bir şekilde, birbiriyle çelişkili olmayacak tarzda düşünmemizi gerektirir.

Merleau-Ponty’nin teni tanıttığı şu cümlelerin, bu merkezi kavramın ilk görünüşünü imlemenin yanı sıra birkaç önem-

li unsur içerdiğinden yakından incelenmesi gerekir: “İddia edilen renkler ve görünürler arasında, onları besleyen, onları yönlendiren, onları dolduran ve onun parçası olmayan bir şeyi değil, bir olasılığı, bir gizliliği ve şeyin *ten* olduğu bir dokuyu yeniden buluruz” (VI, 132/175). Böylece ten, görünürler ‘arasında’ ortaya çıkan bir şeydir (Burada, Saussure ve Merleau-Ponty için anlamın, imleyenler arasındaki ilişkilerden ortaya çıktığı hatırlatılabilir). Görünür unsurların bir toplamı değil, ‘doku’ bir çeşidi olarak, onların arasında ortaya çıkar. Düğüm ve kıvrımları olan doku olarak tenin karakteri aşağıda daha detaylı olarak incelenecektir. Bu noktada, bize sadece dokunun görünür bir şekilde devam ettiği, kendi kendine görünmeyen bir (alt) zemine benzeyen bir şekilde ancak ne olduğunun gerekli bir şartı olduğu söylenir.

16.3. *Ten – Bazı Özellikleri*

‘Dolaylı ontolojisi’ doğrultusunda Merleau-Ponty (takip eden kısımda kısaca açıklanacak olan) ten kavramına, kısmen imgeler ve karşılaştırmalar yoluyla çeşitli şekillerde yaklaşmaktadır.

1. *Dünya*: Daha sonra, ten kavramını tartışan ilk metni üzerine marjinal yorumlarda, Merleau-Ponty, ten ve dünya arasında çeşitli bağlantılar gösterir. Örneğin ‘dünya, ten, olgusal gerçek ya da bunların toplamı olarak değil, gerçeğin bir tescilinin yeri olarak’ (VI, 131/173) ve sonra, “Biz kendini düşünen bir dünyayız.” (VI, 136/179) şeklinde yazar. Dünyanın fenomenolojik unsuru olgusal gerçekleri ya da bunlarla ilgili toplamı belirlemediği ancak referansların bir bağlamını belirlediği anda, bedende gördüğümüzün yanı sıra, unsurların açıklığında ve görünür boyunca uzanır. Ten kavramı, dünyanın görünürlüğünü paylaştığımızı ve dünyanın içine nasıl daldığımızı tanımlamanın bir yolu olduğu için ten ve dünya arasındaki bağlantı önemlidir.

Bununla birlikte, ten, ‘kalın’ ya da ‘madde’ gibi kabul edilirse eğer, dünya olarak algılanabilir. Dünyanın çağrıştırdığı Husserlci anlam olan ufuk gibi, hâlâ yardımcı olabilir; ancak tüm kalınlığında ‘varlık olarak ufuk’¹ düşünmemizi gerektirir. Merleau-Ponty bunu ‘kendini düşünen dünyayız’ olarak yazdığında bu kesinlikle tenin bir tür salt tin olduğu anlamına gelmez. Burada salt zihinsel türün olmadığı tene özgü bir tefekkür verilir; ancak daha çok katlanmış bir dokuya benzeyen kesişimin bir türüdür bu.

2. *Doku, düğümler ve kıvrımlar*: Doku imgesi (VI, 132/175), ten yaklaşımında bize yardımcı olur; görünürün arka planını sağlayan ten, bir doku gibi, şeyin aynı türünü taşıyan varlık görünürde bir arka plan sağlar. Ayrıca, bir doku sıklıkla dokunur; birbirine geçen ve böylece sarsılmazlığı meydana getiren iç içe geçmiş iplik ağı gibidir. Fakat doku imgesi, kılıfı olmayan maddi doğaya sahip tenin izlenimini taşıyabilir; en azından ten, *yalnızca* maddi değildir. Algılananın yanında algılayan olan dokuyu da düşünebilirsek eğer, Merleau-Ponty’yi materyalist olarak ele alan yanlış anlamadan kaçınabiliriz.

Doku, katlanabildiği için aynı zamanda uygun bir imgedir; tenin doğasını anlamada yararlı imgeler olan düğümler ve kıvrımlar yaratacak şekilde yapılandırılabilir. Tam olarak, kıvrımlar ve düğümler, bir görünürlük tabiatını oluşturmak için tenin kalınlaştığı yolları belirler. Örneğin, belirli bir kırmızı tonu “Ardışıklık ve eşzamanlılığın kumaşında belirli bir düğümdür” (VI, 132/174). Bu, bize tenin sadece mekânsal olmadığını aynı zamanda -dünya gibi- zamansal olduğunu da hatırlatır. Daha da gizemli olan, sadece maddi kalınlığıyla karıştırılmaması gereken, ancak görüşün ortaya çıkacağı şekilde kendi üzerinde görünürün ‘üzerine kıvrılması’ (VI, 140/185) tanımlaması, tenin kıvrımlarıdır. Merleau-Ponty için: “Bu kıvrım, görüşüm olan görünürün

¹ Bu formülasyon, Merleau-Ponty’nin ten kavramı ile Husserl’in fenomenolojisi arasındaki birkaç faydalı bağlantı kuran Renaud Barbaras (2003, 173) tarafından önerilir.

merkez girintisidir” (VI, 146/192). Görüşte gören ve görülen, iki katlanan gibi birbirlerine karşı fıskırıp katlanırlar ve dokunma meydana gelir. Gören özne ile görülen nesne arasında uçurum yoktur, bunun yerine kesişme ve bükülmenin tuhaf özelliğini yakalamak için farklı açıklama gerektiren sihirli bir görüş hâli vardır.

3. *Kesişme, dokunma, katlanma: The Intertwining – The Chiasm* bölümünün başlangıcında, Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nden çift-duyumsamanın analizine benzeyen algı üzerine bazı düşünceler sunar. Bu nedenle tenin merkezindeki bir tersine-çevrilebilirlik fikrinin, önceki çift-duyumsama analizlerinin bir devamı olduğu iddia edilir.² Böyle bir iddia, dokunan ile dokunulan, gören ve görülen varlık arasındaki bağlantı metnin asıl konusu olduğu için mantıklıdır. Görüş ve dokunuş, Merleau-Ponty’nin atfettiği gibi ‘iki ayrım’ arasında yer alan gizemli deneyimlerdir. Fakat geç dönemdeki tanımlamaları erken dönemkilerden farklıdır; çünkü görüş artık bir bilinç biçimi olarak değil, görünürün tam ortasında oluşan olarak tanımlanmaktadır. Görme ve dokunma arasındaki etkileşim daha sonra iki ‘eşlem’ arasındaki ilişki olarak kendinde ortaya koyar: Görünür ve gerçek olanın eşlemleri tamamlanır; fakat birbirlerinin içlerinde eriyip gitmezler (VI, 134/177).

4. *Elementler*: Ne maddenin ne de ruhun teni nasıl açıklamak için Merleau-Ponty sudan, havadan, topraktan ve ateşten bahsetmek için bizi eski anlamıyla kullandığı ‘element’ terimine yönlendirir (VI, 139/184). Bir element, varlığa bağlı olmadan belirli bir yere veya bölgeye aittir: Hava genellikle, her zaman olmasa da toprağın ‘yukarısı’ndadır. Bedenim bu elementlerden yapılmıştır, böylece orta konumda yaşa-

² Dillon’a göre “Tersine-çevrilebilirlik düşüncesi dokunma fenomeni üzerinde şekillenir.” böylece daha erken analizlerine geri döner (Dillon (2004), 297 ve 301). Dillon’un tersine-çevrilebilirlik analizi *Algının Fenomenolojisi*’nin *The Visible and the Invisible* üzerine eşleştirmesinde az da olsa tehlikenin olup olmaması farklı bir sorudur ve burada açık bırakılacaktır.

yanımdır. Dahası, eski anlamdaki element, kesin olarak konuşulan bir materyal değildir, mekânsal-zamansal nesne ile fikir ortasındadır (A.y.). Bu orta-özelliği yakalamak zordur; belirli bir ‘varlık tarzını’ tanıtan somutlaştırılmış bir fikir veya ‘bedenleşen bir ilke’dir (A.y.), bu da bize Merleau-Ponty’nin çalışması boyunca yayılan tarzının önemini hatırlatıyor. Örneğin, suyun tarzı kimyasal formülünde bulunmamıştır; ancak yine de sulu olma özelliğini koruyarak buzdan sıvıya ve buhara tutarlı dönüşümlere maruz kalmasıyla ilgilidir.

5. *Bedensellik-arası, anonimlik ve arzunun emeği*: Son olarak, ten kavramı ayrıca gelenekselde ‘özneler-arası’ olarak adlandırılan ve her zaman fenomenolojik analiz için problemler teşkil eden alanın yeni bir tanımına izin verir. Merleau-Ponty’ye göre, ‘alter-ego problemi’ olarak bilinen, iyice düşünülmemiş bir yapıdır; çünkü “Anonim bir görünürlüğü ikimizde yaşarız” (VI, 142/187). En ilkel düzeyde, kendisi ile başka bir özne arasındaki boşluğu doldurması gereken bir özne yoktur. Aksine, benim kendi bedenim zaten Merleau-Ponty’nin orijinal bir ‘narsisizm’ olarak tanımladığı da dokunulan varlık ve dokunanın kesişimi ya da katlanmasıdır. Bu kesişim, diğer bedenlere, diğer ‘narsisler’e, bir ‘bedensellik-arası’ yaratımı olarak genişletilebilir (VI, 141/185). Bu terim daha sonraki fenomenologlar³ için ilham verici olmuştur ve bir bilinçliliğe doğru sapma gerektirmeyen bedenden bedene bir bağlantı belirler. Geleneksel olarak ‘özneler-arasılık’ oradaki bedenin, benim kendi bedenim gibi bir bilinçlilik tarafından yaşadığı bir beden üstünün farkındalığının bir türünü gerektirdiği düşünülüyordu. Oysa bu, özellikle arzu içindeki diğer insanlarla olan ilişki deneyimimizde adaleti yerine getirmez. “Ve bundan böyle hareket, dokunma, görüş kendilerini diğerlerine ve diğerini kendilerine uygulayarak kaynaklarına geri dönerler ve arzunun sabırlı ve sessiz emeğinde ifade paradoksunu başlatırlar” (VI,

³ Özellikle Waldenfels; örneğin Waldenfels (2006) ve (2008) bakınız.

144/189). Dünya anlamsız hâle geldiği için böyle bir yolda arzu, bedeni bedene bağlar. Bu bedenler-arası kesişme türlerinde, iç ve dış arasındaki tersine-çevrilebilirlik, belki de en hızlı şeklini gerektirir.

16.4. Görünmez, Bir Ontoloji midir?

Merleau-Ponty'nin ten tanımı, kendisinin tematize ettiği birtakım sorulara ve problemlere yol açmaktadır. İkisini burada tartışacağız: Ten ile yaşayan beden arasındaki ilişki, ten ile görünmez arasındaki ilişki.

Eğer bedenim dünya ile aynı tene sahipse, hâlâ yaşayan bedenden nasıl söz edebiliriz? Beden ve dünya arasındaki sınırı nerede belirleyebiliriz? Merleau-Ponty, yaşayan bedenin 'kendisi için duyumsanır' olduğundan özel bir konumda olduğunu belirtir (VI, 135/178); bu, çift duyumun yeteneğidir. Bu cevap önceki felsefesiyle ilişkili olmasına rağmen Merleau-Ponty, özneler ve nesneler ya da bilinçlilik ve dünya hakkında herhangi bir varsayıma bağlı olmamaya özen gösterir. Bunun yerine dokunuşun üç farklı çeşidi olduğunu gösterdiği dokunmanın kısa bir fenomenolojik analiziyle kendisi için duyumsanır olarak yaşayan beden fikrine ulaşır: mekânsal-zamansal şeylerin dokunuşu ve dokunmanın içinden hisseden şeyin dokunuşu, pürüzlü ya da pürüzsüz gibi hissetme nitelikleri. Bir bakıma *The Visible and the Invisible* eserinin tamamı, dünyaya gömülü olan ve aynı zamanda onu gören ve ona dokunan, böylece dünyayı kendi üzerine katlayan bir görmenin ve dokunmanın var olduğu gizeminden kaynaklanır. Bedensel duyum, algıladığı dünyanın içine gömülür ve dünyanın bir şekilde kendisinin içinden görünmesini sağlar.⁴ Görünürün manzarası bir dokunuş ve bir görüş tarafından 'yaşanılır' hâle getirilir (VI, 135/178).

⁴ Barbaras (2004), 169.

Merleau-Ponty, genellikle eşmerkezli olan ancak sorularını sormaya ve iyice düşünmeye başladığında merkezsizleşen iki halka veya girdap olarak yaşayan beden ile dünyadan bahsetmeyi sever (VI, 138/182). Düşünce yoluyla merkezler görünürde yaratılır ve düşüncenin nasıl ortaya çıktığı ya da hissedenin nasıl düşünebileceği sorusu ‘bir merkezin orada nasıl olduğu’nu anlama girişimi hâline gelir (VI, 145/191). Bu tanımlamaya dayanarak bilinç sorusu yeniden ortaya çıkabilir. Bilinç böyle bir merkez olarak ortaya çıkar; oysa bilincin birliği, ‘bedenimin düşünüm-öncesi ve nesne-öncesi’ne dayanmaktadır (VI, 141/186). Onu kuşatan doku ve düğüm arasındaki farklılaşma olarak berrak bir ayırma çizgisinden daha fazlası olmayan dünya ile yaşayan beden arasındaki sınırla beni karşılaştıran ve görünüm olarak ortaya çıkan bu düşünüm-öncesi birlik, yaşayan bedenimin görme ve dokunma tarafından birliğini oluşturur. Yine de yaşadığım vücudumun kalınlığının, dünyayla bağlantı kurmamın tek yolu olduğu (VI, 135/178) ve sadece iki boyutlu veya ayrımlı garip yaratıklar olduğumuz için bir dünyaya sahip olduğumuzu doğrular: Algılayan ve algılanan varlık.

Merleau-Ponty’nin çalışma notları, bu fikirleri daha da ileri götürmeyi amaçladığını gösterir. Düşünceleri, muhtemelen onu ‘bedensellik-arası’ alanını daha da derinlemesine keşfetmeye yönlendirdi. Merleau-Ponty’ye göre, solipsizm problemi genellikle iyice düşünülmemiş bir tasarı olarak ortaya çıkmıştır.⁵ “Diğerleri var olur mu?” sorusu, kendisini zaten diğerlerinin ortasında bulan ve bir düşünce deneyimi uğruna onlardan soyutlayan bir ego tarafından ortaya çıkmıştır. Böyle bir şey gerçek bir solipsizm olsaydı, sadece bir ‘tek benlik’ (*solus ipse*) olması gerekirdi. Bunun yerine, kendimizi diğer bedenlerin ortasında buluruz. Bilinç, diğerleriyle paylaştığım temel bir narsisizme dayalı bir kesişim ve katlamadan ziyade ilk başta olan entelektüel bir düşünüm

⁵ Bu fikirler Merleau-Ponty’nin *The Visible and the Invisible*’ında birtakım yollar içinde tamamlanan “The Philosopher and his Shadow” metninde geliştirilir.

değildir ve fenomenolojinin görevi karşılıklı-ilişki ve ayrımın, arzu ve sakınmanın farklı türlerini açıklaması olabilir.

Merleau-Ponty'nin 'en zor nokta' olarak tanımladığı ikinci mesele, 'ten ile düşünce ve içsel zırh ile görünen arasındaki gizlediği ve ortaya çıktığı bağ' ile ilgilidir (VI, 149/195). Tenin özelliklerini tartışırken Merleau-Ponty, ten ile düşünce arasında uçurum olmadığını, aksine tenin bedenleşen bir ilke ya da düşünce olarak ortaya çıktığını vurgular. Bu yüzden tarif etmeyi zor bulduğu bağ, Merleau-Ponty'ye göre düşünceyi duyumsanır olanın 'derinliği' olarak sunmayı başaran Proust tarafından ele geçirilmiş olan bir açıklamadır. Duyumsanır olanın derinliği düşüncesi, aynı zamanda hem 'tezahür ettiği' hem de 'gizlediği' tenin içsel bir türüyle olmaktadır. Bu düşünce, yalnızca onun bedenleşen teninde tezahür ettiği gibi var olur; böyle ön tarafa gelmez, sadece dolaylı olarak var olur.

Bu anlamda düşünce görünmeze eşit olana dönüşür ve onun için düşünce 'bu *dünyanın* görünmezi'dir (VI, 151/198).

'Görünmez', görünürün zıttı değildir; ancak onun derinliği ya da içselliğidir. Görünürde bulunan

- bu dünyanın derinliğidir: Mutlak olmayan namevcut bir tuhafılık ya da hiçbir şey olmayan bir olumsuzluk (VI, 151/198).

Bu gibi özsel bir gölgeyle dünyanın görünmeziyle bağlantı, *dolaylı bir ontoloji* (VI, 179/233) olarak geliştirdiği fenomenolojisini Merleau-Ponty için zorunlu kılmaktadır. Kendini gösterdiği şeyin temelinde yatan içkin gölge veya derinlik boyutunu ortaya çıkarmaya çalışarak görünür boyunca görünmeze yaklaşır.

Bölümün sonunda Merleau-Ponty, felsefesi boyunca önemli olan ve ten, kesişim ve tersine-çevrilebilirlik kavramlarını açıklamak için şimdi ona yardımcı olan bir tema olarak dile döner. Dil ve sessizlik arasındaki ilişki, sessizliğin dilin

tam tersi olmadığı anlamda görünür ve görünmez arasındaki ilişkiye benzemektedir; ancak yine de ‘sessizlik dili sarmaya devam eder’ (VI, 176/230). Sessizlik olmadan bir dil yoktur ve konuşmayı anlamak için duymak esastır; burada Merleau-Ponty ve Heidegger aynı fikirdedir. Dil büyüleyici bir fenomendir; Valéry’yi de takip ederek Merleau-Ponty, dilin her şey olduğunu söylemektedir (VI, 155/203). Sadece birisine ait bir ses değildir ve aynı zamanda, nesnelerin ve doğanın da dâhil olduğu herkesin ve her şeyin sesidir.

Dilin tartışılması aynı zamanda ten kavramına bağlı olarak sıklıkla ortaya çıkan bir monizm problemine yardımcı olabilir: Monizm, her şeyin aynı tenden olduğu iddiasını içermez mi?⁶Merleau-Ponty’nin buna cevabı: “Düalizm şu ana kadar, birbirlerine eşlik eden, biri diğerine karşı hareketsiz olan, daha fazla rekabette olmayan karşıtlıklara dayanmış olduğu için düalizmin ve monizmin ötesindeyizdir” (VI, 54/80). En azından geleneksel anlamda felsefesini monizmin ve düalizmin ötesine yerleştirir; çünkü konuşma ile sessizlik arasındaki ilişkiyi bir düalizm olarak tanımlamak mantıklı olmaz. Sessizlik dili kuşatır ve dil her şeydir. Bu son iki iddia, tam tersine baştaki kanıya rağmen, bir monizm anlamına gelmez. Konuşma ve sessizlik arasındaki temel farkı çözemezler ve bunun bir konuşma mı yoksa sessizlik mi olduğuna karar vermek mümkün olmazdı; gerekirse diğerine de indirgenemezdi.

Ten ile düşünce, görünür ile görünmez, konuşma ile sessizlik arasındaki ilişkiler aynı yapıya sahiptir; ancak konuşma ve sessizlik arasındaki ilişki bize daha çok benzer görünmektedir ve bu, diğerlerini aydınlatmak için bize yardımcı olabilir. Merleau-Ponty bize anlattığı ilişkilerin nihai gerçek olan tersine-çevrilebilirliğin iki yönü olduğu için bir ‘sentez’ ile birleştirilemeyeceğini söylemektedir (VI, 155/204). Tenin

⁶ Merleau-Ponty’nin ten kavramında doğal bir monizm olduğu fikri, örneğin, Lawlor (2003), 48 ve 57) tarafından önerilmektedir. Böyle bir monizm tartışmasına karşı çıkanlar Dillon (1998, 223) ve Waldenfels’tir (2008, 82).

monizme karışmasını önleyen şey, kesişme ya da katlanmanın özelliğidir; yani, algılayan ve algılanan varlık, indirgenemez ve sentezlenemeyen arasındaki tersine-çevrilebilirliktir; ancak görüşe ilişkin, dil ve resim defalarca tanımlanabilir. Ayrıca bu konuda, fenomenolojik redüksiyon tamamlanmamışlığını devam ettirir: “Redüksiyonun tamamlanmamışlığı, (...) redüksiyona bir engel değildir, redüksiyonun ta kendisidir, dikey varlığın yeniden keşfidir” (VI, 178/232). Kendi dikey ifadelendirilmesine ihtiyacı olan sessiz, vahşi ve dikey varlık budur ve bu, paradoksal olma ihtimaline karşı da olsa fenomenolojinin bir görevidir.

İleri Okumalar

- Barbaras, R. (2004), *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dillon, M. C. (1998), *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Evans, F. and Lawlor, L. (eds) (2000), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Albany, NY: SUNY Press (özellikle Dastur, Barbaras ve Waldenfels'in yazıları).
- Lawlor, L. (2003), *Thinking through French Philosophy. The Being of the Question*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.

ÖRNEK SORULAR VE TARTIŞMA BAŞLIKLARI

MAURICE MERLEAU-PONTY

13. YAŞAYAN BEDEN

- Yaşayan beden sadece şeyden nasıl farklılaşmaktadır?
- ‘Beden alışkanlığı’ nedir?
- ‘Hayalet bacak/organ’ deneyiminin tanımı fenomenolojik yaklaşıma ne gibi katkıda bulunmaktadır?
- Entelektüalizm ve ampirizm cinsiyetli beden deneyimimizi neden başarılı bir şekilde tanımlayamazlar? Merleau-Ponty’nin eleştirisini ikna edici buldunuz mu?

14. DİL VE RESİM

- Konuşma kavrayışı söz konusu olduğunda entelektüalizm ve ampirizm hangi anlamda aynı hataya düşmüşlerdir?
- İfadenin paradoksu gerçek bir paradoks mudur?
- Resim ve fenomenoloji arasındaki temel benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?
- Lengüistik sanat eserinin tarih karşısında resimden gerçekte farklı mıdır?
- Mekânın bilimsel ve sanatsal tanımı arasındaki fark nedir?

15. FELSEFENİN MUĞLAKLIĞI

- Merleau-Ponty’nin “İnsanı tanımlamaya çalışabilen muğlaklık için bir düşünce biçimidir.” sözünü tartışınız.
- İyi ve kötü muğlaklık arasındaki fark nedir?
- Merleau-Ponty’nin kültürel muğlaklık tanımı ikna edici midir?

16. TEN, TERSİNE-ÇEVİRİLEBİLİRLİK, KESİŞME

- Tersine-çevrilebilirlik kavramıyla kastedilen algının geleksel tanımının eleştirisi nedir?
- Merleau-Ponty’nin ten kavramı nedir? Elementlerin eskiye bağlantısında yardımcı olur mu?
- Ten kavramının doğasında monizm var mıdır?

BEŞİNCİ KISIM POST-FENOMENOLOJİ VE FENOMENOLOJİNİN GELECEĞİ

ÇEVİREN: MUSTAFA BOZKURT GÜRSOY

POST-FENOMENOLOJİ

17

JACQUES DERRIDA

(EL-BIAR, CEZAYİR, 1930 - PARIS, FRANSA, 2004)

Bölüm Planı

- (a) Birinci eleştiri: öz-mevcudiyet
- (b) İkinci eleştiri: tarih ve doğuş

Jacques Derrida, 'yapısöküm' diye anılagelen öğretinin kurucusudur. Çalışmaları, ortaya çıkışlarından 40 yıl sonra dahi hâlâ en az anlaşılmış ve en haksızca yerilmiş felsefi doktrinlerden biridir. Bu çalışmaların muammalarının birçoğu Derrida'nın Husserl hakkında erken döneminde yazdıkları ile açıklığa kavuşturulabilir; nitekim bu yazılar fenomenolojiye dair elimizdeki en önemli eleştirilerden biridir ve bu sebeple de burada genişlemesine yer verilmeye layıktır.

Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi başkaları da fenomenolojiyle ilgili derinlikli eleştiriler sunmuşlardır; fakat Derrida'nın şimdiye dek İngilizce konuşulan dünyada

belki de en etkili olandır, üstelik Husserl ve Heidegger'in kendi metinlerini en teferruatlı biçimde ele alması dolayısıyla da Derrida'nın yaptığı okumaları değerlendirmek bir nebze daha kolaydır. Derrida'nın erken dönem çalışmaları neredeyse daima Husserl'le bir ilişki kuracak şekildedir ve abartmadan denebilir ki Derrida'nın projesinin şekillenmesinde bu karşılaşmanın katkısı temeldir.

Derrida'nın düşüncesi Husserl'e dair en az iki ayrık eleştiriyi içerir. Birincisi Husserl'in, bilhassa doğrudan aldığı veriyi sezgiye [*intuition*] sunması açısından, öznenin kendisiyle kurduğu mutlak yakınlık olarak ele alınan bilinç kavramının yanlışlığını gösterir ki bu fenomenoloji de 'ilkelerin ilkesi'dir (*Ideas I*: 44/52). Bunun anlamı, Husserl'in 'transandantal indirgeme' ile kalkıştığı ampirik dünyadan öz-tefekkür yolu [*reflective*] kopuşun mümkünatının bir eleştirisini teşkil etmesidir. Derrida'ya göre bu indirgeme ile bilinç, kendisiyle yalnız kalarak kendisine berrak ve şeffaf bir biçimde sunulan tecrübelerin kesin anlamlarına erişebilir hâle gelir. Derrida ise bilincin bu özüne dönüşlülüğünün [*reflexivity*] Husserlci fenomenolojinin en nihayetinde esasını teşkil ettiğini ileri sürer ve bununsa kendisinden önce gelen fakat böyle bir öz-ilintiyi [*self-relation*] imkânsız kılan bir başka şarta dayandığını göstermek için de tam olarak bu hususa saldırır.

Derrida'nın ikinci eleştirisi yapısı bakımından bu 'yapı-söküme' oldukça benzemektedir. Burada soru, Husserl'in bilincin transandantal alanını, rastlaşımli [*contingent*] ampirik dünyadan ve tarihin öngörülemez olaylarından katı bir biçimde ayırmakta ne kadar haklı ne kadar haksız olduğu ile ilgilidir. Derrida'nın, Husserl'in 'doğuş' [*genesis*] ve tarih anlayışı ile ilgili son derece uzun ve detaylı metinlerini adil bir muameleye tâbi tutacak süremiz olmasa da Husserl'in durağan veya yapısal fenomenoloji ve doğuşsal [*genetic*] fenomenoloji arasında yaptığı ayrıştırmayı Derrida'nın nasıl dayanaksız gördüğünü ve içerisinde belli bir tamamlanma-

mışlığın içkin olduğu her türlü sonlu [*finite*] yapının otomatikman bu yapılara dair belli bir doğuş açıklamasını lüzumlu kılacağını ve bu açıklamanınsa *a priori* ve felsefi bir tarih izahatına tâbi tutulamayacağını ileri süreceğiz.

17.1. İlk eleştiri: Öz-mevcudiyet [*Self-presence*]

17.1.1. Transandantal İndirgmeden Önce Neyin Geldiği Sorusu

Genel manasıyla yapısöküm, iki şey arasındaki tezatlı ilişki anlayışının zıtlığın taraflarından birine mutlak surette öncelik verip diğerini birincisine kıyasla ikincil plana attığını göstermek demektir. Böylece ikinci kendisi üzerinden değil ancak onun birinciyle olan ilişkisi üzerinden söz konusu edilir: Onun sahih 'ötekilik'ine veya tek-başınalığına [*singularity*] görünmek müsaadesi verilmez.

Metafizik olarak ele alınan felsefe tarihi, tezatın kendisine daha çok yeten inisiyatifi üzerindeki mevcudiyeti daha tam olan ve daha esaslı veya 'mutlak' [*absolute* (ki harfiyen ilişkisiz ve soyutlanmış demektir)]¹ olan tarafına öncelik vermiştir. Dolayısıyla zıttı ancak görelidir ve tezatın bu ikinci tarafının varlığı *sadece* birinciyle olan ilişkisi üzerinden tanımlanabilir. Husserl'in öz-mevcut [*self-present*] bilinci konusunda göreceğimiz üzere yapısöküm kendine yeterlilik ve yakınlık düşüncelerinin -ki Derrida'ya göre *mevcudiyet* [*presence*] geleneksel olarak böyle ele alınmıştır- daha öncelikli bir ilişki içerdiğini bizlere gösterecektir. Bu ilişki, atfetme [*reference*] ya da işaretleme [*signifying*] ilişkisidir. 'Kendisine yakın' olan veya 'kendisiyle eş' olan şey kendisine *atıfta bulunmak* zorundadır. Böylece tezatın mutlak ve

¹ Yay araç içindeki açıklama yazara aittir. Benzer şekilde 'mutlak' kelimesinin Arapçadaki kökü 'itlak'tır. 'Salıvermek, 'serbest bırakmak' anlamına gelmektedir. Bkz. Misalli Büyük Türkçe Sözlük - Kubbealtı Vakfı (Çev.)

‘kutsal’ tarafı olan mevcudiyetin tam kalbinde bir atıf ilişkisi yatmaktadır. Hatırlarsak ilişkisellik tezatin âdi [*lower*] tarafını nitelemeliydi; fakat yapısöküm göstermektedir ki belli bir âdilik formu (ilişkisellik, ayrılma, farklılık, yokluk) aslında âliliğin [*the higher*] (mutlakiyet, aynılık, mevcudiyet) *mümkünat şartını* oluşturmaktadır. Aynı zamanda şunu da gözler önüne koyar: en nihayetinde (öz-)mevcudiyet diye bir şey, geleneksel olarak ele alınıp köken konumuna yüceltildiği takdirde *imkânsızdır*.

‘Yapısöküm’ bunu ortaya koyan her türlü işlemin adıdır.

Aracısız [*immediate*] öz-mevcudiyeti bir yanda ve bundan *türediği* düşünülen farklılık ve kopmayı öbür yanda sunan böyle bir tezata örnek Husserl’in transandantal ve ampirik arasında yaptığı ayrımdır. Bu ayrım en başta transandantal indirgeme vesilesiyle meydana getirilir. Kendisini düşünen [*reflective*] bilincin transandantal alanı Husserl’de, hâkim felsefi gelenekteki anlayışla esasen aynı şekilde ele alınır: Mutlak öz-mevcudiyet, saf şeffaflık, kendisini inşa eden biricik bir anlam kaynağı. Derrida’nın göstermek niyetini güttüğü şey ise indirgeme ile paranteze alınmış her şeyin, *ampirik* dünyadaki her rastlaşımın [*contingency*], farklılığın ve opaklığın gerçekte *transandantal* bilince bizatihi ön-koşul ve *anlam* mümkünatının şartı olarak musallat olacağıdır.

Eğer transandantal indirgemenin imkânsız olduğu ispatlanırsa sorumuz şu olacaktır: Peki, bize kalan şey nedir? İndirgmeden önce gelen şey nedir? Derrida’nın cevabı *hayat* ve *dil* arasında bir yerdedir. Aslında bizzat Husserl bu cevabın hayat olduğunu ileri sürüyor gibi görünmektedir ve Derrida’nın isteği ise fenomenoloğun yerini alarak ‘hayat’ı, (saf, öz-mevcut, öz-şeffaflığa kadir) transandantal hayat ve (kendisine opak) ampirik hayat olarak bölmesine müsaa-de eden şeyin sadece *dil* olduğunu gözler önüne sermektir. Husserl, indirgemenin kendisi var olmadan önce varolan bu ‘hayat’ın ne olduğunu hiçbir yerde söylememiştir. Nihayetinde Derrida için herhangi bir dilsel tezattan önce gelen bu

saf hayat düşüncesi, hayatın üzerine bizzat dil tarafından yerleştirilmiş bir *seraptır*. Lakin bu demek değildir ki dilin atfetme kudretinin ötesinde bulunan yer hakkında ne kadar olumsuz da olsa bir şey söyleyebilmek ümidimizi yitirmeliyiz. Şurası muhakkak ki Derrida'nın uğraştığı şey böyle bir yere ulaşmak veya onun hakkında konuşmak imkânımızı incelemektir. Böyle bir yer tüm tezatların ve dilin dışında ve erişilmesinin aşırı derecede zor olduğu bir yer olurdu ki malumdur, filozoflar daima burayı düşlemişlerdir. Belki de nesnelerin 'ötekilik'inin veya tekliğin sahilliğinin ifade ve tecrübe edilebildiği yer burasıdır.

17.1.2. *Speech and Phenomenon* [Konuşma ve Fenomen]: Öz-mevcudiyet

Derrida'nın Husserl hakkındaki en anlaşılabilir eseri *Speech and Phenomenon*'dur (*Le Voix et la Phénomène*) (1967). Derrida Husserl'in ampirik rastlaşımından ve bilhassa *dilin* ampirik rastlaşımından uzak bir saf öz-bilince duyduğu arzuyu burada gösterir; fakat öte yandan Husserl'in metninde bu görüşe engel teşkil eden ve bilincin nihayetinde, atfetme ve göstergeye [*signification*] dayandığı hakikatini gösteren *kaynakların* [*resource*] var olduğunu belirtmek istediğini de güder.

Aslında Husserl transandantal bilincin, bilincin yönelimlerinin [*intention*] anlamının [*meaning*] (*Sinn*) (yönelimlerin 'sezgisel tamamlanış'ında [*intuitive fulfillment*]) kendi kendisine mutlak bir biçimde açık olduğu bir yer olmasını istemektedir. Bu bilinç, başkalarıyla iletişim kurmak için dünyaya dâhil olmaya zorlandığında, evvelinde saf ve kesinlikle mistik bir sezgi ile erişilen bu anlam, *telaffuz* [*articulate*] edilmelidir ki bu da kavramlara ayrılıp kelimelerle ifade edilmesi demektir. Ve bu noktada muhtemel yanlış anlamalar araya karışır ve kelimelerin anlamındaki şeffaflıkta

belli bir azalma gerçekleşir. Husserl'in Frege'den edindiği fakat ondan önce de uzun bir kariyere sahip olan teknik terimlerle ifade edersek anlam, *anlamlandırma* (*Bedeutung*) [*signification*] olur. Derrida ise iletişime geçtiğimiz 'öteki'ye dair bulunulan bu atfın ve buradan hareketle dünya etrafındaki dolambacımızın, anlamın (*Sinn*) varoluşu için *elzem* ve *indirgenemez* olduğunu göstermek ister. Başka bir deyişle anlamlandırma Husserl'in isteği doğrultusunda *indirgenemez* (*cannot*) ve bu da anlamlandırmanın anlamı istila ettiği ve anlamın daima çoktan anlamlandırmayı içeriyor olacağı manasına gelir.²

Son tahlilde bu, güya mutlak olan bilincin alanının, kendi öz-mevcudiyetinde, varolmak için dilin atıflı yapısına ihtiyaç duyduğunu söylemek demektir. Bilinç gibi kendi kendisine aracısız biçimde sunulu olan bir şeyi ortaya koyabilmemiz de ancak dilin sayesinde.

Bu öz-mevcudiyet ânı Husserl'de 'ses' [*voice*] biçiminde tezahür eder. Bu ses bilincin kendisiyle yaptığı ileri sürülen monologlarda konuşur -gerçi neticede bilincin kendisine dair edinebileceği *her* sahih tecrübe bu iç monoloğa benzetilebilir- ve bu sesin anlamı *sözcüklere dökülmesi gerekmezsizin* bilince malumdur. Bu durumu anlatmak için Derrida 's'entendre-parler' ifadesini kullanır; bu ifade, kişinin kendisini konuşurken hem *duyması* hem de *anlaması* anlamlarına gelir: Adeta duymak, bilincin sözde şeffah sahasında gerçekleştiğinde daima ve aracısız olarak anlamayı da getiren bir şeydir. Bu bakımdan dil, transandantal indirgeme ile parantezlenmiş [*bracketed*] ampirik dünya ile

² Burada bir basitleştirme yapmaktayız. *Speech and Phenomena*'da Derrida, Husserl'de bulunan iki *işaret* formu ile ilgilenmektedir: *Ifadeli* [*expressive*] işaret ve *göstergeli* [*indicative*] işaret, konuşma ve dil ile kabaca anlamdaştırılır. Konuşma anında duyulan ve anlaşılandır, yazı ise sürekli olarak üretiliş sürecinden ve bilinçli üreticisinden ufak ufak uzaklaşan ve bu yüzde de anlamıyla aracısız bağlantısında eksiklik bulunan mesajdır. Doğal olarak Derrida'nın böyle yapmakta haklı sebepleri vardır; fakat mümkün olduğunca temiz bir izahat sunabilmek adına işin bu tarafını paranteze aldık.

sınırlandırılmış olur. Bize de transandantal öznenin kendi bilinç hayatı üzerine yürüttüğü saf tefekkür kalır; çünkü dünyaya kısıtlanmış rastlaşım, tarihsellik ve dile bir atıfta bulunulmamaktadır.

17.1.3. Husserl'in Kendi Metnindeki Alternatif Okuma

Nihayetinde tam bir öz-bilinç tecrübesinin mutlak varlığı üzerindeki vurgu, Husserl'in *kendi* metinlerinde, belki de tamamen açıklığa kavuşturmadığı, şu hususla çelişir. Daha önceki varsayımın aksine, tecrübe aslında iki şeyi gerektirmektedir: Zaman ve özneler-arasılık (*intersubjectivity*), yani öteki öznelerin varlığı. Özneler-arasılığın lüzumu Husserl'in geç dönem eseri olan *Cartesian Meditations*'da belirginleşmektedir. Bu eser bir ders olarak verilmiş ve ilkin Fransızca'da (G. Pfeiffer ve E. Levinas'ın çevirisiyle) yayımlanmıştır, bundan dolayı da Fransa'daki Husserl etkisinde katkısı büyüktür. Derrida, Husserl'in bile yaşayan ânın, mevcut olmayan ve *asla* mevcut *olmayacak* olan geçmiş ve geleceğe dayandığını ve hatta ondan ayrı bir şey olmadığını dolayısıyla da hiçbir zaman tam bir sezgisel tecrübeye tâbi tutulamayacağını kabul etmeye mecbur olduğunu ortaya koyar. Aynı şey, nesnelere dair öznel bakış açısı ve bilincinin öz-ilintisi [*self-relation*] mutlak ve tastamam şekilde kendi içine kapalı ve benim görüş açımdan da tamamen masun öteki bir insan için de geçerlidir. Öteki de sadece *tam tersi* biçimde, aynı durumdadır. Bizzat Husserl diğer muhtemel transandantal öznelerin varlığının nesnelerin tecrübesi için bir *ön-gereklilik* olduğunu söyler. Bu yolların her ikisiyle de Husserl'in kendisi metnindeki hâkim mesajı zayıflatmış ve öz-mevcudiyetin ve aracısızlığın aslında yokluk ve aracıya dayandığını göstermiş olur: 'Zaman ve öteki' (Levinas'ın bir erken dönem çalışmasının başlığıdır ve Derrida'nın bu husustaki okumalarını gizliden gizliye birkaç noktada etkilemiştir).

Bunların hepsi, sezgiye sunulu, yaşayan ânındaki bir nesnenin herhangi bir tecrübesinin zeminindeki birer işaretleme [*signify*] ilişkisi olan boş yönelimlerdir. Dolayısıyla bir bakıma, işaretleme ilişkileri Husserl'in nezdinde mevcudiyet tarafından farz edilen şeyler olarak görülür [*are seen*] ve bu da tam olarak Derrida'nın göstermek istediği şeydir. Eğer bir metin temelinde veya amacında mevcudiyeti tam bir anlamlılık ânını öne sürmek niyetindeyse bizzat bu metne yakından dikkat edilmesi suretiyle gösterilebilir ki aslında bu mevcudiyet kendisinden önceki ilişki ve farklılıklara dayanmaktadır.

17.1.4. İndirgeme Öncesinde Dil ve Hayat

Derrida'nın iddiası, transandantal ve ampirik bilinçler arasındaki tek farkın tüm rastlaşım ve tesadüfiliği açısından *dille* ilgili olduğudur. Bizim bu farkı yapabilmemizi sağlayan tek şey dildir. Bu da bir manada dili fenomenolojide olan her neyse ondan *önce* kılmaktadır. Ve en azından Husserl dili meşru bir şekilde parantezlemekten alıkoyulmuş ve onun fenomenolojinin idari ilkesi olarak sezgiye sunulu saf bir mevcudiyeti ileri sürmek şeklindeki eğilimi de dengelenmiş olacaktır; çünkü zaten dil bunun ön-koşuludur.

Derrida mevcudiyet ve yokluk arasındaki farkın dil tarafından işe dâhil edildiği konusunda oldukça açıktır. Dolayısıyla kimse Husserl'in mevcudiyeti kökene koyuşuna basitçe muhalefet edip "Hayır, kökende yokluk yatar." diyemez. Böyle bir tezat sadece dil varolduğu sürece varolacak bir şeydir. Bu yüzden denebilir ki dil transandantal indirgemenin önce gelmektedir ve dolayısıyla doğuş ve yapı ayrımını da transandantal ve ampirik ayrımını da aşmaktadır.

Husserl için indirgemenin önce gelen şey 'hayat'tır.³

³ Böyle bir indirgemenin önce gelen hayata dair yapılan vurgu açıktır ki Heidegger'in erken dönemdeki endişelerinin merkezindedir, –bizzat tasdikıyla– Derrida'ninkilere de oldukça yakındır (SP, 25-6. 5/27).

Derrida'nın yaptığıysa mutlak bir öze-yakınlık [*self-proximity*], 'kendinden hareketli' [*auto-affection*] ve aracı-sız bir öz-ilinti olarak görülen bir hayat anlayışını sökmektir. Husserl'in hayat'ının yerine Derrida *dili* koyar ve dili hayatla değil *ölüm* ile ilişkilendirir. Neden? Çünkü dil öze-atfın [*self-reference*] ön-kşulu olarak aracılığı, ilişkiyi ve farklılığı tam da mevcudiyetin merkezinin yokluğunda, bu sözde aracı-sız öz-ilintinin *kalbinde* tesis eder. Dolayısıyla, 'hayat'ın kendisinden kopup ayrılması ve parçalanıp ölüşümüze sonuçlanacak olan kendimizi kopyalamak sürecinde işe dâhil edilmiş bir 'hata' benzeri kendimizden farklılaşma hadisesi ile karşı karşıyayızdır. Bu yüzden dil bir işaretleme dolambacı olarak ölümün *hayattaki* mevcudiyetidir.

Eğer transandantal ve ampirik olanın arasındaki farkın kökeninde hayat varsa o hâlde hayat bir tür ölümdür. Ölüm daima hayatın içindedir. Zira atfetmenin ölü yapısı *olmadan* hayat da kendisi olamazdı. Bundan dolayıdır ki Derrida bazen tam bir öz-mevcudiyet gibi bir şeye ulaşmak için ölmek gerektiğini söyler; çünkü canlıları geçici olarak *hayatta* tutan tek şey farklılığın oluşturduğu gecikmelerdir.

Sık sık Derrida bir 'iz' veya 'ark-yazı' [*archi-writing*] düşüncesinden bahseder. Bu bağlamda, bu son derece keskin ve derin kavramlar, hayatı bir aracı-sız öz-ilinti olarak değil de kişinin kendisi üzerine yazılar yazma süreci olarak farklı bir biçimde anlamaya yönelik teşebbüslerdir; yani bu hayatı, izleri almak ve kendimizin, çevremizin ve 'öteki'mizin üzerinde izler yapma kudreti olarak anlamaktır. Bu kudret canlıyı kendisinin ötesindeki dünyaya açarak onu savunmasız kılar ve ölüme karşı açıkta bırakır; fakat aynı zamanda onun çevresindeki doğaya uyum geliştirmesini de sağlar. Bilhassa daha sonraki yıllarında Derrida'nın hayat ve hayvanlık hakkındaki ilgisi onu bu hususu birçok şaşırtıcı açıdan genişletmeye götürecektir.

17.2. İkinci Eleştiri: Tarih ve Doğuş

Derrida'nın daha çok zaman ve sayfa ayırdığı ikinci eleştirisini anlamak birazcık daha zordur. Biz de Derrida'nın ilk büyük konuşması ve kesinlikle en erken büyük yayını olan *Genesis and Structure and Phenomenology* (SF 217) [*Doğuş ve Yapı ve Fenomenoloji*] isimli kısa ve öz eserine odaklanacağız. Yine görüyoruz ki Derrida'nın akışının ta en başında Husserl mevcuttur.

17.2.1. Husserl'in Orta Yolu

Derrida, Husserl'in ikisi de problemlili olan Platonculuk ve ampirizm arasında bir yol izleme çabalarının izini sürer. Bu, bilincin tüm insan ırkının tecrübesinin ve bireylerin tecrübelerinin içinde gelişmiş bilinç yapılarının teorisine ihtiyaç duymayan durağan özlere dair tamamıyla zaman-dışı [*atemporal*] bir görüşle her türlü gelişim hikâyesini birer rastlaşımli ampirik olgular destesi olarak ele alan bir tarih görüşünden bahsediyoruz demektir.⁴ Husserl fenomenolojinin, tarihi topyekûn göz ardı eden saf transandantal felsefe ile tarihselcilikten başka bir şey olamayan ve dolayısıyla iddialarının kesinlik ve mecburiyetinden feragat ederek bir görecilik [*relativism*] ve kuşkuculuk hâline dönüşmekle 'normu tarihsel olgusallığa indirgeyen' (GS, 200/237) basit ampirizm arasında bir bağdaştırma yapması gerektiğini düşünür. Bu noktada Husserl'in motivasyonu, tecrübenin mecburi yapılarının kökenlerine ulaşırsa onların mecburiyetinin *zayıflatılacağı* ve nihayetinde de rastlaşımli bir şeye dayanan bir hâle getirileceği korkusudur. Bu da mantığın normatifliğinin ve tecrübenin nesnellüğünün mahvolması demektir. Mantık (düş-

⁴ 'Platonculuk' matematik filozofları tarafından da kullanılan bir terimdir, sayıların kendi başlarına varolan özler [*essence*] olduğunu iddia eden bir sayı anlayışını kasteder.

şüncenin bilimi) kendisini insan zihninin asıl düşünüşü olan rastlaşımli yolla sınırlamaya zorlanacak⁵ ve nesnel tecrübe basit bir öznel izlenime indirgenmiş olacaktır.

Bu yüzden Husserl 'mantıklaştırmacı yapısalcılık ile psikolojistik doğuşsalcılık' arasındaki toprağı sabanla sürmek zorundadır (GS, 198/235).

Dolayısıyla Husserl basitçe bilincin yapılarını saymakla veya sadece onların ampirik kökenlerine odaklanmakla yetinemez; ona lazım olan doğuş, bir noktada yapılarına izafe ettiğinde yapı ve doğuş arasındaki tezatta yapıya imtiyaz verecek bir doğuştur. Başka bir deyişle iki uç nokta *arasında* ne uygun bir orta yol bulacaktır ne de doğuş düşüncesine adil bir muamele sergileyecektir. Çünkü Husserl aslında *mecburi* bir doğuş aramaktadır. Bu, Husserl'in başka yollarla keşfettiği bilinç yapılarına ulaşılabilmesi için tarihsel ve bireysel gelişimin gerçekleşmesinin *zorunlu* olması demektir. Bu açıdan Husserl'in en baştaelediği şey sahih, yani olayların akışı esnasında sahih bir yeniliğı ortaya çıkartabilecek bir tarihin mümkünatıdır. Derrida'nın ise adil şekilde muamele edilmesi gerektiğine inandığı 'doğuş' düşüncesi bizzat budur. Bütün tecrübeleri mecburi kılan nihai bir deste yapı asla var olmayacaktır: Tarih ya da başka bir gelişim süreci her zaman, öncesinde listelediğimiz yapıların hesaba katmadığı ve doğrudan bu listeyle çelişip oturmuş yapılarda bir karşılığı olmayan başka bir yapı ya da *olay* (yapının karşısı, mutlak bir rastlaşım) ortaya çıkartmak kudretinde olacaktır. Tarih kesinlikle teleolojik değildir, sahih bir *yeni* olayın daima mevcut ihtimalidir. Tarih, sözde tamamlanmış her türlü yapıya bir tehdit olması babında bir 'tehlike'dir (krş. OG, 5/14).

Dolayısıyla mesele, yapı ve doğuş arasında *mecburi* bir çekişmenin ve bunun çekişme sayesinde de 'evcilleştirilme-

⁵ Bu 'psikolojizm'in hatasıdır ki buna Husserl de ilk kitabı *Philosophy of Arithmetic*'te düşmüş; fakat sonra Frege'nin endişelerini göz önüne alarak *Logical Investigations*'da çürütmüştür.

miş' bir doğuşun -bir 'olay'ın- gerçekleşmesinin ve bunun da yapıyı zayıflatmasının mümkün olduğudur.

17.2.2. Derrida'nın 'Eleştirisi'

Husserl'in çizdiği yolla ilgili problem oldukça basit, yanlış yani 'metafiziksel' bir tarih anlayışına götürmektedir. Husserl, bilincin doğuşunun bizzat gerekli mecburi yapıları *içerdiğini* ve buradan bizim daima bu yapının özelliklerini *mantıksal olarak* çıkartabileceğimizi varsayar. Derrida'ya göre bu, Husserl'e metafizik geleneginden ve onun şüpheli tarih felsefelerinden miras kalmış basit bir ön yargıdır. *Doğuşun içinde bile* mevcut olan yapılar yeğleyen bu ön yargı 'evcilleştirilmemiş doğuş'un gerçekleşme ihtimalini baştan eler; başka bir deyişle Husserl'in düşüncesi bir tür 'yapısalcılık'tır, her şeyin rastlantı olabileceği tarih bile dâhil olmak üzere her yerde mecburi yapıların olmasını isteyen bir ön yargıdır. Bu 'felsefenin kendisine en çok dayanan hareketidir.' (GS, 200/237) ve Husserl'in fenomenolojisi bunu, gerçek bir doğuşu, yeni bir gelişmenin daimi ihtimalini gizlemek için tekrar eder. Dolayısıyla yapı ve doğuş arasındaki tezatın kutupları arasından felsefe her zaman yapıyı seçmiştir ve doğuştan bahsedeceği zaman da onu yapı *üzerinden (in relation)* ele almıştır.

Bu demektir ki felsefenin tarih anlayışı teleolojiktir veya saf ve mutlak bir başlangıçtan (veya *archē*) ileri gelen ve tesadüfen gerçekleşecek asli bir tarihsel gelişmeye asla ihtiyaç duymayan 'arkhe-teleolojik' [*arche-teleological*] bir anlayıştır; olur da bu gelişme gerçekleşirse bu dolambacı telafi etmek için sonuçta benzer bir noktaya varılır. Kat edilmiş yolun saf rastlaşımını kurtuluşa eriştirip ona belli bir *mecburiyet* veren de muhakkak ki tarihin sonunda yapılan bu öze [*self*] geri dönüştür, zira tam da bu yüzden tarih belli bir temayülü, belli bir *istikameti* [*direction*] olmuş olan bir şey olacaktır. Dola-

yısıyla da felsefe tarihi kader ya da yazgı olarak anlamıştır. Tarihi bu şekilde anlayarak Husserl, hâlâ *a priori* bir anlatı aramaktadır ki bilinç tastamam biçimde tüm mecburi yapıları ve doğuşundaki yapılar ile tarif edilebilsin.

Peki, Derrida'nın çözümü nedir? Yeterince detayına giremeyecek olsak da şunu söyleyebiliriz: Kapalı bir yapı veya 'sonlu bir bütünlük' düşüncesinin bizzat kendisi çelişkilidir. Yapısöküm göstermek ister ki bir şeyin kendisini başka bir şeyden ayırıp tekleştirebilmesi için o başka şeyle ilişki kurup kendisini ondan farklılaştırması gerekmektedir. Diğer bir deyişle mutlak olan şey, mutlak-değil olarak addettiği şeye, kendisinden 'başka' [*other*] olan şeye göre ancak görelî [*relative*] olabilir. Bundan dolayı bizzat kimliği ötekine dayanmakta ve kendisi bir tür görelilik ile tanımlanmaktadır. Dahası, her türlü sonlu bir bütünlük daima bu kopuşun ve dikişlerinin, tıpkı bir göbek deliğinin anne ile çocuk arasındaki bağı ve bunun kesilişini göstermesi gibi, *izlerini* taşır. Bu teşbih bilhassa alakalıdır; çünkü yapının saklayamadığı ve bütünlükteki açıklığın belli ettiği şey yapının *doğuşudur*. Bir yapı, kendisini ayakta tutmak ve sabit bir anlamı haiz olmak için doğuşunu göz ardı etmek zorundadır. Fakat -burada izah edilmek için karmaşık olan bir yolla- doğuşa el konulduğuna şahitlik edecek belli başlı iç çelişkiler, belirsizlikler, gedikler ve izler içerecektir. Derrida'nın dikkat çekmek istediği şey de tam olarak bu izlerdir, zira neticede sahil bir tarihe imkân tanıyan şey kapalı bir yapının oluşturulmasındaki bu imkânsızlıktır; bir yapının, *a priori* yapıların yetki alanından uzak mutlak surette 'evcilleştirilmemiş' bir doğuş ihtimalini göz önünde bulundurmasını sağlayan şey de budur. Ve Derrida'ya göre Husserl'in en nihayetinde gizlediğini şey de doğuş ve yapı arasındaki bu kendine özgü dayanışma hâlidir.

Derrida için Husserl, yapıların -ve dolayısıyla fenomenolojinin işlerinin- sayımı *fiilen* [*de facto*] tamamlanamaz ve sonsuz olsa da hiç yoksa *kavlen* [*de jure*] tamamlanabilir

ve sonludur, diye düşünmektedir. Husserl hâlâ bir yapının açılmasının *rastlaşım*lı bir *olgu* olduğuna inanmaktadır. Fakat “Genesis and Structure”ın en başında Derrida’nın dediği gibi ‘bir yapının açılması *yapısaldır* yani *elzemdır*’ (GS, 194/230).⁶ Bu yüzden yapısal fenomenolojide kapalılığın eksik oluşu, yapının kendisi özelliklerine dâhil olarak rastlaşımından değil *mecburiyetten* kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Derrida, ‘yapısal bir fenomenolojinin kapatılmasının yapısal imkânsızlığından’ bahsetmektedir (GS, 204/242).

Hiç şüphesiz tarih, bütünlüğün sözde öz-mevcudiyetinde yer alan ve kapatılamayıp dolayısıyla ebedi olan temel bir yarılma hasebiyle varlık sürmektedir. Buradan hareketle Derrida, tarihin *telosunu*, paradokslu bir biçimde, bir kapanış *değil* *açılış* olarak tarif eder (krş. GS, 210/250). Eğer en başta bir saffet ânı yoktu ise en *sonda* yer edinecek herhangi bir kapanıştan söz etmemiz için de hiç bir sebep yoktur.

Derrida için bilhassa erken dönem çalışmalarında, tarih ne saf biçimde ampirik ne de saf biçimde mecburidir. Tarihin varolmasına *izin veren* şey bütünlüğün veya herhangi bir grup yapının tabiatındaki asla kapalı olmayışın ta kendisidir. Yapı olmadan tarih olmaz ama tarih olmadan da yapıdan söz edilemez; çünkü tanımı gereği yapı kapalı olamaz ve bu da Derrida’nı yapı-sökümünün kendisine her bir durum için göstermeyi iş bellediği şeydir.

Gördüğümüz üzere yapı-söküm, okuduğu felsefe metinlerinde rekabet hâlinde olan iki görüşün mevcut olduğunu göstermektedir. Ve yine Husserl’in metnine alternatif bir okumayı yine o metnin içerisinde bulmaktayız. İlk ‘eleştiri’ye cevaben Husserl’in zaman ve öteki hakkındaki metinleri hâkim yorumla çelişecek bir alternatif okumanın imkânlarını sunmuştu. Bu hususta alternatif, Husserl’in algının *hyləsi* veya cismi şeklindeki kavramıyla ortaya çıkar ve Derrida bunu apaçık bir şekilde zaman ve öteki temalarıyla

⁶ İtalik olan sözcükler benim eklediklerimdir.

ilintiler. Derrida için bu, bilincin bilinç dışında yer alan ve kendisinin yapıları tarafından hazmedilemeyecek olan bir şeye açıldığı andır. Bir pasiflik veya saf alıcılık [*receptivity*] hâlidir ve böylece bilincin prensip itibarıyla mutlak surette yeni bir şeyle karşılaşabilmesinin gereklerini teşkil eder.

Başka iki post-Husserlci düşünürün geliştirdiği şey de tam olarak bilincin bu hiletik [*hyletic*] ânındaki pasifliğidir ki bu isimlere, Jean-Luc Marion ve Michel Henry, ilerleyen bölümlerde geleceğiz. Öncelikle Derrida'nın çok şey paylaştığı zaman ve öteki hakkında çalışmış büyük bir düşünür olan Emmanuel Levinas'ı detaylıca inceleyeceğiz.

Levinas'ın fenomenoloji ile ilişkisi gerçekten de ikirciklidir. Husserl ve Heidegger'in metinlerini yakından incelemiş olan Levinas, geleneksel fenomenolojinin 'Öteki'yi (*Autrui*) sadece ihmal etmekle kalmadığına, üstüne 'öteki'yi düzgünce anlayabilmeyi engelleyecek bir metodolojik çerçeve yarattığına kanaat getirir. Öbür yandansa Levinas'ın felsefesi Husserl ve Heidegger ile kurduğu ilişkiden oldukça etkilenmiş ve bulduğu problemin çözümleri için gereken kaynakları da onlardan edinmiştir.

Husserl'le alakalı olarak Levinas, onun *Fifth Cartesian Meditation*'da algı açısından 'öteki'ye yaklaşımını eleştirir. Burada algı benim bilincimde başlar ve 'öteki'nin bilincinin mevcudiyetini benimkine benzetmek suretiyle elde etmeye çalışır. Aynı zamanda da Husserl ile 'öteki'nin erişilemezliğinin esas oluşu konusunda hemfikirdir; ama Husserl için bu erişilemezlik başlangıç itibariyle sadece epistemik bir mesele iken Levinas'a göre etik bir tarafı vardır. Lakin Levinas'ın etik kavramı geleneksel anlayışın oldukça uzağındadır: "Öteki'nin mevcudiyetinin yanındaki spontaneliğimi şüpheye düşürmeye etik diyoruz" (TI, 43/13). 'Öteki' benim özgür bilincimi radikal bir biçimde şüpheye düşüren ve beni bir pasiflik ve cevap verme konumunda bırakan varlıktır. 'Öteki'ye cevap vermek gereğinin -ki benim bilincim buna tek başına hâkim olamaz- benim üzerime sonsuz bir sorumluluk yüklediği aşikâr olduğunda öznelliğimin ontolojik olarak hâkimiyet altına alınması, etik bir boyut edi-

nir; bu sorumluluğun sınırını belirleyecek herhangi bir çizgi çekmek de imkânsızdır. ‘Sorumluluğumu ifa etmişlik’in imkânsızlığı ancak prensip ve hukuki açıdan gerçeklik arz edebilir. Ampirik bakımdan sık sık yapabileceğimiz her şeyi yaptığımıza sonucuna varabiliriz; fakat bu sonsuz ve ifasız kalan yükümlülüğümüzü hafifletmez.

‘Öteki’nin benim üzerime neden sonsuz bir sorumluluk yüklediğine dair daha esaslı bir sebep ise ‘öteki’nin kendi ‘sonsuzluğundan’ kaynaklanır. Bunu da Levinas, sonsuzluğa dair Kartezyen düşünceyi anarak açıklar: Descartes bu düşünceyi güçleri benimkini aşan ‘öteki’nin varoluşunu göstermek için kullanır, bu da bu durumda Tanrı’ya tekabül eder. Bu düşünce doğrudan etiğin sahasına kök salıyor olmasa da Descartes’ın görüşleri en azından Levinas için sonsuzluk fikri olarak böyle imkânsız bir fikrin bizi öznelliğin kendi doğasını düşünmeye zorladığını göstermesi bakımından elzemdir. Böyle bir fikri düşünebilen bir özne nedir? Bu fikir benim güçlerimi aşmaktadır; zihnim kendi başına üretmekten aciz olduğu bir şeyi taşımaktadır, dolayısıyla benim ötemde olan bir şey bu fikri bana yerleştirmiş olmalıdır. Levinas’a göre kendisine dair barındırdığım düşüncelerin beni aştığı *insani* ‘öteki’ ile karşılaştığımda geçirdiğim tecrübe tam olarak budur. Bu düşünce benim idrak kudretimin ötesinde olsa da onu barındırabildiğim için anlaşılıyor ki benim öznelliğim düşünce oluşturmaya yönelik kendi aktif ve spontane kabiliyetinden önce ‘öteki’ tarafından bir şekilde etkilenmiştir. Başka bir deyişle benim ‘öteki’yle kurduğum ilişki, benim kendi bilincime dair tecrübeme benzetilerek veya benim kendi sonlu kavramlarımın sahasında ‘öteki’yi sınırlandıracak şekilde oluşturduğum bir düşünce üzerinden gerçekleşmemektedir.

Ontolojik incelemelerine *kendi* ‘varlık’ını düşünen varlıktan başlayan Heidegger’in aksine Levinas, işe ‘kendisini ifade eden varoluş [*the existent*’]tan başlar (TI, 201/175). Diğer bir deyişle kendimden ve kendi endişelerimden değil,

karşılaştığım ifadeden, ‘öteki’nin kendi tekliğindeki [*singularity*] öz-ifadeden [*self-expression*] yola çıkarım ki bu öz-ifade elimizin altında bulunan kavram ya da kavramlar silsilesi ile tanımlanmaya çalışılırsa ihanete uğrayacaktır. Bu gerçek bizi, ‘öteki’yi kendi ölçütlerimize veya Levinas’ın tabiriyle ‘aynılık’a [*the Same*] indirgememeye *mecebur kılar*. Bu ifade Levinas için gerçektir: İfade ve bunun benim beklenti ve varsayımlarıma yönelttiği soru *oradadır* ve bunun varoluşu için ispat sunmaya lüzum yoktur, tek soru benim nasıl cevap vereceğimdir.

Lakin Levinas, ‘öteki’nin kendisini nasıl ifade ettiğine dair örnekler vermek konusunda oldukça heveslidir. Bu örnekler kendisi için kapıyı tutmamı rica eden ‘öteki’den başlar; kendisini kayıtsız şartsız evime alıp ağırlayıp, besleyip ve en nihayetinde gerekirse kendisi için ölmemi talep eden ‘öteki’ye kadar uzanır. ‘Öteki’ kendisini esasen Levinas’ın ‘yüz’ [*the face*] dediği şey vasıtasıyla ifade eder; bu bakımdan yüz, gerçek manasıyla sadece bir andır. Daha doğrusu Levinas şöyle açıklar: “Öteki’nin, bendeki ‘öteki’ düşüncesini aşarak kendisini ifade ettiği yola, biz burada yüz diyoruz” (TI, 50/21). Dolayısıyla ‘yüz’ ‘öteki’nin ikamesiz biricikliği ile ortaya çıktığı yol ya da hâldir, bu benden taleplerde bulunan ve tıpkı gerçek bir yüzün konuşup bakarken yaptığı gibi bir şekilde hiç şüphesiz bana bakan bir tekliktir. Eğer ‘öteki’nin sadece omuzlarını görsem ve sesini duysam dahi beni etkileyen ve benim cevap vermek zorunda olduğum şey yine (Levinas’ın kastıyla) ‘öteki’nin yüzüdür.

Levinas, ‘öteki’nin yüzünün geleneksel felsefe ve hatta fenomenolojinin kastettiği şekilde algıladığım ya da tecrübe ettiğim bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla klasik fenomenolojinin temin ettiği araçlarla ele alınamaz. ‘Öteki’nin yüzü, gözler, dudak ve ağız tarafından algılanacak bir nesne değildir; Levinas, ‘öteki’nin algıya hitap eden özelliklerinin ‘öteki’nin ifadesiyle hiçbir şekilde alakalı olmadığını belirtir. Buradan hareketle Levinas, eğer algının

başlattığı fenomenolojik metoda temel teşkil etmiyorsa felsefesine ‘fenomenoloji’ diyebilmektedir. Heidegger’de ve hatta Husserl’in geç döneminde görülmüştür ki bu başatlık ancak belli birtakım fenomenler için geçerlidir.

Levinas fenomenoloji ile ilişkisini şu satırlarla tanımlar: “Eğer fenomenoloji sadece radikal tecrübenin bir yöntemiye, bizler kendimizi fenomenolojinin ötesinde bulacağız” (TO, 54/35). Şayet fenomenoloji sadece tecrübesi edinilenden bahsediyorsa ve algıyı tecrübenin numune konusu olarak alıyorsa Levinas, ‘öteki’ye dair yeterli bir anlayış ortaya koymak için fenomenolojik metodun ötesini geçmek zorunda kalacaktır. Lakin yukarıdaki şartlı önermeden önce gelen, fenomenoloji hakkındaki ifade doğru olmak zorunda görünmemektedir, bu yüzden de fenomenolojinin sadece bir tecrübe yöntemi olmaması ihtimalinin önü açıktır. Buna paralel olarak Levinas başka bir yerde şunları söyler:

Yüzün ölümlülüğünde ve zafiyetin en dibinden, bu tüm taklit ve sözlü ifadelerden önce emredicilik arz eden bir sesi kendi ahlaklılığı ile anlamak suretiyle öteki şahsın yüzünden -yakınlığından- başlayarak bir toplumsallık ‘fenomenoloji’sine girmiştir. (TO, 109)

Ve ayrıca:

Husserl’in koyduğu kurallar gereği bir indirgeme olmasa da hatta tüm Husserlci metodoloji gözetilmese de her şeye rağmen, yaptığım şeyin fenomenoloji olduğunu düşünüyorum. (GCM, 87/140)

Büyük eserlerinden bir tanesi olan *Totality and Infinity*’de [Bütünlük ve Sonsuzluk] Levinas, detaylı bir ‘Eros Fenomenolojisi’ sunar. Bu fenomenoloji, Levinas’ın bizim aşkta karşılaştığımız ‘öteki’nin kırılğanlık ve savunmasızlığı diye tarif ettiği ‘narinliğin yolu [manière]’na [way of the tender]

odaklanır. Böylece açıktır ki Levinas, nesne dediğimiz şeyin 'ne' olduğundan ziyade bir fenomenin verili oluş hâline, yani fenomenolojinin vurguladığı 'nasıl'a dönüş yapmaktadır. Fakat Eros'un olağanüstü tarafı zaten fenomenin kendisinin böyle bir yaklaşımı gerektirmesidir; çünkü 'Eros' bir nesne ile karşılaşma değildir, belli başlı yollar ve hâller, örneğin narinlik hâli, çerçevesinde tanımlanmaktadır. Mesela okşama, bir nesneye yönelen bir dokunma değil öteki insana doğru özel bir yolla yönelmedir. Duyum içerir fakat aynı zamanda onu aşar; çünkü erotik arzu 'öteki'ne doğru sadece fiziksel bir varlık olarak değil, onun sonsuzluğunda yönelen bir şeydir.

Levinas'ın fenomenolojisinde yeni bir fenomenoloji anlayışı ortaya çıkar. Onun nezdinde fenomen 'görünen ama yok hâlde kalan' bir varlıktır (TI, 181/156). Görünürlük ve görünmezlik sınırında olmak ve yoklukta mevcut, mevcudiyette yok olmak Levinas'ın 'fenomenallik' dediği şeydir; daha sonra da bunu 'iz' [*trace*] olarak tarif eder: Böyle imkânsız bir tecrübenin örneğine sonsuzluk düşüncesinde rastlamıştık ki onun sayesinde, 'ötekilik' [*otherness*] veya 'başkalık' [*alterity*] gibi anlamayı beceremediğimiz şeyler (Tanrı veya 'öteki') bize görünebilirler. Çarpıcı anlamıyla fenomenler görünürlük ve görünmezlik, varlık ve gayri-varlık [*non-presence*], mevcudiyet ve yokluk arasındaki eşiğin üzerinde konumlandırılması gereken şeylerdir. Böyle görünürsüz [*inapparent*] fenomenlerin fenomenolojisi, fenomenolojinin sınırlarını ve uç imkânlarını ve de onu bir 'toplumsallık fenomenolojisi'ne dönüştürme gereğini açığa çıkartır.

ÇAĞDAŞ FENOMENOLOJİ

19

MICHEL HENRY

(HAIPHONG, VIETNAM, 1922-ALBI, FRANSA, 2002)

Michel Henry'nin niyeti, 'fenomen kavramını ve dolayısıyla fenomenolojinin kendisini yeniden tanımlamak'tan aşağı bir teşebbüs değildir (MP, 79/109). Değiştirmek istediği kavram yönelme [*intentionality*] kavramıdır ve bu Heidegger'in, Dasein'ın dünyada-oluşu şeklinde tarif edilen kendi-dışında-oluşu şeklindeki 'ekstasis' kavramını da içerir. Bu kendisinin ötesine geçişle bir açık saha, bir dünya yaratılmış olur ve burası içinde öğelerin [*entity*] görünebildiği etrafı bir ufukla çevrili bir alandır. Dolayısıyla öznenin kendisini aşmasının veya dışındaki bir şeyle ilişki kurmasının sonucu olarak 'fenomenallik' bu ilişki sayesinde açılmış temiz boşlukta meydana getirilmiş olur.

Henry'ye göre bu, Antik Yunan'dan beri fenomenalliğin kökeninin anlaşıldığı hâlidir: "Her açıdan Yunanî kökeninden beri felsefe varlığın ufku olan düşüncenin fenomenallığıne hapsedilmiştir" (MP, 81/111). Henry felsefeyi, fenomenolojiyi ışık ve görünürlük olarak anlamaya sevk eden 'Yunanî' 'aşkınlık' [*transandans*] düşüncesinin, fenomenalliğin nasıl meydana geldiğini kısmen izah edebildiğini kabul eder; fakat bu yeterli değildir. Fenomenalliğin formunu kavrayamaz ve 'böyle bir belirlenimin temel yetersizliği insanlı-

ğın düşünce tarihinin neredeyse tamamını hâkimiyeti altına almıştır' (EM, 40/51).

Fenomeni, “aşma işine hiçbir şey borçlu olmayan bir ifşa [olarak anlamalıyız]. Araştırmamızdaki ilk görev fenomen kavramının açıklığa kavuşturulmasıdır (...) ‘fenomen’in içerisinde her şeyin kendi başına görünür olabildiği ışık ufkunda kendisini gösterebilen bir şey olarak belirlenmesi aslında tek taraflıdır” (EM, 40/51). Dolayısıyla Henry, fenomenalığın en orijinal formunu öznenin aşmasına [*transcendence*] hiçbir şey borçlu olmayacak bir şekilde anlamak niyetindedir; fakat bu demektir ki fenomenin kendisi de *transandantal* olmayacaktır, zira transandantal öznenin bir faaliyetinin sonucu değildir:

Felsefe, mutlak surette orijinal bir ‘fenomen’in sınırlarını çizmeye kadir olduğunda tamamıyla yeni temel üzerine kurulmuş olacaktır, böylece *fenomenin kendisini açığa çıkarırken uyum sağladığı hâl, transandantal bir fenomenin tezahürünün ‘nasıl’ına indirgenemez olacaktır.* (EM, 40/51)

Peki, ufkun aydınlatılmış ve görünür sahasında ortaya çıkan bir öge olarak ‘aşkın’ [*transcendent*] ve ‘transandantal’ fenomen anlayışındaki yanlışlık nedir? Henry’ye göre bu ‘realitenin, kendisine dair dil ve düşüncede sahip olduğumuz bilgiye indirgendiği’ bir idealizmdir (MP, 87/118). Böylece Henry, Heidegger’in epistemolojinin başatlığı hakkında yaptığı eleştiriyi *Heidegger’in kendisine* yöneltebilir. Zira Heidegger’in bizzat kullandığı, bilen bilinç üzerine kurulu bir temel yapı mevcuttur. Bu yapı tam olarak ışık, ufukluluk ve bu ufku yırtıp açan aşkınlıkla beraber görünürlük düşüncesinin ta kendisidir ki bunlar da Heidegger için fenomenin gerçekleşme şartlarını oluşturur. Bu gerçekleşme şartları ‘varlık’ kelimesinde gömülüdür ve Henry ise çok daha öncelikli bir ‘tezahür özü [veya] şartı’nın, yani görünümün

[*appearance*] vaki olmasının çok daha temel bir yolunun bulunduğunu göstermek ister.

Henry'nin göstermek istediği şey yönelim düşüncesinin, yani öznenin sonlu ufkun sınırları arasındaki dışsallığının, kesinlikle görünümün gerçekleşmesinin en esaslı şartı *olmadığıdır*. İlk etapta aşkınlıktan ve görünürlüğün açık sahasını saran bir ufkun oluşumundan çok uzakta, fenomenin esasen mutlak bir içkinlikten (aşkınlığın zıddı) ileri geldiğini ve kesinlikle kendisini terk edip dışındaki bir şeye bağlanmayan bir öz-ilinti [self-relation] formunu aldığını göstermek istemektedir. Bu, kesinlikle görünmez veya görünümsüz olup kendi içine kapalı olan fakat yine de kendisine *zahir* [*manifest*], fenomenal bir içselliktir.

Eğer tezahür [*manifestation*] görünürlüğün açık sahasından kaynaklansaydı, bu sahada görünen şey bu sahanın yapıları ve nihayetinde aşan özen tarafından *şartlanmış* ve kısıtlanmış olurdu. Nitekim bu öznenin konumlandırılmış sonlu perspektifi, ilk etap bir ufkun *var olmasına* sebebiyet vermiştir. Fakat aslında fenomen içe-kapanıklığın karanlığından 'püskürmekte' olan bir dıştan ziyade iç, dışa-doğruluktan ziyade içe-doğruluktur.

Gerçekleşme Şartları [Conditions of Possibility] ve 'Olay' [Event]

Heidegger'den sonraki fenomenolog ve post-fenomenologların birçoğu gibi Henry de 'gerçekleşme şartları' düşüncesinin tezahürün doğasını açıklamakta yetersiz olduğu şüphesine sahiptir ve hiç şüphesiz Henry, Marion ve kendisine has bakışıyla Derrida'nın tartışmaya açmak istediği şey *şartlanmamış/şartsız* bir fenomenin mümkünatıdır:

“Egonun bir *fenomene dönüştüğü hâl*, her ne kadar genel itibariyle fenomenlerin mümkünat şartını *gerçekleştiren şey* olsa da o kadar *temeldir* ki herhangi bir şarta bağımlı kılınamaz”(EM, 37/47).

Zira şeylerin *önceki hâlleri üzerinde mümkün kılınmamış* ve dolayısıyla *beklenmekte* olmayan, öngörülmemiş ve timsalsiz bazı şeylerin görünmesinin imkânı yok mudur? Diğer bir deyişle imkânsız veya *yeni* olana ne olacak? Bu yüzdendir ki birtakım çağdaş filozoflar ‘olay’ tabirini bu duyulmamış fenomeni kastetmek için kullanmaktadırlar (ki bu da bizi ‘fenomen’ terimiyle günlük kullanımda kastedilen şeye geri götürmektedir). ‘Olay’ daha önce gelen bir şartla mümkün kılınmaksızın görünen şeydir. Bu olay ile ‘mucize’ arasında en azından *ilk intibada* bir benzerlik söz konusudur ve bu yüzden Levinas’tan Derrida’ya, Henry’den Marion’a birçok büyük post-fenomenoloğun ve çağdaş fenomenoloğun fenomenolojik bakışlarını *dini* fenomenlere çevirmesi şaşırtıcı değildir.

Henry, bu en esaslı fenomenallik ‘şart’ına ‘*hayat*’ ismini vermektedir (krş. MP, 94/127). Hayat radikal bir biçimde kendinde içkin olandır ve bu da hayatın kendisi *ile* aracısız bir ilişki içinde olduğu manasına gelir. Henry’nin bu ilişkiye verdiği isimse ‘kendinden-etkilenme’ [*auto-affection*] veya ‘öz-etkilenme’ [*self-affection*]: “Transandantal hareketlenme olarak radikal içkinlik teması” (MP, 81/111). Bu, bir görünümün *verili* olduğu en temel durumdur: “‘Bu kendinden-hareket orijinal fenomenalliktir, özden-verililik [*self-givennes*] olarak orijinal verili-oluştur” (MP, 81/111).

Lakin bu özden-verililik yapısal olarak ‘bir şeye ilintilenmek’ten farklıdır ama aşılamaz bir biçimde onu, kendi kendisinden hariç tutar. Kendisinin dışı değil içidir, aşkınlık değil radikal içkinliktir. Ve ancak ve ancak böyle radikal bir içkinlik vesilesiyle aşkınlık mümkün olabilir. (MP 81/111)

Hayat, kendisini hayatta *hisseder* ve kendisine dair bu ilkel his, Henry’ye göre görünümün en başı olarak bildiğimiz fenomenalliğin en temel formudur.

Etkilenmeyi [*affectivity*] ‘etki’ kelimesinin sıradan anlamı olan bir tür duyguya paralel bir şekilde anlamamalıyız, daha çok bu duygunun transandantal şartı olarak anlamalıyız: “Ampirik duygularımızın basit etkileşimi olarak değil onların bizzat mümkünatıdır.”, onların etkili oluşlarıdır (EM, xii). O hâlde henüz belirginleştirilmemiş de olsa, her canlının *kendisine* dair bir hissiyatının olmasına dair tesiri altında kaldığı veya hatta kendisinin içinde vuku bulan şeylere kayıtsız kalmamasına dair, yani hissedilebilir farkındalığının farkında olmasına dair mevcut olan basit *imkân* ile etkilenmeyi özdeşleştirebilir miyiz?

Bu hayatın kendisi hakkında bir şeyler söylemek konusunda kısıtlı durumdayız; çünkü Henry’nin deyişiyle “Mutlak transandantal hayat -her birimize ait bu hayat- dikkatimizden ve dolayısıyla (...) bilgi, konuşma ve *logos* dediğimiz her şeyden uzaklaşıp gitmektedir” (MP, 92/125). Atıflı yapısı ile doğrudan hayata dayanarak varolan dil ile ne zaman hayatı ifade etmeye çalışsak ona ihanet etmiş olacağız. Dil ki hayat kendisi tarafından etkilendikten *sonraki* en erken ilişki formudur.

Lakin bu *öz-etkilenimi*, *öz-bilinç* dediğimiz, düşüncenin kendisi ile kurduğu ilişki ile karıştırmamalıyız: Öz-bilinç mevzusunda, yönelim [*intentionality*] vasıtasıyla öznenin içinde bir ışık ve görünürlük sahası oluşturulur. Öz-etkilenim ise öz-bilincin daha esaslı bir kökenidir. Bilinçte hayati olan şey, anlamın bahşedilmesinin ve anlamlı feno-

menlerin ortaya çıkışının bir *etkinlik* [activity] ürünü olmasıdır. Henry'nin düşüncesi ise fenomenallığın ilk şartının bir *pasiflik* olduğudur. Fakat bu *dışardan* bir tesire maruz kalmak değildir (cansızlar da buna uğrar, taşlara da bir şey etki eder). Bu, kişinin *kendisine* maruz kalmasıdır. Hayat, kendisine dokunma kudreti ile *tanımlanmaktadır*, tıpkı bir elin ötekisini tuttuğunu *ve* tutulan elin de öbür eli aynı anda tuttuğunu hissetmesi gibidir.

Henry hayatın kendisine pasif biçimde *maruz kalmasından*, [suffering] kendi kendisine külfet olmasından bahseder; başka bir deyişle hayat daima kendisini sırtında seçmediği ya da bilerek yaratmadığı hayatın yükü altında bulur. Bu, modlarda da (*Stimmungen*) karşılaşılan Heidegger'in 'olguluk' [facticity] dediği şeyin de ötesine uzanır; çünkü Henry için tam olarak bu duygu fenomenin en erken ham başlangıcını teşkil eder. Fenomenallık, Heidegger'dekinin aksine, anlamadan ileri gelmez. Heidegger için modlar Dasein'ın kendisinin *dışındaki* bir dünyada sahip olduğu olgusal konumu açığa çıkartır ama Henry'ye göre etkilenmenin *sadece kendisini* hissettiği daha önceden gelen bir an söz konusudur.

Ayrıca Henry'ninkendinden-etkilenmeteorisi, Heidegger'in 'Dasein' kavramı ile güya yerinden ettiği ego fikrinin yeniden devreye sokulmasıdır. Hayatın bu aracısız öz-etkilenimi bir 'ben' veya 'ego' şeklindeki belli bir bireyselliği yaratır. Sonuç olarak kallavi kitabı *The Essence of Manifestation*'da [Tezahürün Özü] (1963) Henry, etkilenmeyi, kendisine kendi bireyselliğinde atıfta bulunabilme veya en azından bağlanabilme ve en nihayetinde de daha karmaşık formlarda 'ben' (ego) diyebilme kudretine sahip bir öge olan ego ile özdeşleştirir. Dolayısıyla tastamam anlatmak gerekirse Henry, egonun ego *oluş sürecini* tarif etmektedir ve bu da fenomenin başlangıç noktasını teşkil eder.

Ego nasıl 'fenomen' olabilir? Her şeyin 'görünür' olduğu görünürlük ufkuna kendimizi teslim etmek şartıyla değil mi?

Böyle bir ufku açan *aşkınlık* isimli güç, *egonun 'Varlık'ının şartı* değil midir? Bu çalışma mevzubahis soruların cevabının olumsuz olduğunu göstermek amacıyla yapılmıştır. (EM, 37/47)

Buradan hareketle Henry, hayatın (*la Vie*) sadece ve daima hususi ve münferit *canlılar (les vivants)* formunda nasıl varolduğunu anlatır. Böyle bir hayat zaten daima *tekleşmiş [individuated]* bir hâldedir.

Her ne kadar Henry çalışmalarına Derrida'nın kiler henüz ünlenmeden başlamış olsa da öznenin öze-yakınlığı konusundaki Derridacı eleştirilere uğramaktan, öznenin kendiliğinde *fark yoktur* diyerek nasıl kaçındığını görebiliyoruz: "Hayat aracısız bir biçimde ve herhangi bir farklılık ayrımı olmaksızın kendinden-etkilenmiştir" (MP, 123/166). Hayatın içerisinde aracısız bir öz-ilinti vardır ve bu Sartre'ın özü-düşünüş-öncesi öz-bilincinden [*pre-reflective self-consciousness*] de ilkindir; çünkü bu ilinti dünya boyunca bir dolambaç çizmez. Bu mertebede bile kendisinin ötesine yola çıkmaz. Burada, Derrida'nın gizlice gerçekleşen bir işaretleme atfı diye yorumlayacağı şekilde hayat ve hayatın kendisi arasında belli bir mesafe yoktur. Burada bir atfediş mevcut değildir, sadece mutlak öz-içkinlik vardır.

Bir anlamda diyebiliriz ki bilincin en esaslı zemininde, Derrida'nın söktüğü öze-yakınlık seviyesinden de önce gelen bir yerde hayat ve onun aracısız öz-ilintisi veya içkinliği olarak duran öz-etkilenmesi vardır. Gördüğümüz üzere Derrida da bizzat yeni bir hayat kavramı geliştirmek niyetindedir; fakat bu kavram içinde farklılığı ve izi haiz görünmektedir, bu yüzden Henry'nin mutlak içkinliği ile kıyaslanamaz.

Derrida gibi, Henry de fenomenolojiyi yeniden icat edişinin Husserl'in bazı ihmal edilmiş köşelerinde öngörüldüğü düşüncesindedir. Özellikle Husserl'in yaşayan âna odaklanışında ve öznenin, algılarının aktif olarak dayatılmış 'form'larının (*morphē*) aksine, onların *hilesini [hylē]* veya

malzemesini oluşturan izlenimleri pasif şekilde edinişinde ve bilhassa da zamanı tecrübe edişte gerçekleşen ‘asli intiba’ [*primal impression*] kavramında bu öngörüşleri bulur. Dolayısıyla birçok açıdan Henry de Derrida ve Levinas’ın çok verimli olduğunu düşündüğü ipuçlarını bulur, yalnızca o bunları kendi orijinal tarafına çeker. Hiç şüphesiz belki de Henry’nin, Derrida’nın -başka bir açıdan aynı zamanda Heidegger’in- fenomenolojinin indirgemesinden önce varolan hayata dair sorusuna cevap verdiği söylenebilir, gerçi Henry’ye göre bu hayat tüm farklılıkla içten içe yapılanmış olmak yerine bilakis ondan tamamen uzaktır.

Hacimli ve rengârenk çalışmasının geri kalanında Henry, bu radikal biçimde içkin hayatın olağanüstü miktardaki farklı alanlarda nasıl işleyeceğini inceler, bunlardan en harikası Marx üzerine yaptığı çalışmadır; fakat başka konularla beraber psikanaliz ve Hristiyanlık hakkında da metinleri vardır.

Marion'a göre fenomenoloji en başta sözünü verdiği hedefe ulaşmakta başarısız olmuştur. Bu görev, şeylerin kendisine dönmekti veya Heidegger'in tabiriyle fenomenleri kendilerinde oldukları gibi kendilerini göstermeleri için serbest bırakmaktı. Peki, neden başarısız olundu? Çünkü fenomenologlar fenomenin doğası hakkında belli *varsayımlarda* [*presupposition*] bulundular. Fenomenolojinin en büyük iki temsilcisi Husserl ve Heidegger ile fenomenlerin temel özelliği olarak onların sırasıyla *nesnelliği* veya *varlık-oluşu* (bir öge veya 'bir varlık' olma hususiyeti) kabul görmüştü. Fakat Marion için fenomenolojinin amacı fenomenlerin kendilerini, onları tecrübe edenlerce onlara uygulanan herhangi bir *kısıtlama* olmaksızın görünmeye bırakmaktır. Bu kısıtlamalar sadece görünüşün şeklini (belki de bazı cihazlarını askıda bırakarak) bozmakla kalmaz üstüne bu kısıtlamalara *uyum* sağlamadığı gerekçesiyle fenomenleri bütünüyle dışarda bırakabilir. Bu, tam olarak Heidegger'in Husserl'e yaptığı eleştiridir: bazı fenomenler ve fenomenlere ait bazı temel cihazlar vardır ki 'nesneler' olarak ele alınamazlar. Aynı mantığı Marion, Heidegger'e uygular ve der ki: "Bazı fenomenler vardır ki 'nesne' olmak bir kenara 'varlık' olarak da ele alınamazlar ve hiç şüphesiz *tüm* fenomenler için en temel görünüş form ne nesnellik ne de varlık-oluştur, *verililiktir*."

Fenomenologlar ve bilhassa Kant'tan sonraki birçok filozof, tecrübeyi bu açıdan anlayamamışlar ve dolayısıyla fenomenlerin bir kısıtlama olmaksızın kendilerini basitçe arz etmelerine izin vermemişlerdir; çünkü fenomenlerin kendile-

rini bize gösterdikleri şekillere *şartlar* dayatmışlardır. Görünüşler, sadece *bazı* öğelerin ve bir ögenin sadece *bazı* kısımlarının görüneceği bir şekilde filtrelendiği anda, fenomenlerin oldukları gibi görünmesine mâni olunmuş ve bu yüzden de fenomenolojinin görevi başarısızlığa uğratılmış olur.

Kant'ta ve özellikle Husserl'de ama başka bir yolla Heidegger'de de fenomenlerin bizlere kendilerini arz edişleri iki şekilde sınırlanmıştır: Sadece belli bir ufuk içerisinde görünmeleri ve transandantal bir 'ben' tarafından teşkil edilmeleri *şartlarıyla* bir görünüş olarak kabul edilmişlerdir (BG, 4/9, krş. BG, 27-39/42/60. Marion içinse bu şartları kaldırırsak bu fenomenlerin kendilerini şartsız bir biçimde göstermelerine izin vermiş ve böylece kendimizi herhangi bir şart koşmaksızın en temel manasıyla fenomenlere açmış oluruz.

Buradan hareketle Marion, nesnelikten varlık-oluşa uzanan diziyi *verililik* ile tamamlar, bu da her türlü şartlama düşüncesini *şartlanmamışlık* ile ikame etmek manasına gelir: Fenomen kendisini şartlar olmaksızın arz edebilmedir. Bir fenomenin eğer herhangi bir şekilde (bir varlık ya da nesne olarak) verili olacaksa onu tanımlayan en temel özelliği verililiğidir. Fenomenler ne tür bir şey oldukları hakkında -eğer böyle bir şey varsa- bir karara varılmadan önce *verili* olurlar.

Eğer fenomenler en temel seviyede özne tarafından *teşkil edilmemişse* [constituted] tıpkı bir *hediye* alınır mışçasına alınmalıdırlar. Hediye dediğimiz şey alıcının onu hak etmek için bir yapması, beklenti içerisinde olması veya özellikle karşılığında bir şey vermek zorunda kalacak olması gibi şartlara bağlı olmayan bir şeydir; yoksa bir hediye olmaz, önceden beklenen ve karşılığında beklenti oluşturan bir mübadele, bir iktisat nesnesi olurdu.¹

¹ Hediye problemi, Marion ve Derrida arasında büyüleyici bir tartışmayı doğurur ki Derrida için de bu kavram önemlidir. Birbirlerinin eserlerine saçılmış birkaç atıftan sonra nihayet ikisi, M. Scanlon ve J. Caputo'nun editörlüğünde

Numunelik fenomen, 'mükkemmelce verili şey' kendisini kesinlikle bir şarta bağlı olmaksızın arz eden özel bir çeşit fenomendir: Marion buna 'dolu fenomen' der (ibid). Bu, Kant veya Husserl tarafından anlaşıldığı şekliyle fenomenin 'fakir' ya da 'yoksul' çeşidi ile kıyaslanır. Bu iki durumda da Marion, fenomenlerin bize aracısız olarak verilmesini sağlayan becerinin yani *sezginin* [*intuition*] alıcılığına nispeten anlama kavramına öncelik verildiği fikrindedir. Başka bir deyişle sezginin saf alıcılığı, anlamamanın aktif spontaneliğinden aşağı kılınmıştır.

Bunun sonucu fenomenlerle karşılaşmamıza dair şöyle bir anlayıştır: Önce bir şeye dair bir kavramımız var ve sonra biz bu kavrama *yaraşır* derecede bir sezgiye erişmeye kalkırız. Kant'ta da Husserl'de de bu sezgi neredeyse daima yetersiz kalır ve yaraşmaz, böylece *eksik* 'verilmiş' yoksul fenomenlerin tecrübesiyle sonuçlanır. Bunun yerine Marion, sezgisel verililikleri mutlaka herhangi bir muhtemel kavramı *aşacak* (*exceed*) öğelerin fenomenal haklarını (görünme hakkı, imkânı) ortaya koymak ister. Marion'un düşüncesi Kant'ın, Husserl'in ve hatta belki de bütün fenomenolojinin tarafından, bize verili oluşlarının her türlü kavramı aştığı ve dolayısıyla bize ifşalarından önce edindiğimiz herhangi bir anlayış ile kavranamayacak fenomenlerin bölgesinin es geçildiğidir. Böyle bir ifşa olayında yapabileceğimiz tek şey fenomeni daima yepyeni ve beklenmeyen olacak bir hediye şeklinde kabul etmektir. Marion burada daha önce Michel Henry'de karşılaştığımız kelimeyi kullanmaktadır: bir 'olay' (BG, 159ff. /225ff.).

Neticede şurası açık ki Derrida ve Adorno da (ki kariyerine bir Husserlci olarak başlamıştır) dâhil olmak üzere, fenomenolojinin tüm eleştirmenlerinin ve -tartışmalı da olsa- Heidegger ve onun tilmizleri gibi fenomenologların da

God, the Gift, and Postmodernism ismiyle yazıya dökülmüş bir tartışma için buluşmuşlardır (Chicago: Chicago University Press, 2000).

aksine Marion, Husserl'in sezgi kavramını devre dışı bırakmak niyetinde *değildir*; daha ziyade bu kavramın içerdiği görüşlere sadık kalmak istemektedir.

Marion dolu fenomen fikrini -ilk kez olmasa da- en ünlü eseri *God Without Being*'de [*Varlıksız Tanrı*] (1982), ikona [*icon*] ve put [*idol*] kavramlarını kıyaslamak yoluyla tartışmaya sunar. En basit terimle anlatırsak, daha evvelki fenomenologlar fenomeni bir put şeklinde anlamışlardı ki bu da verili olan bizim kavramlarımız çerçevesine indirgemek demektir; fakat Marion, tecrübelerimizin kavramlarımızla çevrelenemeyecek açılmaları tecrübe ettiğimiz yer olan ikonalara kadar uzandığını göstermek ister. Ikona ve put aracılığıyla görünen şey tam olarak Tanrı'dır ve Marion Tanrı'nın ne bir nesne olarak ne de bir varlık olarak uygun bir biçimde anlaşılamayacağını fakat en azından insan için duyduğu sevginin *tezahür* ettiği İsa ve İsa'nın çarmıha gerilmesi görünüşü ve silesiyle Tanrı'nın, *görünmeye* kadir olduğunu gözler önüne sermek niyetindedir. Ve bu 'teolojik' ihtimal, daha önceki fenomenallik düşüncelerimizin böyle bir ihtimale imkân tanımak için fazla kısıtlayıcı olduğu ve dolayısıyla bu düşüncelerimizin şartsız bir şekilde genişletilmesi gerektiği gerçeğine bizi sevk etmelidir. Böylece ikona, *Marion'un Being Given'in Book IV*'ünde (1997) en berrak izahatını verdiği ve sonra da *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology* (1989) ile başlayan üçlemeyi tamamlayan *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*'nın (2001) konusu olan dolu fenomenler kavramının öncüsü olmuş olur. *Reduction and Givenness*, Derrida'nın Husserl eleştirisi de dâhil olmak üzere harika Husserl ve Heidegger açıklamaları içerir ve bunların hepsini Marion, her birinin kendi düşüncesi olan verililiğin (*donation*) başatlığı üzerinde nasıl zirveye ulaştığını göstermeden önce pek aydınlatıcı bir şekilde yeniden inşa eder (ve ayarlar).

En temel hamlesiyle Marion'un çalışması ustalarından biri olarak addettiği Levinas'ınki ile belli başlı temel -ve

açıkça kabul edilmiş- benzerlikler içerir; fakat aynı zamanda belki de en güçlü şekilde, çalışmasını negatif (apofatik veya mistik) teoloji ile besleyen Heideggerci bakıştan etkilenmiştir. Geniş anlamıyla söylersek, Tanrı'nın doğasının insanın doğası ve kavramlarına sığdırılamayacağını teminat altına alan bir perspektif ile negatif teoloji, hakkında konuşulamaz olanı konuşmak ve dili, dilin *sınırlarını* belirlemek için kullanmaya kalkışmaktır. Tarihi çalışmalarında olduğu gibi felsefi çalışmalarında da Marion, Levinas'ın daha az 'bilimsel' [*scholarly*] çalışmalarında benzer şekilde göze çarpmayan müstesna bir bilgelik sergiler. Öbür taraftan Marion'un çalışması göstermektedir ki ilginç bir şekilde, Levinas'ın çalışması kökten bir Musevilik resmediyor olsa da özellikle negatif teolojik geleneği bakımından Katolik düşünce ile oldukça uyumludur.

Neticede Marion'un çalışmalarında teoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır ve 'ateist' olduğunu söyleyen fenomenologlar kesimi arasında hoşnutsuzluğa sebebiyet vermiştir (Öbür yandan da karşıtlarına göstermiştir ki fenomenoloji daima haksızlık edilmiş bir düşünce ekolüdür). Bu da Dominique Janicaud (Aslında Heideggerci siyaset ve başka post-Heideggerci konularda örnek bir yazardır) ile ölçsüz ve pek abartılı polemiklere yol açar; bunlar İngilizce'de *Phenomenology and the 'Theological Turn'* ve *Phenomenology Wide Open* olarak yayımlanmışlardır. En azından Marion, dinî fenomenlerin bir ihtimal taşıdığına inanmaktadır ve bu yüzden eğer fenomenoloji fenomenal âlemin tümünü hesabına dâhil etmek niyetindeyse bu dinî fenomenleri de göz önünde bulundurmalıyızdır. Fakat onların *hakikiliğine* [*actuality*] inançla veya kabul edici bir gözle bakılmamalıdır; zira bu işi felsefe değil teoloji hâline getirmek olur. Dolayısıyla Marion'un fenomenolojiyi maruz bıraktığı soruların arka planında doğrudan din olmasa da teolojinin bulunuyor olması hiç de şaşırtıcı değildir ama bu 'iman'ı varsayan bir çerçeveye sahip 'dinî' bir fenome-

noloji icra ettiği anlamına gelmez. Marion'un *God Without Being*'inin (ve daha evvelki kitabı *The Idol and Distance*'ın) en büyük faziletlerinden biri de ateizm ve 'Tanrı'nın ölümü' gibi kavramların Tanrı'nın her şeyden evvel var olması gerektiği varsayımı reddedildiğinde ne kadar karmaşık bir hâl aldığını göstermesidir: Tanrı, herhangi bir varlık formundan önce, başka bir şekilde kendisini sunar, tezahür eder ki bu nesne olarak da varlık olarak da anlaşılamayacak bir rahmani sevgi [*charitable love*] (*caritas, agapē*) formudur. Böyle bir fenomenolojiye kendisi ateist addeden bir muhalefetin göz önünde bulundurması gereken şey Tanrı için doğrudan 'vardır' iddiasında bulunmayan bir Tanrı tasavvurudur.

BİBLİYOGRAFYA

Kısım 1: Edmund Husserl Husserl'in Bazı Eserleri

- Hua** *Husserliana*. Gesammelte Werke. The Hague: Kluwer, 1950 ff.
- ACPAS** *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Trans. A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer, 2001 (*Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuscripten 1918-1926. Ed. M. Fleischer, 1966. (Hua XI) and *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21*. Ergänzungsband zu "Analysen zur Passiven Synthesis". Ed. R. Breeur, 2000. (Hua XXXI))
- CM** *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns, The Hague: Kluwer, 1977 (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. B. Strasser, 1950. (Hua I))
- Crisis** *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr, Evanston: Northwestern, 1970 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. W. Biemel, 1954. (Hua VI))
- EJ** *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*. Trans. J. S. Churchill and K. Ameriks. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973. (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ed. L. Landgrebe. Hamburg: Meiner, 1948.)
- Ideas I** *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. Fred Kersten. Dordrecht:

Kluwer, 1982 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. K. Schuhmann, 1976. (Hua III))

Ideas II Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. W. Biemel, 1952. (Hua IV))

PCT *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Trans. J. B. Brough. Dordrecht: Kluwer, 1991 (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Ed. R. Boehm, 1966. (Hua X))

PhPsy *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. W. Biemel, 1962. (Hua IX)

Hua VIII *Erste Philosophie (1923/24)*. Part II. Ed. R. Boehm, 1959.

Hua XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928. Ed. I. Kern, 1973.

Hua XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935. Ed. I. Kern, 1973.

Hua XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*. Ed. R. Smid, 1993.

Logical Investigations. First and Second Volume. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge, 2001. (*Logische Untersuchungen*. Band I & II. Tübingen: Niemeyer, 1968.)

“Notizen zur Raumkonstitution” (1934). Ed. A. Schütz. In *Philosophy and Phenomenological Research* I, 1941, pp. 21–37. [= ‘Notizen’]

‘Foundational investigations of the phenomenological origin of the spatiality of nature: The origin of earth, the earth, does

not move' Merleau-Ponty, M. , *Husserl at the Limits of Phenomenology* içinde, Edmund Husserl'den metinleri de içeriyor. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002, s. 117-31.

Husserl Hakkındaki İkincil Kaynaklardan Seçmeler

- Alweiss, L. (2003), *The World Unclaimed: A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*. Athens: Ohio University Press.
- Bell, D. (1990), *Husserl*. London: Routledge.
- Bernet, R. (1979), "Perception as a teleological process of cognition". In *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. Analecta Husserliana*, vol. IX. Reidel, Dordrecht: Kluwer, pp. 119-32.
- , (1997), "Edmund Husserl". In S. Crichtley and W. R. Schroeder (eds), *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 198-207.
- Bernet, R. , Kern, I. and Marbach, E. (eds) (1989), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bernet, R. , Welton, D. and Zavota, G. (eds) (2005), *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*. London: Routledge.
- Carr, D. (1973), "The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism". In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 34, no. 1, pp. 14-35.
- , (1974), *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- , (1977), "Husserl's problematic concept of the life-world". In Elliston, F. A. and McCormick, P. , *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 202-12.
- , (1986), *Time, Narrative and History*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.

- _____, (1987), *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*. The Hague: Kluwer.
- _____, (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: New York.
- _____, (2004), "Phenomenology and historical knowledge". In Moran and Embree (2004), vol. III, pp. 146–57.
- Crowell, S. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1999). "Hospitality, justice and responsibility. A dialogue with Jacques Derrida". In Kearney R. and Dooley M. (eds), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*. London: Routledge, pp. 65–83.
- Dodd, J. (2004), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. The Hague: Kluwer.
- Drummond, J. (1975). "Husserl on the ways to the performance of the reduction". *Man and World*, 8, pp. 47–69.
- _____, (1979). "On seeing a material thing in space: the role of "kinaesthesia" in visual perception". In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, no. 1, pp. 19–32.
- Embree, L. (1997) (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht and Boston: Kluwer.
- Fink, E. (1970), "The phenomenological philosophy of Edmund Husserl and contemporary criticism".
- In R. O. Elveton (ed. and trans.), *The Phenomenology of Husserl*. Chicago: Quadrangle Books.
- _____, (2004), "Operative concepts in Husserl's phenomenology". In Moran and Embree, vol. V, pp. 44–58.
- Gadamer, H. -G. (1986), *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Held, K. (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. The Hague: Kluwer.
- _____, (1991), "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt". In *Phänomenologische Forschungen*, vol. 24/25: Perspektiven

- und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Freiburg: Alber, pp. 305–37.
- , (2000), “The controversy concerning truth: towards a pre-history of phenomenology”. In *Husserl Studies*, vol. 17, no. 1.
- , (2003a), “Husserl’s phenomenological method”. In Welton, Donn (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 3–31.
- , (2003b), “Husserl’s phenomenology of the life-world”. In Welton, Donn (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 32–62.
- Holenstein, E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. The Hague: Kluwer.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. The Hague: Kluwer.
- Kozin, A. (2009), “Edmund Husserl’s contribution to the humanities: the case of translation studies”.
- Topos*. Special Issue: Edmund Husserl.
- Landgrebe, L. (1981), “Husserl’s departure from Cartesianism”. In Welton, D. (ed.), *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 66–121. (Reprinted in Moran and Embree (2004))
- Luft, S. (1999), “Dialectics of the absolute. The systematics of the phenomenological system in Husserl’s last period”. In *Philosophy Today*. SPEP Supplement 1999, pp. 107–14.
- Merleau-Ponty, M. (1964), “The Philosopher and his Shadow”. In *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 159–81 (cited as PS).
- Moran, D. and Embree, L. (eds) (2004), *Phenomenology: Critical Concepts*. 5 volumes. Routledge: London.
- , (2005), *Husserl*. Polity Press.
- O’Murchadha, F. (2008), “Reduction, externalism and dimmanen-

- ce in Husserl and Heidegger". In *Synthese*, vol. 160, no. 3, pp. 375–95.
- Ricoeur, P. (1967), *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schütz, A. (2004), "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl". In D. Moran and L. Embree (2004), vol. II, pp. 143–78.
- Smith, A. D. (2003), *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge.
- Smith B. and Smith D. W. (1995). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soffer, G. (1991), *Husserl and the Question of Relativism*. Dordrecht: Kluwer.
- Spiegelberg, H. (1982), *The Phenomenological Movement*. The Hague: Kluwer.
- Staehler, T. (2008), "What is the question to which Husserl's *Fifth Cartesian Meditation* is the answer?" In *Husserl Studies*, 2: 2008, pp. 99–117.
- Steinbock, A. J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- (2001), "Translator's Introduction to Husserl's *Analyses Concerning Active and Passive Synthesis*".
- Waldenfels, B. (1990), "Experience of the alien in Husserl's phenomenology", in *Research in Phenomenology*, 20 (1990), pp. 19–33.
- , (1991), *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- , (1998), "Home world and alien world". In *Phenomenology and Life-world*, E. W. Orth, Chan-Fai Cheung, (eds) Freiburg/München: Alber 1998 (reprinted Moran and Embree (2004))
- Welton, D. (2000), *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Zahavi, D. (2001), *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens, OH: Ohio University Press.
- _____, (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kısım 2: Martin Heidegger

Tuhaf biçimde *Being and Time* yani Heidegger'in en meşhur eseri Heidegger'le ilk kez karşılaşanlar için en az uygun olan ve belki de en az iyi yazılmış eserdir. Daha iyi nüfuz etme imkânı veren eserler kısa *The Concept of Time* ve benzer zamanlarda verilmiş dersleri içeren *History of the Concept of Time and Basic Problems of Phenomenology* ile *Plato's Sophist*'tir. Genel olarak Heidegger'in eserlerinin büyük çoğunluğu ders notlarından oluşur. (Pek çoğu olağanüstü olan) gerçek yazma eserleri ve makalelerine oranla daha nüfuz edilebilir pedagojik metinlerdir. Onları okumak daima son derece aydınlatıcıdır ve –başka pek çok şeyin yanında- felsefe tarihi yumağını oldukça özgün biçimde açıp önümüze sererler.

Heidegger'in bütün kitapları ve ders notlarının büyük bölümü 'Gesamtausgabe' ya da 'toplu eserler' başlığı altında Alınan yayıncı Vittorio Klostermann in Frankfurt am-Main tarafından ya basılmış ya da basılmak üzere programa alınmıştır.

Birincil Kaynaklar

- BPP (1982), *The Basic Problems of Phenomenology* [1927]. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- BT (1962), *Being and Time* [1927]. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell. Also trans. Joan Stambaugh. Albany: SUNY Press, 1996.
- CT *The Concept of Time* [1924]. Trans. William McNeill. Oxford: Blackwell, 1992.

- HCT** *History of the Concept of Time: Prolegomena* [1925]. Trans. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1985.
- L** (1971), "Language" [1950] in *Poetry, Language, Thought*, pp. 189–210.
- LH** (1998), "Letter on 'Humanism'" [1946] in *Pathmarks*, *op. cit.* Trans. Frank A. Capuzzi, pp. 239–76.
- OWA** (1971), "The Origin of the Work of Art" [1936] in *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971/2001, pp. 15–88. From *Holzwege*.
- SZ** *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- TB** [1972], *On Time and Being (Zur Sache des Denkens)*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row.
- Th** (1971), "The Thing" [1950] in *Poetry, Language, Thought*, pp. 163–86.
- WM** (1998), "What is Metaphysics?" [1929] in *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Trans. David Farrell Krell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 82–96.
- Towards a Definition of Philosophy* [1919]. Trans. Ted Sadler. London: Continuum, 2002/2008.
- Der Begriff der Zeit* [1924]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1989.
- Plato's Sophist* [1924–5]. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1997.
- Platon: Sophistes* [1924–5]. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927b]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* [1936–8]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Contributions to Philosophy: From Enowning* [1936–8]. Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1999.

Parmenides [1942–3]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

Parmenides [1942–3]. Trans. André Schuwer and Richard Rojcewicz. Indianapolis and Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

Holzwege [1950]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Discourse on Thinking (Gelassenheit) [1959]. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freud. San Francisco: Harper and Row, 1966.

Gelassenheit [1959]. Pfullingen: Günther Neske.

Unterwegs zur Sprache [1959]. Pfullingen: Günther Neske.

Die Technik und die Kehre [1962]. Pfullingen: Günther Neske.

Wegmarken [1967]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Zur Sache des Denkens [1969]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Giriş Niteliğinde Kaynaklar

Beistegui, Miguel de (2005), *The New Heidegger*. London, New York: Continuum.

Greaves, Tom (2010), *Starting With Heidegger*. London, New York: Continuum.

Harman, Graham (2007), *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.

Macann, Christopher (1992), *Heidegger: Critical Assessments*. Four volumes. London: Routledge.

Mulhall, Stephen (2005), *Heidegger's Being and Time*. 2nd edn. London: Routledge.

İleri Okumalar

Beistegui, Miguel de (1998), *Heidegger and the Political: Dystopias*. London: Routledge.

———, (2002), “Homo Heideggerians” in F. Raffouland D. Pet-

- tigrew (eds), *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- , (2003), "The transformation of the sense of Dasein in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*" in *Research in Phenomenology*, vol. 33.
- Bernasconi, Robert (1985), *The Question of Language in Heidegger's Thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- , (1993), *Heidegger in Question: The Art of Existing*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Derrida, Jacques (1987), "Geschlecht" [1985]. Trans. John P. Leavey Jnr in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- , (1989), *Of Spirit: Heidegger and the Question* [1987]. Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago and London: University of Chicago Press.
- , (1993) [1989] "Heidegger's ear: philopolemology (Geschlecht IV)". Trans. John P. Leavey Jnr. In J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- , (1993), *Aporias: Dying-awaiting (one another at) the "limits of truth"* (*Mourir-s'attendreaux "limites de la vérité"*) [1992]. Trans. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press.
- , (1999), "Geschlecht II: Heidegger's Hand". Trans. Ruben Bevezdrun in P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between-the Blinds*. New York: Columbia University Press.
- Foti, Véronique (1991), *Heidegger and the Poets: Poiesis-Sophia-Techne*. Amherst, NY: Humanity Books.
- Fynsk, Christopher (1986), *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1994), *Heidegger's Ways* [1983]. Trans. John W. Stanley. New York: State University of New York Press.

- Haar, Michel (1993), *The Song of the Earth* [1987]. Trans. Reginald Lilly. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- , (1993), *Heidegger and the Essence of Man* [1990]. Trans. William McNeill. New York: State University of New York Press.
- Harman, Graham (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Janicaud, Dominique (1996), *The Shadow of That Thought: Heidegger and the Question of Politics* [1990]. Trans. Michael Gendre. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Krell, David Farrell (1982), "Worksessions with Martin Heidegger" [1979] in *Philosophy Today*, vol. 26 (Summer 1982), pp. 126–38.
- , (1986), *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. University Park and London: Pennsylvania State University Press.
- , (1992), *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990), *Heidegger, Art and Politics (La Fiction du Politique)* [1987]. Trans. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell.
- , (1990), *Heidegger and 'the jews'* [1988]. Trans. Andreas Michel and Mark Roberts. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Marx, Werner (1987), *Is There a Measure on Earth? Foundations for a Non-Metaphysical Ethics* [1983]. Trans. Thomas J. Nenon and Reginald Lilly. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- McNeill, William (1992), "Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925–1935" in *Heidegger Studies*, vol. 8.
- , (1993b), "Spirit's living hand" in D. Wood (ed.), *Of Derri-*

- da, Heidegger and Spirit*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- , (1998), "Care for the self: originary ethics in Heidegger and Foucault" in *Philosophy Today* (Chicago, IL: De Paul University), vol. 42, Spring.
- Polt, Richard (1999), *Heidegger: An Introduction*. London: UCL Press.
- Raffoul, François and David Pettigrew (eds) (2002), *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Richardson, William J. (1963), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sallis, John (1986/1995), *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- , (1990), *Echoes: After Heidegger*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- , (ed.) (1993), *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Schürmann, Reiner (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy (Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir)* [1982]. Trans. Christine-Marie Gros. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Scott, Charles E. , "Nonbelonging/Authenticity" [1993] in *Reading Heidegger: Commemorations*. Ed. J. Sallis. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Stiegler, Bernard, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus* [1994]. Trans. R. Beardsworth and G. Collins. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Taminiaux, Jacques (1991), *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology (Lectures de l'ontologie fondamentale)* [1989]. Trans. and ed. Michael Gendre. New York: State University of New York Press.
- Vogel, Lawrence (1994), *The Fragile "We": Ethical Implication of*

Heidegger's Being and Time. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Wood, David (ed.) (1993), *Of Derrida, Heidegger and Spirit*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Kısım 3: Jean-Paul Sartre

Genellikle Sartre tercümelerinin ifade edilmesi bir miktar kaotiktir. Bernard Frechtman ve Philip Mairet gibi birçok erken tercüman asil işler yapmıştır; ancak çalışmaları kesinlikle standart bir baskıyı gerektirmektedir. Böyle bir şeyin olmadığı gerçeği, burada ortadan kaldırmak istediğimiz bir haksızlığa tanıklık etmektir ve belki de sistematik olmayan düşünürlerin, oldukça heyecanlı bir şekilde Sartre'ın resmine katkıda bulunması, İngilizce konuşulan dünyada bu haksızlığı daha da kötüleştirdi. Neyse ki son zamanlarda bazı eserler yeniden çevrildi ancak işbirliğine gidilmeden.

BN *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* Trans. Hazel Barnes. New York: Methuen, 1957; London: Methuen, 1958. Routledge, 1989. (Routledge Classics, 2003). Paris: Gallimard, 1943.

EH "Existentialism is a humanism" [1946]. Trans. Philip Mairet in Walter Kaufmann,

Existentialism From Dostoyevsky to Sartre. New York: Meridian, 1956. Also in *Existentialism and Humanism*. Trans. Philip Mairet. London: Methuen, 1948/2007. Paris: Editions Nagel, 1963.

Imaginary The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination. Revised with a historical introduction by Arlette Elkaïm-Sartre. Trans. with a philosophical introduction by Jonathan Webber. London and New York: Routledge, 2004. Paris: Éditions Gallimard, 1940/1986. (First translated as *Psychology of the Imagination*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Citadel, 1948, London: Methuen, 1949. Routledge, 1972.)

Imagination Sartre, Jean-Paul, *Imagination: A Psychological Critique*. Trans. with an introduction by Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, paperback 1972. Paris: Presses Universitaires de France, 1936/1981. (A new translation from London and New York: Routledge, 2011 is forthcoming at the time of writing.)

Intentionality "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Philosophy". Trans. Joseph P. Fell in Dermot Moran and Timothy Mooney (eds), *The Phenomenology Reader*. London and New York: Routledge, 2002. pp. 382-4. [From *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947. First published in *Nouvelle Revue Francaise*, LII, January 1939.](First translated in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 1, no. 2 (1970), pp. 4-5.)

STE Sketch for a Theory of the Emotions. Trans. Philip Mairet. Preface by Mary Warnock. Routledge Classics. London and New York: Routledge, 2002. (First published by London: Methuen and Co. , 1962, Routledge: 1994.) Paris: Hermann, 1939/1960. (First translated as *Outline of a Theory of the Emotions*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Citadel Press, 1948)

TE The Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description. Trans. Andrew Brown with an introduction by Sarah Richmond. Routledge Classics. London and New York: Routledge, 2004. [Originally in *Recherches philosophiques* 6(1936/7), pp. 85-123. Reprinted as *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1966.](First translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1957, reprinted 1972).)

Search for a Method [1960]. Trans. Hazel Barnes. New York: Alfred A. Knopf, 1963; trans. as *The Problem of Method*. London: Methuen, 1964. Also translated as *The Question of Method*. Included in Volume 1 of *Critique of Dialectical-Reason*, as a preface ['Question de Méthode'].

Critique of Dialectical Reason: Volume 1. Theory of Practical Ensembles. Trans. Alan Sheridan Smith (*Search for a Method*, the introduction, was translated separately in English), 1960. Paris: Gallimard, 1976].

Critique of Dialectical Reason: Volume 2. Op. posth. 1985. Trans. Quintin Hoare. London: Verso, 1991. Paris: Gallimard, 1985.

War Diaries: Notebooks from a Phoney War. November 1939–March 1940. Trans. Quintin Hoare. London: Verso, 1984. (Verso Classics: 1999.) *Les Carnets de la Drôle de Guerre.* Paris: Gallimard, 1983.

Notebooks for an Ethics. Trans. David Pellauer. Chicago: Chicago University Press, 1992. *Cahiers pour une morale.* Paris: Gallimard, 1983.

Diğer Eserler

Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate. Trans. George J. Becker. Preface by Michael Walzer. New York: Schocken Books, 1948/1995. *Réflexions sur la question juive.* Paris: Editions Morihien, 1946.

Saint Genet: Actor and Martyr. Trans. Bernard Frechtman. New York: George Braziller, 1963. *Saint Genet: Comédien et Martyr.* Paris: Gallimard, 1952.

Baudelaire. Trans. Martin Turnell. New York: New Directions, 1950. Paris: Gallimard, 1947.

Situations I–X (1947–1976) The ten volumes of *Situations* are not always published under that title or in the same form in English: not all are translated, and we shall list only the most immediately salient:

Situations II = *What is Literature?* Trans. Bernard Frechtman. London: Routledge, 1950/1993/2001. [1948].

Situations III = *The Aftermath of War.* Trans. Chris Turner. London: Seagullbooks, 2008 [2003/1949]), includes the famous “Black Orpheus” and “The Republic of Silence”, to which we have referred.

- Situations IV = *Situations* [without number]. Trans. Benita Eisler. London: Hamish Hamilton, 1965. [1964]. Includes Sartre's engagement with Camus, and his tribute to Merleau-Ponty, illuminating what changes in Sartre's thought after *Being and Nothingness*.
- Situation V = *Colonialism and Neocolonialism*. Trans. T. McWilliams, S. Brewer, A. Haddour. London: Routledge, 2001 (Routledge Classics, 2006) [1964].
- Selections from these volumes, and other essays may be found in *Modern Times: Selected Non-Fiction*. Ed. Geoffrey Wall. Trans. Robin Buss. London: Penguin, 2000.
- Politics and Literature*. Trans. J. A. Underwood, John Calder. London: Calder and Boyars, 1973.
- Words*. Trans. Irene Clephane. London: Hamish Hamilton, 1964. Harmondsworth: Penguin, 1967.
- Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. A 'biography' of Sartre's childhood.

Sartre, ayrıca Flaubert'in devasa üç ciltli bir hayatını da yazdı: *The Family Idiot: Gustave Flaubert, 1821–57*. Trans. Hazel Barnes. Chicago: Chicago University Press, 1981–93. Semiyolog Roland Barthes tarafından sıkça atıfta bulunulan bu gibi eserler, bir zamanlar 'varoluşsal psikanaliz' olarak adlandırdığı denemelerdir ve çok fazla hayranlık uyandırmıştır. Flaubert, çağdaş bilim adamları, özellikle Christina Howells ve onun Sartre üzerine yapılan son çalışmaların en gelişmiş örneklerini hayranlık verici bir şekilde bir araya toplamaya girişen *Cambridge Companion'daki* yazarları tarafından Sartre'ın felsefi çalışmalarının yeni bir gelişimi olarak kabul edilir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'yle birlikte belki de yirminci yüzyıl yazımının uyuyan bir şaheseri olarak kalmaya devam ediyor. Bilhassa Sartre üzerine kurgusal ve kurgusal olmayan biçimlerde kitaplar yazan, 'the beaver' ('Castor'), Simone de Beauvoir'e yazılan birçok mektup var. Onların ilişkisi en sıra dışı ve nihayetinde yirminci yüzyıl düşüncesinin en dokunaklılarından biri olmaya devam ediyor; ancak buradaki görevimizin ötesindedir.

Sartre hakkındaki ikincil kaynaklardan seçmeler

- Aronson, Ronald (1980), *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*. London: Verso.
- Bernasconi, Robert (2006), *How to Read Sartre*. London: Granta.
- Farrell Fox, Nik (2003), *The New Sartre*. London: Continuum. A good progressive guide that centresits reading on the later Sartre and his continuing relevance even in light of later French thinkers.
- Howells, Christina (ed.) (1992), *Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press. Excellent and sympathetic, essential for any charitable, modern reading of Sartre.

Sartre'm Eserini Tartışan ve Geliştiren Diğer Düşünürler

- Badiou, Alain (2009 [2008]), *Pocket Pantheon: Figures of Post-war Philosophy*. Trans. David Macey. London: Verso.
- Deleuze, Gilles (2004), *Desert Islands and Other Texts*. Trans. Michael Taormina. Cambridge, Ma:Mit Press.
- Derrida, Jacques (1982 [1972]), "The Ends of Man" in *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Brighton: Harvester Press, pp. 109-36.
- Fanon, Franz (1967), *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. London: Penguin.
- (1968), *Black Skins, White Masks*. Trans. Charles Markmann. New York: Grove Press.
- Heidegger, Martin (2000), "Letter on Humanism" in *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques [1964], *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Levi-Strauss, Claude [1962], *The Savage Mind (La pensée sauvage)*.

London: Weidenfeld, 1966. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- Merleau-Ponty, Maurice [1948], *Sense and Non-Sense*. Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- _____, [1955], *Adventures of the Dialectic*. Trans. Joseph Bien. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.
- _____, (1992), *Texts and Dialogues: On Philosophy, Politics, and Culture*. Trans. Michael B. Smith et al. Ed. Hugh J. Silverman and James Barry Jr. Amherst, NY: Humanity Books.

Merleau-Ponty'nin Eserlerinden Seçmeler

- AF *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.
- CK “Cézanne’ın Kuşkusu”, çev. Mehmet Adam, Cogito, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 45-63.
- Eloge *InPraise of Philosophy and Other Essays*, çev. J. Wild, J. Edie ve J. O’Neill, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1963 (*Eloge de la philosophie et autreessays*, Paris: Gallimard, 1953).
- EN “Everywhere and Nowhere”, *Signs*, çev. R. C. McCleary, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964, s. 126-58.
- GT *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012
- IL “Indirect language and the voices of silence”, ed. G. A. Johnson, *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1993, s. 76-120.
- Phenomenology of Spirit*’in farklı edisyonları için sayfa numaralarının dizini (2002’den önceki Routledge edisyonları, güncel edisyonları ve Fransızca edisyonları) web üzerinden ulaşılabilir: <http://philpapers.org/archive/MORCOM-3.1.pdf>

- Prosp.* "An unpublished text by Maurice Merleau-Ponty: a prospectus of his work", *The Primacy of Perception*, çev. J. M. Edie, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964, s. 3-11.
- PS "The Philosopher and his Shadow", *Signs*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964, s. 159-81.
- VI *The Visible and the Invisible*, çev. A. Lingis, Evanston, IL: Northwestern University, 1968 (*Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964).

Merleau-Ponty Hakkındaki İkincil Kaynaklardan Seçmeler

- Baldwin, T. (2007), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, London: Routledge.
- Barbaras, R. (2004), *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Beauvoir, S. de (2000), *The Ethics of Ambiguity*, New York: Citadel Press.
- Casey, E. S. (1984), "Habitual body and memory in Merleau-Ponty". *Man and World* 17, s. 278-97.
- , (1998), *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, CA: University of California Press.
- , (2002), *Representing Place: Landscape Painting and Maps*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dillon, M. C. (1983), "Merleau-Ponty and the Reversibility Thesis", *Man and World*, 16, s. 365-88.
- , (1998), *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Evans, F. ve Lawlor, L. (ed.) (2000), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Albany, NY: Sunny Press.
- Foti, V. (1995), *Difference Materiality Painting*, Prometheus Books.

- Halda, B. (1966), *Merleau-Ponty on la philosophie de l'ambiguïté*, Paris: Archives des Lettres Modernes, no: 72.
- Johnson, G. A. (1993), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kwant, R. C. (1963), *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Langer, M. (2003), "Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity" ed. C. Card, *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 87-106.
- Lawlor, L. (2003), *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1987), "Meaning and Sense", *Collected Philosophical Papers*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, s. 75-107.
- Sapontzis, S. F. (1978), "A Note on Merleau-Ponty's 'Ambiguity'", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 38, no: 4, s. 538-43.
- Singer, L. (1981), "Merleau-Ponty on the concept of style", *Man and World*, 14, s. 153-63.
- Waelhens, A. de (1951), *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain: Publications universitaires de Louvain.
- Waldenfels, B. (1983), *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , (1993), "Interrogative thinking: reflections on Merleau-Ponty's later philosophy", ed. P. Burke ve J. van der Veken, *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- , (1998), "Merleau-Ponty", *A Companion to Continental Philosophy*, ed. S. Critchley ve W. R. Schroeder. Malden, MA/Oxford: Blackwell.
- , (2000), "The paradox of expression", *Chiasms: Merleau-*

- Ponty's *Notion of Flesh*, ed. F. Evans ve L. Lawlor, Albany, NY: State University of New York Press.
- , (2006), "Responsivity of the body. Traces of the Other in Merleau-Ponty's theory of body and flesh", *Interrogating Ethics. Embodying Good in Merleau-Ponty*. ed. J. Hatley a. o. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- , (2008), "The central role of the body in Merleau-Ponty's phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, c. 39, no:1, s. 76-88.

Part V: Post-fenomenoloji ve Fenomenolojinin Geleceği

Derrida'nın 'temel' eserleri ve Husserl üzerine çalışmaları

- GS "“Genesis and Structure” and Husserl's Phenomenology' in *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London, New York: Routledge, 1959.
- OG *Of Grammatology* [1967]. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- SP *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* [1967]. Trans. David B. Allison. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.
- The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy* [1953–4, published 1990]. Trans. Marian Hobson. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003.
- Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* [1962]. Trans. John P. Leavey, Jr. Lincoln, NE; London: University of Nebraska Press, 1989 (first published: Stony Brook, NY: N. Hays, 1978).
- Writing and Difference* [1967]. Trans. Alan Bass. London; New York: Routledge, 2001.

- Margins: of Philosophy* [1972]. Trans. Alan Bass. New York; London; Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1982.
- Dissemination* [1972]. Trans. Barbara Johnson. London: The Athlone Press, 1981.
- Positions* [1972]. Trans. Alan Bass. London, New York: Continuum, 2002.
- Rogues: Two Essays on Reason* [2003]. Trans. Michael Naas and Pascale Anne-Brault. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Derrida'ya Husserlci'lerden cevaplar

Derrida'nın Husserl okumasına, elbette, birçok açıdan karşı çıkmıştır. Bu karşı-eleştirilerin etkili veya en azından yapıcı oluşlarının genişliği hakkında bir yargıda bulunamayacağız. Yakın zamanda yayımlanan bir versiyon şurada bulunabilir: Evans, Joseph Claude (1991), *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Levinas'ın eserlerinden seçmeler

- CPP *Collected Philosophical Papers*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987.
- EI *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*(1981). Trans. R. A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1985.
- GCM *Of God Who Comes to Mind*. Trans. B. Bergo. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- OB *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (1974). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1981. (*Autrement qu'être au-delà de l'essence*. The Hague: Nijhoff, 1974).
- TI *Totality and Infinity* (1961). Trans. A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969. (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff, 1961).

- TO *Time and the Other*(1947). Trans. R. A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987. (*Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979).
- Existence and Existents* (1947). Trans. R. Bernasconi and A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2001.
- Discovering Existence with Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
- The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2nd edition 1995.

Levinas hakkındaki ikincil kaynaklardan seçmeler

- Bernasconi, R. and Critchley, S. (eds) (1991), *Re-reading Levinas*. London: Continuum.
- Bernasconi, R. (1999), 'The third party. Levinas on the intersection of the ethical and the political' in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no. 1, pp. 76–87.
- , (2005), 'No exit: Levinas's aporetic account of transcendence' in *Research in Phenomenology*, vol. 35, pp. 101–17.
- Bloechl, J. (ed.) (2000), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, pp. 43–61.
- Butler, J. (2005), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Critchley, S. (1999), *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Critchley, S. and Bernasconi, R. (eds) (2002), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1978), 'Violence and metaphysics' in *Writing and Difference*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hand, S. (ed.) (1996), *Facing the Other: The Ethics of Emmanuel Levinas*. Richmond, VA: Curzon Press.

- Katz, C. (ed.) (2005), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments*. 4 volumes. London: Routledge.
- Llewelyn, J. (1995), *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*. London: Routledge.
- Peperzak, A. T. (1993), *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- , (ed.) (1995), *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. London: Routledge.
- , (1997), *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Michel Henry'nin eserlerinden seçmeler

- EM** *The Essence of Manifestation*. Trans. Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. Paris: Presses Universitaires de France, 1963/1990.
- MP** *Material Phenomenology*. Trans. Scott Davidson. New York: Fordham University Press, 2008. Paris: PUF, 1990.
- Philosophy and Phenomenology of the Body: [Towards a Biranian Ontology]*. Trans. Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. Paris: PUF, 1965/1997.
- I am the Truth: Towards a Philosophy of Christianity*. Trans. Susan Emanuel. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. Paris: Seuil, 1996.
- Genealogy of Psychoanalysis*. Trans. Douglas Brick. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. Paris: PUF, 1985.
- Marx: A Philosophy of Human Reality*. Indianapolis: Indiana University Press, 1983. Trans. Kathleen McLaughlin. [Abbreviated translation of two volumes in French. Paris: Gallimard, 1976].
- 'Marx' in S. Critchley & W. Schroeder (eds), *The Blackwell Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998. [An excellent summary of Henry's *Marx* volumes.]

- Seeing the Invisible: On Kandinsky*. Trans. Scott Davidson. London; New York: Continuum, 2009. Paris: Bourin, 1988.
- 'Speech and Religion: the Word of God' in *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate*. Trans. Jeffrey L. Kosky. New York: Fordham University Press, 2001.
- 'Critique of the Subject' in *Topoi* 7 (1988). Trans. Peter T. Connor.

Michel Henry'ye Yönelik Okuma Önerileri

Michel Henry hakkında henüz İngilizce'de az miktarda çalışma mevcuttur. Fakat eserlerinin taze çevirileri göz önüne alınırsa onun hakkındaki çalışmaların önünün açılacağı pekala söylenebilir. Şu anda erişilebilir olanlarsa oldukça yüksek kaliteye sahiptir ve bazıları aşağıda sıralanmıştır.

- Alweiss, L. (ed.) (2009), *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17, no. 3. *The Work of Michel Henry*.
- Bozga, Adina (2009), *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*. Bucharest: Zeta Books.
- Brassier, Ray (2007), *Nihil Unbound: Philosophy in the Light of Extinction*. Basingstoke: Palgrave.
- Derrida, Jacques (2005), *On Touching: Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Izirry. Stanford, CA: Stanford University Press [2000].
- Hallward, P. (ed.), 'Phenomenology of Life' in *The One or the Other? French Philosophy Today: Angelaki* 8/2 (August 2003).
- O'Sullivan, Michael (2006), *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: An Introduction to the Work of Michel Henry*. New York, Oxford: Peter Lang.
- Steinbock, A. (ed.), *Continental Philosophy Review* (formerly 'Man and World') (1999), 32/3, Special Edition on Michel Henry.

Jean-Luc Marion'un Önde Gelen Metinleri

Fenomenolojik Üçleme

- BG *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (2002). Trans. Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.
- RG *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology* (1998). Trans. Thomas A. Carlson. Evanston, IL: Northwestern University Press. *Reduction et Donation*. Paris: PUF, 1989.
- InExcess: Studies of Saturated Phenomena* (2002). Trans. Robyn Horner. New York: Fordham University Press. *Du Surcroît: essais sur la phénomèment saturée*. Paris: PUF, 2001.
- Ayrıca Marion'un Descartes hakkında yazdığı pek saygıdeğer beş kitabı ve kendisi geçici olarak 'teolojik' diye tanımlasa da fenomenolojik verililik ile ciddi derecede alakalı belli başlı eserleri bulunmaktadır.

'Teolojik' eserler

- The Idol and Distance* (2001). Trans. Thomas A. Carlson. New York: Fordham University Press [1977].
- God Without Being: Hors-texte* (1995). Trans. Thomas A. Carlson. Chicago, IL: University of Chicago Press [1982].
- Prolegomena to Charity* (2002). Trans. Jeffrey L. Kosky. New York: Fordham University Press [1986].
- "Metaphysics and phenomenology: a relief for theology" in *Critical Inquiry* 20 (Summer 1994) [1993]. [Very useful in understanding the relation between phenomenology and theology in Marion's work.]
- "The Other First Philosophy and the Question of Givenness" in *Critical Inquiry* 25 (Summer 1999).

Jean-Luc Marion'a Yönelik Okuma Önerileri

- Gschwandtner, Christina M. (2007), *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Hart, Kevin (ed.) (2007), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Horner, Robyn (2005), *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. Farnham: Ashgate.
- Janicaud, Dominique et al. (2001), *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate*. New York: Fordham University Press [1991/2].
- , (2005), *Phenomenology Wide Open: After the French Debate (La Phénoménologie Éclatée)*. Trans. Charles N. Cabral. New York: Fordham University Press [1998].
- Leask, Ian and Cassidy, Eoin G. (eds) (2005), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press.
- MacKinlay, Shane (2009), *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.

Diğer Önemli Fenomenologlar

- Amerika ve Kuzey Avrupa'daki muhtelif Husserlci'ler bir tarafa, hem Fransa'dan hem de Fransa dışından olan diğer önemli günümüz fenomenologları arasında ise Renaud Barbaras, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, Mikkel Dufrenne ve Didier Franck bulunmaktadır.
- Barbaras, Renaud (2005), *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*. Trans. Paul B. Milan. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Chrétien, Jean-Louis (2004), *The Call and the Response*. Trans. Anne. A. Davenport. New York: Fordham University Press.
- Courtine, Jean-François (2007), *La Cause de la Phénoménologie*. Paris: PUF.
- Dufrenne, Mikkel (2009), *The Notion of the "A Priori"*. Trans. Edward S. Casey. Evanston. IL: Northwestern University Press.
- Franck, Didier (1981), *Chair et Corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Editions de Minuit.
- , (2002), "Being and Living" [1987] in H. Dreyfus & M. Wrathall (eds), *Heidegger Re-examined*. London: Routledge.
- Janicaud, Dominique et al. (2001), *Phenomenology and the "Theological Turn"*. New York: Fordham University Press, 2001 [1991/2]. A good collection of essays by Janicaud, Courtine, Paul Ricoeur, Chrétien, Marion, and Henry.

DizİN

A

a priori önermeler 19
 açığa çıkma (unconcealment, unverbor-
 genheit) 163
 açıklama (disclosure, entschlossenheit)
 128
 adlandırma 243
 Adorno 318
 agnostik 21, 30
 aisthesis 47, 233
 akıl (nous) 18
 aldatma 207, 219, 220
 algı 44, 47, 51, 60, 61, 65, 82, 195, 215,
 216, 217, 233, 238, 274, 277, 280,
 303; ~ süreci 50
Algının Fenomenolojisi 223, 225, 228,
 237, 245, 259, 262, 263, 274, 280
 alışkanlık 54, 230, 231
 alt tabaka X 50, 51
 ampirizm 225, 228, 230, 237, 242, 246,
 274, 297
 anlam [meaning] (Sinn) 127, 292
 anlama 42, 48, 68, 80, 87, 90, 94, 95,
 97, 100, 103, 105, 106, 107, 109,
 112, 114, 115, 116, 120, 124, 125,
 127, 128, 130, 133, 135, 136, 138,
 143, 151, 170, 198, 203, 226, 242,
 243, 268, 283, 318; ~ yetisi 19
 anlamlandırma (Bedeutung) [significa-
 tion] 293
 Antik Yunan 30, 39, 91, 144, 145, 147,
 150, 308
 apodeiktik 34, 36
 apprezantasyon (appresentation) 82, 83
 Aristoteles 39, 91, 117, 152, 159; ~'nun
 Dört Nedeni 117
 arkhe-teleolojik [arche-teleological] 299
 ark-yazı [archi-writing] 296
 asli intiba [primal impression] 315
 ateizm 200, 321

atfetme [reference] 290

*Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transan-
 dantal Fenomenoloji* 26
 aydınlık (lichtung) 163

B

bağımlılık 236
 bağımsızlık 176, 236, 262
 bakınma (umsicht) 118
 bakış (le regard) 218, 251
 Barbaras, Renaud 279
 başkalık [alterity] 307
 Baudelaire 174
 Beauvoir, Simone de 223, 270
 beden 68, 80, 82, 83, 186, 224, 225,
 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238,
 239, 245, 246, 248, 249, 262, 276,
 281, 282, 283; ~ alışkanlığı 230, 235;
 ~ şeması (schéma corporel) 234; ~ şe-
 masının 'mannk-öncesi' birliği 235; ~
 ve konuşma arasındaki ilişki 247; ya-
 şayan ~ 225, 231, 232, 233
 bedensel duyum 282
 belirlenmeye elverişli belirlenimsizlik
 (determinable indeterminacy) 45
 benimkilik (mineness, jemeinigkeit) 122,
 124, 126, 129, 132, 133, 139
 benlik çevrimi 211
 Berkeley 209
 bestand 157, 158, 164
 Beşinci Kartezyen Meditasyon 55, 75,
 76, 77, 78, 79, 83
 bilgi: ~ için gereken olanaklı koşullar
 20; bilimsel ~ (epistēmē) 17
 bilim 24, 30, 31, 36, 38, 58, 65, 66, 69,
 70, 71, 72, 114, 135, 151, 152, 154,
 155, 178, 179, 180, 181, 184, 185,
 187, 188, 198, 226, 262; ~ öncesi ve
 bilimsel olmayan dünya 58, 66; mo-
 dern ~ 63

- bilimler 58, 60, 73; -in krizi 39, 70; pozitif - 74; empirik - 177, 181, 184, 215
- bilinç 35, 36, 40, 183, 184, 195, 206, 208, 209, 211, 217, 283, 293; -in oluş tarzı 35; - dışı (unbewußten) 54; - eylemi 195; fenomenolojik - 208; yönelimsel - 40; transandantal - 36, 71, 107; saf - 34, 35; öz-- 189, 192, 193, 196, 210, 211, 294, 312
- bir arada durma (syn-stema) 157
- birlikte mevcudiyet (co-presence) 44, 87
- bozulma 134
- Breda, H. L. Van 26
- Bulanık 211
- bütünsel dünya 183
- C
- Camus, Albert 199
- canlı şimdi (lebendige gegenwart) 87
- Caputo, J. 317
- Carnap 155
- Carr, David 78, 89, 96
- Cézanne 250, 251, 253, 255
- Cézanne'm Kuşkusu 241, 244, 248, 249
- chiasm 207
- cinsel eylemsizlik 237
- cinselliğin sınırları 262
- cinsiyetlilik 228, 236, 238, 239, 261
- contingency 291
- Corbin, Henri 180
- Crisis 26, 37, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 85, 86, 89, 91, 92
- Ç
- çekim (cazibe) 45
- çerçeveleme (enframing) 156, 157, 164, 165
- çeviri 96
- çift: - katmanlı unuruş 69; - olına 82
- çiftleme (pairing) 82, 83
- çokanlamlılık 263
- D
- daha ultra 50
- das Man 133
- Dasein 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 147, 164, 179, 180, 308, 313; -'in 'tekinsiz' (unheimlich, yurtsuz) oluşu 139; gayr-i sahib - 138
- Deleuze 192, 288
- deneyim 19, 20, 22, 86, 105, 124, 181, 190, 215, 242, 246, 256, 265; tüm olanaklı -ler 19; - alanı 19; gerçek -ler 21
- derinlik 257
- Derrida 24, 77, 197, 271, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 310, 311, 314, 315, 317, 318, 319
- Descartes 21, 23, 30, 32, 34, 76, 182, 196, 206, 256, 304
- dışavurum 186
- dil 95, 96, 97, 102, 104, 111, 112, 171, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 252, 254, 264, 267, 274, 285, 286, 291, 292, 293, 295, 296, 309, 312; - ve resim arasındaki ilişki 241; - ve ses-sizlik arasındaki ilişki 284; ampirik - 252; yaratıcı - 240, 252; günlük ya da konuşulan - (langage parlé) 243; ko-nuşan dil (langage parlant) 243
- Diyalektik Aklın Eleştirisi 174, 176
- doğa 42, 64, 80, 142, 145, 146, 149, 160, 161, 178, 263, 270; - bilimleri 59, 60, 65, 67, 68, 69, 113, 114, 182, 256; modern - bilimleri 59, 64, 67, 68, 69; -nın matematikleştirilmesi 59; --sılaştırma (de-naturing) 149
- doğal tavır [natural attitude] 28, 29, 69, 102; -cı tavır (naturalistic attitude) 69; -in tümünden değiştirilmesi 74
- doğrudan: - nesneler 32; - tavır 28
- dokunan ve dokunulan varlık 233
- dolaylı evrensellik 267, 268, 269
- doluluk (füllen) 62, 63, 64, 65; -un do-laylı matematikleştirilmesi 63, 65
- Dostoyevski 203
- doxa 17, 18, 24
- dönüş (kehre) 151
- durum 24, 73, 79, 112, 134, 143, 146, 149, 162, 185, 187, 201, 218, 237, 242, 263, 301

duygulanım 111, 112, 236
 dünya 29, 33, 37, 66, 103, 113, 114, 116, 120, 137, 138, 142, 184, 190, 217, 223, 228, 278, 282; -da-varlık 228; - içre olma 120; -içre-var-olma (inderweltsein) 107, 109, 120; - karşı-sında şaşırma 227; -nın nedensiz taşınması 227; -nın yok oluşu 35, 36; -ya dalma ya da düşmüşlük 134
 dünyalık (worldhood) 150
 dünyasallaşma [mondialisation] 143
 düşme (verfallen) 133, 136
 düşünce 17, 81, 242, 283
 düşünüm (reflection) 103

E

edilgen sentezleme 54
 edilgenlik 93
 Efların 103, 164
 ego 34, 54, 313; alter - 77; transandantal - 37, 85, 86, 87, 88, 179
 Ego'nun Aşkınılığı 189, 190, 195
 eidos 187
 el'de-mevcut (present at hand, vorhanden) 113, 114, 115, 120, 134, 135, 171
 el'de-mevcutluk 113
 el'e amade (ready to hand, zuhanden) 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 134, 135, 137, 144, 145, 148, 150, 171
 el'e-amadelik 114, 135, 171
 element 277, 280, 281
 empati (einfühlung) 55, 83, 87
 endişe/buzursuzluk 244
 entelektüalizm 225, 228, 229, 230, 237, 238, 242, 246, 262, 274
 entiteler 20
 epistemolojik ön yargı 193
 epokhe [epochē] 21, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 58, 71, 74, 192, 202, 251; Husserlci fenomenolojik - 225; fenomenolojik - 34; tümel - 36, 38, 74
 Eros 306, 307
 etik 96, 124, 132, 170, 267, 269, 270, 271, 303
 etkin nedensellik (efficient causality) 159
 ev-dünya (Heimwelt) 68, 75, 90, 91, 94, 95, 98

F

factuality 109
 faktizitât 109
 felsefe 18, 31, 91, 114, 185, 309; evrensel bir bilim olarak - 30; - ve bilim 198; geleneksel - 92
 felsefi evrensellik problemi 268
 fenomen 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 35, 37, 43, 44, 46, 105, 106, 128, 162, 183, 185, 186, 208, 209, 263, 285, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 317, 318, 319; - bilimi 16, 20, 23; muğlak -ler 264; -in kavranılabilirliği (intelligibility) 106; -ler 17, 19, 22, 164, 264, 306, 307, 316, 317, 319
 fenomenal alan 24
 fenomenoloji 16, 23, 24, 25, 26, 28, 52, 71, 72, 78, 79, 107, 170, 181, 187, 188, 225, 226, 261, 297; anlansallık -si 96; açıklayıcı - 52; transandantal - 72, 178; tercüme ve kültürler -si 97; statik - 52; oluşumsal - [generative phenomenology] 55; genetik- 52, 53, 54, 55, 82, 274; betimleyici - 52; -yi yöneten nihai ilke 22
 fenomenolojik: - tavır 74; felsefi ya da - tavır 30; - psikoloji 72, 183; - yöntem 76, 107, 225, 227
 fenomenötesi 192, 208
 ferdiyetçilik 202
 fırlatılmışlık (geworfenheit) 110, 127, 128, 133, 136, 140, 219
 Fink, Eugen 227
 Flaubert 174
 fotoğraf 255, 268
 Foucault, Michel 288
 Freud 261

G

Gadamer 76
 Galileo 59, 61, 63, 64
 gayr-i sahihlik (uneigentlichkeit, inauthenticity) 122, 134
 gelassenheit (bırakma, salma) (release-ment) 162
 Gelb, Adhemar 237
 genel tez 30
 genesis: aktif - 54; kurallara bağlanmış - (regulated genesis) 52
 Genet, Jean 174

gerçek dünya 59, 95
 gerçekleşme şartları 309, 310
 geriye dönük (üzzerini çizerek) iptal (retroactive crossing-out) 42
 Gestalt 215, 216, 275; ~ psikolojisi 223
 ge-stell (çerçeve-leme) 156, 164, 165
 gestell 156, 157, 158, 169
 gizlenme fenomeni (verdeckung) 45
 Goldstein, Kurt 237
 gönderme 64
 görme (sicht) 118
 görü: ~ nesneleri 61; kategoriyal ~ 25
 görünmez 284; saf ~nün dünyası 59
 görünüm (tezahürler) 33
 görünür dünya 23
 görünüş(ler) 16, 18, 19, 20, 21, 23, 186, 203, 208, 214, 215, 316, 317; ~ alanı 17
 görüş 251, 280; ~ belirlemekten imtina 34
 Göz ve Tın 241, 254, 256

H

Habermas 76
 hafif heyecan 244
 hareket 233
 hatırlamak 48
 hayalet bacak/organ problemi 229
 Hegel 267
 Heidegger 24, 25, 64, 68, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 178, 179, 180, 196, 197, 199, 202, 205, 219, 247, 249, 274, 275, 285, 289, 295, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 319
 Henry 24, 302, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318
 Henry, Michel 24, 302, 308, 318
 hermenötik 102
 Hermes 102
 heryerdelik 256
 hızfetme [retention] 48

hiç 137

hiçleme (neantiation) 213, 214
 hiçlik 45, 182, 200, 203, 207, 210, 212, 215, 216, 217, 219, 220

Hume 182

Husserl 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 112, 170, 178, 179, 180, 182, 186, 190, 191, 209, 225, 226, 227, 234, 235, 247, 255, 260, 267, 269, 274, 275, 279, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 306, 314, 316, 317, 318, 319; ~'in geç dönem fenomenolojisi 255

Husserlci metodoloji 306

huzursuzluk 245

I

Ideas I 25, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 44, 53, 289
 ışığın kırılması 256

İ

içeriden karşıya geçiş 94
 içine akma (einströmen) 66
 içsel tecrübe 72
 idea 50; evrensel bir matematikleştirme ~sı 64; algısal ~ 60
 ideal nesneler dünyası 59
 idealiteler (idealitäten) 60, 61, 65, 66
 idealleştirme 59, 60, 62
 ifade 79, 245, 253, 305; ~ ediş (indicating) 112; ~nin paradoksu 244
 ikamet (ethos, dwelling) 170
 ilgilenme (besorgen) 116
 ilişkilendirme (association) 40
 ilişkisel bağlar (associative links) 46
 ilişkisellik (relationality) 113
 imagination 181, 186, 213
 imgelem 182, 206, 213
 imkânlar 97, 170, 211, 212, 217, 218
 imkânlılıklar 115, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 126

imlem 184
 imleme(signification) 106
 indirgeme (reduction) 33, 79, 81, 84, 85, 87, 191, 214, 225, 227, 289, 291, 293, 306
 insan: ~ doğası 200; ~ gerçekliği (la réalité humaine) 175, 179, 180, 184
 işaret ediş (deuten, pointing) 112
 işaretleme [signifying] 290
 iz [trace] 296, 307

J

Janicaud, Dominique 320
 Jaspers 199

K

Kant 18, 19, 20, 22, 23, 30, 111, 180, 190, 191, 192, 194, 208, 316, 317, 318
 Kantçı devrim 21
 Kartezyen Meditasyonlar (Cartesian Meditations) 26, 76
 kartezyen yol 37, 71
 kaygı (Angst) 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 202, 219
 kendi içinde gizlenen (thing that hides in itself) 21
 kendi'nde dünya 94, 95
 kendi'ne-aitlik'in ilksel dairesi 84
 kendi'ye-aitlik dairesi 80, 81, 84
 kendi-için 176, 196, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 219; ~'in özgürlüğü 219; --varlık 176, 196, 206, 207, 210, 211, 213
 kendinde 19, 206, 209, 210, 211, 212; ~ şey 18, 23; ~'nin olumsuzluğu 219; --nesne 208; --varlık 176, 183, 187, 206, 207, 209, 210, 212, 213
 kendinden-ekilenme [auto-affection] 311
 kendisini ifade eden varoluş 304
 keşişim 281, 283, 284
 keşişme 276, 280
 Kierkegaard 202
 kinestesis (kinaestheses) 47, 233, 234
 konumlanmışlık (situadness) 130
 konuşma 241, 243, 244, 285, 293
 korku (erschrecken) 144
 kökensel: ~ tesis ediliş (urstiftung) 70; ~ yadsıma fenomeni (the original phenomenon of negation) 42

kötü niyetli cin 21
 kriz 25, 39, 69, 71
 küreselleşme [globalization] 143

L

Landgrebe, Ludwig 34
 Leibniz 55, 182
 lengüistik 243, 247, 252; ~ dünya 247
 Levinas, Emmanuel 24, 251, 266, 267, 269, 270, 271, 294, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 315, 319, 320
 logos 24

M

manifestation 16, 310
 manifold 44, 45, 49, 62, 87
 Mantık Araştırmaları 25
 Marcel, Gabriel 175, 199
 Marion, Jean-Luc 24, 302, 310, 311, 316, 317, 318, 319, 320, 321
 matematikleştirme 59, 63, 64
 Merleau-Ponty 24, 68, 79, 97, 177, 215, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285
 metafizik 17, 18, 19, 90, 117, 135, 151, 152, 154, 155, 156, 165, 168, 170, 180, 181, 184, 199, 209, 258, 275, 290, 299; hususi ~ (metaphysica specialis) 152; geleneksel ~ 18; genel ~ (metaphysica generalis) 152
 monad 55; --lar topluluğu 55
 monizm 285
 muglaklık 239, 259, 261, 262, 263, 265; ~ alanı 260; ~ felsefesi 258; mekânsal ~ 261; kültürel ~ 261, 266, 268; kötü ~ 259, 263, 265, 271; iyi ~ 263, 264, 265, 271; problematik ~ 265
 mutlak [absolute] 290; ~ duyum 216
 müessir güç 45
 mükemmelliğe doğru temayül 60
 mümkün 211, 213
 müzik 254

N

narinliğin yolu 306
 Nasyonel Sosyalist: -ler 26; - Parti 143
 Naziler 26
 nedensellik (causality) 45, 63, 158, 159
 nesne (ler) 20; -nin birliği 46; -nin deneyimi 19
 nesnel 20
 nesnecilik (objectivism) 70, 71
 Nietzsche 17, 18, 21, 23
 noema 43, 213
 noesis 43
 normal cinsiyetlilik 238
 numen (noein) 18, 19, 21, 23

O

olasılıklar 126
 olay 310, 311
 olgusalılık (facticity) 109, 133
 olumsuzlama 215
 ontoloji 108; fundamental - 108, 126;
 dolaylı - 278; genel - 109
 ontolojik: - fark 106; - yol 72, 73, 74
 onto-teoloji 151, 152
 orgazm 237
 orijinal narsisizm 281
 otantik (eigentlich) 125

Ö

ölüm 135, 169, 296
 öngörme [protention] 48, 87, 118
 örtülü olma (concealment) 103
 öteki 77, 80, 81, 83, 86, 88, 267, 269,
 294, 303, 304, 305; -'nin bedeni 80,
 82; -'nin erişilemezliği 77; -'ni öteki-
 liği içinde anlamlandırma 79
 ötekilik [otherness] 307
 (içeriden) öteye aşım (transgressing
 from within) 94
 öz 186, 212, 312; -e-yakınlık [self-
 proximity] 296; -ü-düşünüş-
 öncesi öz-bilinç [pre-reflective self-
 consciousness] 314
 özçülük 199
 özdeş nesne 50
 özgünlük (uniqueness) 133
 özgür olmama 140
 özgürce deney 255
 özgürlük (freedom) 128, 174, 179, 198,
 202, 203, 214, 218, 219, 269

özne: ilgiden soyunmuş (disinterested),
 geri çekilmiş (disengaged) - fikri 104
 özne: - görünüm 19; - izlenimler 21
 özneler-arasılık (intersubjectivity) 25,
 41, 53, 55, 73, 75, 77, 82, 89, 95,
 281, 294; transandantal - 74, 85, 86

P

paranteze alma (einklammern) 21, 33,
 102, 107, 202; - ve kapatma (auss-
 chalten) 32
 Pascal 200
 pasif sentez 274
 pathos 91, 93
 perspektif 18; doğal - (perspectiva na-
 turalis) 255; yapay - (perspectiva ar-
 tificialis) 256
 Pfeiffer, G. 294
 Picasso 248
 Platon 18, 20, 22, 23, 39, 91, 157, 187
 Platonculuk 297
 plena 62
 Poiesis 159
 poetik sanat eseri 146
 prima philosophia (ilk felsefe) 152
 Proust 284
 psikanaliz 261, 315; varoluşçu - 174
 psikoloji 53, 59, 72, 73, 177, 181, 183;
 eidetik - 181
 psikolojizm 298
 Pyrrhoncu şüphecilik 21

R

realizm 35
 redüksiyon 286
 refleksif-olmayan eylem 195
 refleksiyon 211
 resim 241, 248, 250, 251, 252, 253,
 254, 255, 286; - ve fenomenoloji ara-
 sındaki ilişki 241
 ressam 251
 Ricoeur 76, 96
 Rönesans 255, 256
 ruh (soul) 72, 128, 231, 255, 277; -
 hâli

S

Saf Akılın Eleştirisi 19, 190
 sağduyu (common sense) 28; - çağrısı
 (call of conscience) 137

sahihlik (authenticity), 132
 sanat 64, 68, 145, 147, 148, 149, 150, 167, 201, 248, 249, 254, 257; ~ eseri 149, 150, 167, 248; Rönesans ~ı 255, 256
Sanat Eserinin Kökeni 64, 68, 145, 249
 Sartre 24, 76, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 223, 260, 271, 314
 Saussure 264, 278
 Scanlon, M. 317
 Schneider 237, 238
 Schütz 76
 Scotus, John Duns 109
 sessizlik 285
 sezgi [intuition] 22, 23, 289, 292, 318, 319
 sezgisel tamamlanış [intuitive fulfillment] 292
 sınır şekiller 61
Situations 174, 203
 solipsist indirgeme 79, 80, 84, 85
 solipsizm 78, 79, 81, 85, 283
 soyut 79
 soyutlama 79
Speech and Phenomenon 292
 spesifik duyu nitelikleri 62
 suçluluk (guilt) 137
 şey: hakiki ~ 23; kendisini gösteren ~ 106
 şeyler (Dingen) 19, 20, 21, 22, 35, 102, 110, 119, 150, 163, 167, 168, 195; ~in kendisine dönüş 22, 35; uyumsuz ~ 169
 şüphecilik 21, 30

T

tanım: ampirist ~ 244; entelektüel ~ 238, 242; entelektüalist ~ 229, 244
 Tanrı 30, 34, 44, 76, 152, 200, 201, 203, 204, 208, 220, 304, 307, 319, 320, 321; ~ fikri 34; ~'nın varlığı 34; ~'nın varlığına dair ontolojik ispat 30
 tarih 90, 91, 142, 144, 145, 147, 150, 151, 298

tarz 248

tecrübenin olanaklılığının şartları 33
 tek benlik (solus ipse) 283
 tekhnē (techne) 145, 146, 159, 160, 166, 201
 tekillik 121, 122, 125, 168
 teknoloji 61, 145, 146, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 166, 167, 169, 170
 temellik etmek 132
 ten 26, 45, 59, 168, 176, 212, 223, 234, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 312; ~ ile yaşayan beden arasındaki ilişki 282
 tersine-çevrilebilirlik 273, 275, 280, 282, 284
 tezahür 16, 45, 111, 149, 164; ~ler zinciri 51; ~ özü [veya] şartı 309; ~ün çoklu [manifold] tarzları 49; ~/görünüşe çıkma (manifestation) 16
The Visible and the Invisible 262, 273, 280, 282
 topluluk (community) 87; ~ hatıraları (communal memories) 89
 tortu (residuum) 36
Totality and Infinity [Bütünlük ve Sonsuzluk] 306
 transandantal: ~ dedüksiyon 111; ~ idealizm 35; ~ indirgeme 103, 289, 291, 293; ~ koşullar 20; ~ özne 20, 37, 103, 164; ~ öznellik 89
 transfenomenal (fenomenötesi) 208, 209

U

ufuksallık 130
 Urstiftung 70

Ü

üzeri karalanmış 43

V

Valéry 285
 Varlığın: ~ Anlamı (der Sinn von Sein) 129; ~ tarihi 145; ~ unutuluşu (vergesenheit) 145
 Varlık (Sein, Olma) 125
 Varlık 112, 113, 114, 116, 124, 125, 129, 130, 132, 144, 145, 146, 148, 156, 159, 162, 164, 166, 180, 186,

220, 254, 314
Varlık ve Hiçlik 174, 176, 187, 189, 195, 199, 202, 205, 207, 213
 varlık ve hiçlik 207, 219
Varlık ve Zaman 112, 113, 129, 130, 132, 144, 145, 146, 148, 159, 162, 164, 166, 180, 199
 varoluş 17, 33, 85, 102, 107, 113, 129, 156, 179, 180, 185, 186, 195, 196, 199, 200, 203, 204, 231, 232, 238, 261, 304
 varoluşçular: ateist ~ 199; Hristiyan ~ 199
 varoluşçuluk 175, 198, 199, 202, 203, 204, 205
Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir 205
 verili 16, 18, 23, 29, 32, 37, 42, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 66, 67, 68, 71, 73, 77, 82, 85, 87, 101, 106, 129, 139, 163, 244, 307, 311, 317, 318, 319; ~ olan 74, 95
 verililik 17
 verilmişlik 74, 110, 111
 Vinci, Leonardo da 248

W

Waldenfels, Bernhard 93, 94, 224, 264, 281, 285

Y

yabancı nesne 90
 yabancı-dünya(lar) 68, 75, 89, 90, 91, 92, 93, 94
 yadsuma 42
 yapı'sını sökme (deconstruction) 105
 yapısöküm 102, 288, 290, 291, 301
 yaşama (wohnen) 170
 yaşam-dünyası 25, 39, 57, 58, 59, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 90, 95, 96, 267; ~ ontolojisi 66, 72, 95; a priori ~ 67
 yeniden: ~ inşa (reconstruction) 76; ~ üretici hafıza (reproductive memory) 54
 yeryüzü (Die Erde) 146, 148, 163; ~-zemin (erdboden) 67
 yönelim (intention) 41
 yönelimsellik (yönlenme) (intentionality) 40, 41, 112, 183, 308
 yüksek: ~ düzeyden kişilikler 90; ~ seviyede naiveté 69

Z

Zahavi, Dan 33
 zaman bilinci 40, 47, 48, 54
 zamansallık (zeitlichkeit) 129



Köklerini Husserl'den alan fenomenoloji hareketi, fenomenolojiyi temel bilimlere olmasa da, felsefenin temel disiplinleri olan etiğin, metafiziğin ve ontolojinin temeline koymak ister. Edmund Husserl'in öncülüğünde 20. yüzyıl kıta felsefesine yön veren fenomenoloji, günümüz bilşsel fenomenolojisine ve zihin felsefesine olan etkileriyle analitik ve kıta felsefeleri arasındaki keskin hatları silikleştiren bir disiplin konumuna gelmiştir.

Elinizdeki kitapta, 20. yüzyıl kıta felsefesini kasıp kavuran fenomenoloji hareketinin öncüsü Husserl'den, Levinas, Derrida ve Merleau-Ponty'ye; Sartre'dan Heidegger ve çağdaş Fransız fenomenologları Jean-Luc Marion ve Michel Henry'e dek fenomenolojinin serüvenine tanıklık edeceksiniz.

ISBN 978-605-80688-4-1



9 786058 068841

