



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**SARTRE VE MERLEAU-PONTY FELSEFESİNDE VAROLUŞUN
FENOMENOLOJİK ÖĞESİ OLARAK YÖNELİMSELLİK**

Muhammed Yasin BAĞCI

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

EKİM - 2019



**SARTRE VE MERLEAU-PONTY FELSEFESİNDE VAROLUŞUN
FENOMENOLOJİK ÖĞESİ OLARAK YÖNELİMSELLİK**

Muhammed Yasin BAĞCI

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

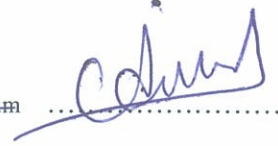
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

EKİM 2019

Muhammed Yasin Bağcı tarafından hazırlanan ‘‘Sartre ve Merleau-Ponty Felsefesinde Varoluşun Fenomenolojik Ögesi Olarak Yönelimsellik’’ adlı tez çalışması aőağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Felsefe Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

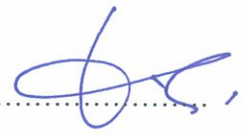
Danışman: Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş
Felsefe Bölümü, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Başkan : Prof. Dr. Veli Urhan
Felsefe Bölümü, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Üye : Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo
Felsefe Bölümü, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~



Tez Savunma Tarihi: 16/10/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Figen ZAIŞ

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Muhammed Yasin Bağcı

16.10.2019



SARTRE VE MERLEAU-PONTY FELSEFESİNDE VAROLUŞUN FENOMENOLOJİK ÖĞESİ OLARAK YÖNELİMSELLİK

(Yüksek Lisans Tezi)

Muhammed Yasin BAĞCI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ekim 2019

ÖZET

Varoluşçuluk ve fenomenoloji yirminci yüzyıla damga vuran felsefe akımlarıdır. Bu akımlar, Modern dönemin Tanrı-insan anlayışının yerine ayakları yere basan insanı merkeze alan yeni bir ontolojinin kapısını aralamışlardır. Yeni ontolojinin bir örneği, Fransız filozoflar Sartre ve Merleau-Ponty tarafından bilincin yönelimselliği üzerinde temellendirilmiş varoluş felsefesi olarak ortaya konmuştur. Bu çalışmada varoluşçu fenomenolog olarak kabul edilen Sartre ve Merleau-Ponty'nin düşüncelerinin temelinde yer alan yönelimsellik fikri ve bu fikrin iki filozofun düşünceleri üzerindeki etkisi incelenmiştir. Yönelimsellik, Husserl'in fenomenolojisinin temel kavramı olarak bilincin daima bir şeyin bilinci olduğunu ifade etmektedir. Sartre ve Merleau-Ponty yönelimsellik fikriyle birlikte fenomenolojik yöntemi ve betimlemeyi de benimsemişlerdir. Bu bağlamda, insanın varoluşunu da dünya-içinde kavranışıyla açıklamaya çalışmışlardır. Sartre düşüncesinde yönelimsellik fikri, kendi-için-varlığın 'bir şey olmak' için kendi dışıyla münasebetine işaret eder. Merleau-Ponty düşüncesinde ise, 'algılayan beden' bilinçten ayrılmayarak, 'kurucu yönelimsellik' yerine 'işleyen yönelimsellik' fikri öne çıkarılmıştır. Her iki filozof yönelimselliği insan varoluşunun temel karakteri olarak görüp birbirine benzer fikirler ileri sürerken, bilinç ve bedene ilişkin fikirlerinde ise farklılık göstermektedirler. Dolayısıyla çalışmada gösterilmek istenen, yönelimsellik fikrinin Sartre ve Merleau-Ponty felsefelerinde bilinç-beden ve özne-nesne arasında nasıl bir konuma yerleştirildiğidir.

Bilim Kodu	:	110921 Ontoloji
Anahtar Kelimeler	:	Yönelimsellik, Fenomenoloji, Varoluşçuluk, Kendi-için-varlık, Özne-beden
Sayfa Adedi	:	130
Tez Danışmanı	:	Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

INTENTIONALITY AS A PHENOMENOLOGICAL ELEMENT OF EXISTENCE IN SARTRE
AND MERLEAU-PONTY PHILOSOPHIES

(M.S. /Ph. D. Thesis)

Muhammed Yasin BAĞCI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNİVERSİTESİ

GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

October 2019

ABSTRACT

Existentialism and phenomenology are philosophical movements that marked the twentieth century. These movements opened the door to a new ontology that centered on the human being touching the ground instead of the modern era's understanding of God-human. An example of the new ontology was put forward by the French philosophers Sartre and Merleau-Ponty as a philosophy of existence based on the intentionality of consciousness. In this study, the idea of intentionality which is the basis of ideas of the existentialist phenomenologists Sartre and Merleau-Ponty and its effect on the thoughts of the two philosophers are examined. Intentionality implies that consciousness is always the consciousness of something as the basic concept of Husserl's phenomenology. Sartre and Merleau-Ponty adopted the phenomenological method and description along with the idea of intentionality. In this context, they have tried to explain the existence of human being in the world. In Sartre's thought, the idea of intentionality refers to the relationship of the being-for-self with the outside to 'become something'. According to Merleau-Ponty's thought, the 'perceiving body' is not separated from consciousness and the functioning intentionality is emphasized instead of constitutive intentionality. Both philosophers consider intentionality as the basic character of human existence and suggest similar opinions. The difference between these two philosophers emerges in their thoughts about consciousness and body. Therefore, the aim of the study is to place the idea of intentionality in Sartre and Merleau-Ponty philosophies between consciousness-body and subject-object.

Science Code : 110921 Ontology

Key Words : Intentionality, Phenomenology, Existentialism, Being-for-self, Subject-
body

Page Number : 130

Supervisor : Associate Prof. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

TEŞEKKÜR

Değerli fikir ve tavsiyeleriyle bu tez konusunun belirlenmesinden, biçim ve içeriğin oluşturulmasına kadar her konuda bana yol gösteren ve kendisine yönelttiğim soruları her daim sabır ve içtenlikle yanıtlayan danışman hocam Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş'e teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca başta annem olmak üzere, süreç boyunca değerli fikirlerinden dolayı Mehmet Fatih Ünal'a, Deniz Kurtyılmaz'a, Zafer Engin Demir'e ve Coşkun Murat Kadiroęlu'na teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ.....	1
2. HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN İNŞAASI	7
2.1. Husserl Fenomenolojisinin Gelişimi	7
2.2. Fenomenolojik İndirgeme/Redüksiyon.....	13
2.2.1. Epokhe	20
2.2.2. Saf Özlerin Elde Edilmesi... ..	22
2.3. Bilincin Yönelimselliği	26
2.3.1. Yönelimsellik Kavramının Felsefe Tarihindeki Serüveni.....	26
2.3.2. Bilinç Daima Bir Şeyin Bilincidir	29
2.3.3. Noema ve Noesis	32
2.3.4. Yaşam-Dünyası ve Görü Teorisi	34
3. SARTRE FELSEFESİNDE YÖNELİMSELLİK	41
3.1. Sartre ve Varoluşçuluğa Giriş.....	41
3.2. Varlık ve Hiçlik	47
3.2.1. Kendi-için-varlık (pour-soi) ve Kendinde-varlık (en-soi).....	47
3.2.2. Kendi-için-varlık'ın Zamansallığı	51
3.2.3. Fenomen Fikri ve Algının Varlığı	54
3.2.4. Bilgi Teorisi.....	58

3.2.5. Varoluşçuluğun Temelindeki Yönelimsellik Fikri	62
3.3. Ben'im Bedenim ve Başkası-İçin-Varlık	64
3.4. Varoluşsal Psikanaliz.....	71
4. MERLEAU-PONTY'DE BEDENİN YÖNELİMSELLİĞİ	75
4.1. Merleau-Ponty'nin Varoluşçuluğu ve Fenomenolojik Art Alanı	75
4.1.1. Kartezyen Özne Eleştirisi	76
4.1.2. Yönelimselliğe Farklı Bir Yaklaşım.....	79
4.2. Davranışın Yapısı	82
4.2.1. Gestalt Psikolojisinin Etkisi	84
4.2.2. Davranışın Bütünselci Kavranışı	86
4.3. Algının Fenomenolojisi	91
4.3.1. Algının Önceliği	92
4.3.2. Bilincin Bedenselliği: Özne-Beden	102
5. SONUÇ	113
KAYNAKLAR.....	127
ÖZGEÇMİŞ	130

1. GİRİŞ

Fenomenoloji yirminci yüzyıla damgasını vuran bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Fenomenolojiyi en kolay şekilde ‘özü görüleme yöntemi’ olarak ifade edebiliriz. Husserl’in yapmak istediği de felsefenin ‘şeyleri’, ‘fenomenleri’ hareket noktası olarak alması gerektiğini göstermektedir. Fenomenoloji bu tavrı ile varoluşçuluk, yapısalcılık ve Marksizm gibi dönemin hararetli tartışmalarında kendisine yer edinmeyi başarmıştır. Özellikle, savaşın yarattığı tahribattan dolayı yaşanan toplumsal ve bireysel buhranlar içinde filizlenen varoluşçuluk, fenomenolojiye daha büyük bir arzu ile tutunmuştur.

Tezimizin temel amaçlarından biri varoluşçuların fenomenolojiyi nasıl ele aldıkları ve nasıl kullandıklarını göstermek olacaktır. Çünkü fenomenoloji ortaya çıktıktan sonra varoluşçu felsefe de büyük bir ivme kazanmıştır.

Yirminci yüzyıl felsefesine yön veren bir diğer gelişme de bilimde yaşanmıştır. Beyin fizyolojisi ve beden kimyasında yaşanan gelişmeler, insanın ‘insanlığını’ tekrar tartışmak gerektiğini beraberinde getirmiştir; aynı zamanda insanın özgürlüğünü de. İnsan kendini nasıl bir varlık olarak görmelidir? Biz neyiz? Nasıl yaşamalıyız? Bu sorular en çok da varoluşçu filozofların ve fenomenologların gündemini oluşturmuştur. Sartre hiçlik ve olumsuzlama üzerinden, Camus saçma ve başkaldırı üzerinden, Kierkegaard umutsuzluk ve kaygı üzerinden, Heidegger dünya-içindelik ve teknoloji üzerinden, Merleau-Ponty ise beden ve bilişsel bilim üzerinden bu soruları cevaplamaya girişmişlerdir. Hepsinin ortak noktası ise öznel ve kamusal yaşamımızı doğrudan ilgilendiren konulara eğilmiş olmalarıdır.

Bu filozofların içinden Sartre ve Merleau-Ponty’yi çekip çıkardığımızda, iki filozofun bir diğer ortak noktasıyla karşılaşırız: Fenomenoloji ve varoluşçuluk. Varoluşçu bedenine sığamaz, başkaldırır, her daim ‘kendini bir yere koymak’ ister, ama bir yandan da kaygılıdır, belirsizlik ve güvensizlik hisseder. Fenomenoloji ona, ‘şeylere, görünümlere’ dönmesini söylediğinde, oyuncağına kavuşmuş çocuk heyecanı ile saldırır. Varoluşuna, fenomenolojik betimleme ile anlam katar. Bu yazıyı yazarken odamın içini dolduran *Farid Farjad* ezgilerini “Çok güzel!” diyerek betimlersem ne bir varoluşçu ne de bir fenomenolog olurum. Çünkü o ezgiler yazdığım her kelimeye yapışıp kalmaktadır. Ancak, o ezgilere yönelip, bende yarattığı heyecanı, arzuyu, belki isyanı ya da özlemi, sevdiğim kadınla dans ettiğim ‘o an’ı deneyimlediğimde ve betimlediğimde varoluşçu bir fenomenolog olabilirim.

Tezimizin konusunu da genel olarak bu iki varoluşçu filozofun fenomenolojiyle geliştirdikleri felsefeleri, daha özelden ise fenomenolojinin temel yapı taşlarından biri olan yönelimsellik kavramını ele alış tarzları oluşturmaktadır. Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) fenomenolojiye ilişkin düşüncelerini ortaya atınca Almanya’da büyük bir yankı uyandırmıştır. Bu yankının bir yansıması da Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Maurice Merleau-Ponty’de (1908-1961) karşılık bulmuştur. Fransız *Ecole Normale Supérieure*’dan okul arkadaşı olan bu iki filozof, arkadaşlıklarını okul sonrasında da devam ettirerek düşüncelerini birbirleriyle etkileşim içinde ortaya koymuşlardır. İki filozofun arkadaşlığı ayrıca *Les Temps Modernes* adında, ilk sayısı Ekim 1945’te yayımlanan bir dergi çıkarmalarına vesile olmuştur. Derginin savaş içerisindeki Fransa’da büyük bir etkisi olmuştur; çünkü iki filozofun da Marksist eğilimleri vardır ve politikadan çok uzak durmamışlardır. Fransız Ordusu’nda da görev alan iki filozof, savaşın düşünceleri üzerindeki etkisini yadsımazlar. Fransa ve Almanya arasındaki savaş bir taraftan filozoflar arasındaki bir savaş gibi de düşünebiliriz. Alman Husserl ve Heidegger’in karşısında Fransız Sartre ve Merleau-Ponty vardır. Ancak bu savaş ikiye iki bir savaş olmaktan ziyade, filozofların sürekli taraf değiştirdiği, yıkıcı ve yok edici olmaktan uzak, yaratıcı ve geliştirici bir savaştır. Ancak şu kesindir ki, savaş bu dört filozof üzerinde de derin etkiler bırakmıştır.

Sartre ve Merleau-Ponty, varoluşçuluğun yarattığı iç sıkıntısı, bulantı ve güvensizlik hissi ile boğuşurken karşılıklarına çıkan fenomenolojiye sarılmışlar ve “şeylerin kendilerine” yönlerini çevirmişlerdir. Çalışmamızın genel planında hem varoluşçuluk hem de fenomenolojinin ne olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunurken, daha özelden ise bu iki felsefe akımının arasında bir köprü vazifesi gören ‘yönelimsellik’ kavramını göstermeye çalışacağız. Varoluşçuluk bir insan felsefesidir ve insanın en önemli özelliği de bilince sahip olması ve düşünebilmesidir. Dolayısıyla varoluşçu felsefenin aynı zamanda bir bilinç felsefesi olmasını beklemekten daha doğal bir şey yoktur. Yönelimsellik ise her ne kadar Husserl’in hocası Brentano ile bir itibar kazanmış olsa da aslında temelleri ortaçağ felsefesine, hatta Antik Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır. “Bilinç, daima bir şeyin bilincidir.” anlamına gelen yönelimsellik, düşüncenin her zaman bir şeye ilişkin olduğunu ifade etmektedir.

Fenomenoloji ile birlikte, bilim ve felsefeye sağlam bir temel kazandırılmak istenirken bilinç de yeniden tanımlanmıştır. Varoluşçuluk ise insanın yaşamına değer vererek, yaşayan insanın da en az düşünen insan kadar önemli olduğunu, düşünen insanla

yaşayan insan arasındaki kopukluğun ya da uçurumun kapatılması gerektiğini ortaya koymuştur. Geleneksel felsefenin varlığın kendisinden kopuk, temsil odaklı düşüncesine karşılık tarihiyle, kültürüyle, seçimleriyle ve özneliğiyle varolan ve varlıklara anlam katan insan fikri ön plana çıkmıştır. Geleneksel felsefeden farklı olarak insanın bu yeniden ele alınışında Sartre, bilinç ile bilinç-olmayan arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini ortaya koyarken, Merleau-Ponty ise bu ilişkide bedenın nasıl bir rol üstlendiğini incelemeye girişir. Sartre’da mutlak bir hiçlik olarak konumlandırılan bilinç, bir şey olmak için nesnelere ve dünyaya yönelir. Merleau-Ponty’de ise bilincin yönelimselliğine, bedenın ihtiyaçları, bedenın yönelimleri de eklenerek bilincin bedenselliği vurgulanır. Merleau-Ponty’nin yaptığı şey, Sartre’da dünya-içinde yaşayan ve olmaya çalışan bir varlık olarak tanımlanan insanın eksik kalan boyutunu tamamlayarak, insanın-bedenselliğini göstermektir.

Bu iki filozofun varoluşçu-fenomenolog olarak ortak olan düşüncelerinin başında yönelimsellik fikri gelmektedir. Yönelimsellik, her iki filozof için de fenomenolojiyi çok daha cazip hale getiren bir fikirdir. Yönelimselliğin bu kadar önemli olmasının nedeni nedir? Yönelimsellik sayesinde bilinç ile bilinç-olmayan arasındaki fark açıkça ortaya konabilmektedir. Bunun yanı sıra yönelimsellik, varoluşu da şekillendiren bir karaktere sahiptir. Sartre’ın kendi-için-varlığı kendinde-varlığa yönelerek hiçliği aşmaya çalışır. Hiçlik olmanın yarattığı kaygı, bulantı ve umutsuzluk gibi varoluşçu ruh halleri bilincin bir şeye ait olması ile aşılabilir. Merleau-Ponty’nin bedenli bilinci de aynı şekilde kendi dışına doğru yönelerek varlığını sürdürmeye çalışır. Sartre’dan farklı olarak Merleau-Ponty, bedenın ihtiyaçlarını ve imkanlarını da hesaba katmak gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda her iki filozof da Descartes’tan beri süregelen ve çağdaş felsefenin sıkışıp kaldığı Kartezyen temelli özne anlayışından kurtulmak için bir çıkış yolu bulmuş olurlar. Çıkış yolu için kapıyı ilk aralayan Husserl’dir; onun fenomenolojisi sayesinde bilinç ve varlık arasındaki “uçurum”u gidermek için imkan hasıl olmuştur. Varlık ve bilinç arasında bir uçurum vardır demek ise bu ikisinin aynı alana ait iki yaka olduğunu da ifade etmektedir. Aynı alanda varlık bir yakayı, bilinç diğer yakayı ifade eder; yönelimsellik ise bu iki yakayı birbirine bağlayan bir köprü gibidir. Sartre, varlık ve bilinç arasındaki bu uçurumu aşmayı hedeflerken, Merleau-Ponty ise buna ilaveten bilinç ve beden arasındaki uçurumu da aşmayı hatta tamamen ortadan kaldırmayı hedefler.

Özellikle Merleau-Ponty’nin Kartezyen özne eleştirisi, bilimin ve felsefenin her yerine sızmış düalizmi gözler önüne sermektedir. Bilimin ve felsefenin önündeki

tıkanıklık, açık ya da örtük olarak her alanda karşımıza çıkan bu düalizm olabilir mi? Eğer öyleyse, bu düalizmi nasıl aşabiliriz? Yönelimselliğin tam olarak açıklığa kavuşturulması düalizmi aşmanın olası yollarından biri olarak görünmektedir. Nitekim Merleau-Ponty de yönelimselliği bilinç ve beden arasında bir yere konumlandırarak bilinçli beden veya bedenli bilinç şeklinde bir bütünselliğe ulaşmaya çalışmıştır.

Yirminci yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sanayileşme ve kentleşme olguları insanın varlığına ilişkin yeni soruları da beraberinde getirmiştir. Husserl'i fenomenolojik yöntemi geliştirmeye iten sebep ise bilimin hakikat olarak önümüze koyduklarının temelinde yatan Kartezyen düşüncedeki bazı hataları giderme isteğidir. Çünkü hatalı bir temel üzerine inşa edilen bilim, insanın varoluşun özünü kavramasına engel olmaktadır. Sartre ve Merleau-Ponty, çağın getirdikleriyle birlikte artan kaygı, umutsuzluk ve bulantı gibi ruh halleri ile boğuşan insanın ihtiyaç duyduğu çıkış yolunun fenomenolojik yöntem ile mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir. Çalışmamızda ilk önce, fenomenolojinin temel kavramlarından *indirgeme* ve *yönelimsellik* açıklanarak, ikinci bölümden itibaren Sartre'ın ve daha sonra Merleau-Ponty'nin hem fenomenolojiyi hem de yönelimselliği nasıl kullandıkları ve ne tür anlamlar yükledikleri açıklanmıştır. Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden olan Sartre'a ayrılan ikinci bölümde, *kendi-için-varlık*'ın dünya içinde diğer varlıklarla kurduğu yönelimsel ilişki, filozofun *Varlık ve Hiçlik* eseri bağlamında değerlendirilmiştir. Yaşayan, seçim yapan, sahip olan ve eyleyen bir varlık olarak insanın neden hiçlik olarak tanımlandığı, bu tanımlamayla tam olarak neyin amaçlandığı gösterilmiştir. Hiçlik ile varlık arasında yönelimsellekle kurulan ilişkide bedenin rolünün ne olduğu ise Merleau-Ponty'ye ayrılan üçüncü bölümde ele alınmıştır. Algılayan bedenin refleksiyona önceliğine dikkat çeken Merleau-Ponty, algıyı ve bedenin dünyaya temasını ön plana çıkararak bilinç ile beden arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Merleau-Ponty'nin davranıştan algıya ve algıdan da *özne-beden*'in yönelimselliğine uzanan düşünceleri bu bölümde gösterilmeye çalışılmıştır.

Amacımız, yönelimsellik kavramının fenomenolojik olarak nasıl bir değere sahip olduğunu göstermek ve bu değerini iki varoluşçu filozof Sartre ve Merleau-Ponty tarafından nasıl işlendiğini ortaya koymak olacaktır. Husserl'de bilincin bir edimi ya da kipi olarak değerlendirilen yönelimsellik Sartre ve Merleau-Ponty'de de aynı şekilde mi kullanılmıştır? Yönelimsellik fikri varoluşu şekillendirebilir mi? Bilincin yönelimselliğinde bedenin rolü var mıdır? Yönelimsellik fikri üzerinden Kartezyen

düalizm aşılabilir mi? Bu sorulara verilecek cevaplar aynı zamanda Sartre ve Merleau-Ponty'nin felsefeleri arasındaki benzerliklere ve farklılıklara ilişkin de bir değerlendirme yapmaya imkan tanıyacaktır. Bu bağlamda, *Fenomenolojik gelenekten çıkan yönelimsellik sadece bilince mi aittir yoksa bedenli bir varoluşa da ihtiyaç duyar mı?* Sorusuna, varoluşçuların bakışından cevap bulmak çalışmamızın temel tezi olarak saptanabilir.

Merleau-Ponty'nin, Sartre'ın düşüncelerine eleştirileri ve eklemeleri ışığında, Hiçlik olan kendi-için-varlık, bir şeye yönelerek varlık olmak isterken, onun yönelimini olanaklı ya da işler kılan bir bedene ihtiyaç duyar. Bedeni duyuların kullanılmasını mümkün kılan bir araç mıdır? Yoksa tanıdığı hareket imkanı sayesinde yönelimselliğin çeşitlendirilmesini sağlayarak, bir araçtan daha fazla bir değere mi sahiptir. Sartre'ın daha çok bilinç merkezli yönelimsellik çözümlemesine karşılık, Merleau-Ponty'nin çeşitli somut vakaları ele alarak yaptığı algı fenomenolojisi ile beden ve bilinç arasındaki bu tartışmaya yeni bir pencereden bakmış olacağız.

2. HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN İNŞAASI

2.1. Husserl Fenomenolojisinin Gelişimi

Yirminci yüzyıl felsefesine damga vuran filozoflardan biri olan Edmund Husserl (1859-1938), kendisine amaç olarak, felsefeye “kesin bir bilim” olmasını sağlayacak bir yöntem geliştirmeyi belirlemiştir. Husserl, fenomenoloji olarak isimlendirilen bu yöntem ile felsefeye ve dolayısıyla diğer bilimlere bir kesinlik kazandırmayı amaçlamıştır. *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adıyla 1911 yılında yayımlanan eserinde de bu durumun imkanını sorgulamıştır:

“Felsefe öğrenilemez, çünkü burada böyle nesnel olarak kavranmış ve temellendirilmiş kavrayışlar yoktur ya da burada kavramsal olarak iyice belirlenmiş ve anlamları bakımından tamamen açıklığa kavuşturulmuş problemler, yöntemler ve teoriler yoktur. Kant, felsefenin değil, yalnızca felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylemeyi severmiş, bu felsefenin bilimsel olmadığını itirafından başka nedir ki?” (Husserl, 2007: 8)

Husserl, fenomenolojisiyle hem çağdaşı olan düşünürleri, hem de kendisinden sonraki düşünürleri etkilemeyi başarmıştır. Yirminci yüzyıl felsefesine baktığımızda, hemen her düşünürde fenomenolojinin ve dolayısıyla da Husserl’in etkisini görmemiz kaçınılmazdır. Fenomenoloji, ontolojiden epistemolojiye, etikten estetiğe, dil felsefesinden antropolojiye kadar her alanda kullanılan bir yöntem olmuştur. Baktığımızda, fenomenolojiyi Heidegger’in felsefesinde, Sartre’ın varoluşçuluğunda, Ponty’nin psikolojizm eleştirisinde, Nikolai Hartman’ın etiğinde ve hatta bazı sosyoloji kuramlarında bile görmemiz mümkündür.

Husserl felsefesini ve özelde fenomenolojiyi anlayabilmek için, Husserl’in düşüncesine kaynaklık eden diğer düşünceleri de bilmek elbette faydalı olacaktır. Husserl’in yaşadığı dönemde Alman İdealizmi’nin büyük bir etkisini görmekteyiz. En başta Kant olmak üzere, Fichte, Schelling ve diğerleriyle gelişen idealizm, Hegel’e kadar gelmiştir. Dolayısıyla, Husserl de özellikle Hegel ve Kant’tan fazlasıyla etkilenmiştir. Ancak Husserl’in etkilendiği isimler bunlarla sınırlı değildir elbette. Daha eskilerden Descartes, hatta Platon dahi Husserl’in düşüncelerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Zaten felsefe tarihinde kendinden önceki filozoflardan etkilenmeyen bir filozof göremeyiz. Elbette kendinden sonrakileri etkilemeyen bir büyük filozof görmemiz de mümkün değildir. Nitekim Husserl de fenomenolojisi ile kendinden sonraki birçok filozof üzerinde derin etkiler bırakmıştır. En başta öğrencisi olan Heidegger, çağdaşı Sartre,

Merleau-Ponty, Hartmann, Scheler gibi filozoflar fenomenolojiyi anlamaya, geliştirmeye, eleştirmeye ya da kendi düşüncelerini biçimlendirmede fenomenolojiden faydalanmaya çalışmışlardır.

Husserl'in fenomenolojiye ilişkin görüşlerini ilk olarak 1900-1901 yıllarında yayımlanan iki ciltlik *Mantık Araştırmaları* adlı eserinde görüyoruz. İkinci eseri olan 1913 tarihli *Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler (Ideen)* adlı eserinde ise bu görüşlerini geliştirmiştir. Bu eserde Husserl, sonraki düşünceleri açısından belirleyici olan yeni bir transandantal yöntem geliştirir (Topakkaya, 2009). Husserl'deki transandantal kavramı aslında bir Kant eleştirisinden gelmektedir. Hegel'in idealizmi etkisini kaybetmeye başlayınca ortaya çıkan boşluğu Yeni Kantçılar doldurmaya çalışırlar. Yeni Kantçılar, Kant'a dönüşü daha idealist bir yapı üzerinde yükseltirler, diyalektik ve maddeci yanı sıra planda tutmayı yeğlerler. Bilme edimini de *olay bilgisine* indirgeyerek, olaylardan başka hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia ederler, bu yüzden bilim de olayları incelemeli, böylece bilgiye bilimsel bir nesnellik kazandırılmalıdır. Bu yaklaşım felsefeyi de özel bir araştırma alanından çıkarıp, bilimselliğe hapsetmekteydi. Hapsetme ifadesini kullanma nedenimiz, Husserl'in bu yeni araştırma alanını bir tıkanıklık olarak görmesidir. Bu tıkanıklıktan felsefeyi kurtarmak isteyen Husserl, başlangıç noktası olarak felsefeyi değil, *şeyleri* kendine konu edinmeyi seçer. Başka bir ifadeyle, fenomenlere ve fenomenlerin özlerine geri dönerek, yani şeylere geri dönerek bu tıkanıklık aşılabilecektir.

Bu bağlamda Husserl'in fenomenolojiyle yapmak istediği felsefeye ya da bilime yeni bir alan açmak değildir. Felsefeyi gerek doğa bilimleri gerekse insan bilimleri için olmazsa olmaz bir zemin olarak gören Husserl'e göre, her iki bilim alanı da, natüralist bir tutumun etkisi altında, nihayetinde rölativizmle sonuçlanan bir perspektife sahiptir; Greklerde kullanıldığı anlamıyla kesin bir bilim olan felsefe ise (20. yüzyıl içinse fenomenoloji), bilimlerin içine düşmüş olduğu bu söz konusu açmazın yegane panzehiridir (Küçükalp, 2006: 18). Husserl her türlü bilgi kuramının dayanabileceği sarsılmaz bir temel oluşturacak bir yöntemi hedefler. Bu yöntemi *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* adlı eserinin dördüncü dersinde şöyle açıklar:

“Bu araştırmayı nesneleştirici a priori bilimlerden ayıran onun yöntemi ve hedefidir. Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. İlkeler olarak nesneleştirici bilimin olanaklılığına

egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter.” (Husserl, 2003: 82)

Husserl’in başlangıçtaki temel derdi pozitif bilimlerin gelmiş oldukları noktada içine düştükleri çıkmaza dikkat çekmek ve hem felsefeye hem de bilime bu çıkmazdan kurtulmak için bir kapı açmaktır. Yaşadığı dönemdeki bilimsel çalışmaları yakından takip eden Husserl, bilimin teknik gelişmelere odaklanıp kalmasından rahatsız olmaktadır. Bu durum Husserl tarafından felsefenin boynunun vurulması olarak değerlendirilir (Küçükalp, 2006: 34). Felsefeyi boynunun vurulmasından kurtarmak Husserl için, tüm çalışmalarının temel motivasyonunu oluşturmuştur.

Ancak Husserl’in karşısında mücadele edeceği sadece doğa bilimleri yoktur, tıpkı doğa bilimleri gibi kendisine kesinlikler üretme çabasında olan psikoloji de vardır. Oysa psikolojinin bu çabası bilinci yalıtılmış bir özneye indirgemektedir ve bilincin deneyimleri, başka bir ifadeyle yönelimsel deneyimler, dışarıda bırakılmakta, bilinç kendi özsel niteliklerinden mahrum edilmektedir. Husserl’e göre psikoloji bilimi, doğal olana ulaşmak isterken, temelinde yatan a priori nitelikleri gözden geçirir.

Pozitif bilimlerin, psikolojinin ve hatta felsefenin içinde bulunduğu rölativizmle sonuçlanan açmaz Husserl’in karşısında çözülmesi gereken bir problem olarak durmaktadır. Çünkü Husserl’in tüm amacının mutlak bilgiye ulaşmak olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu amaç tüm felsefe tarihinin amacı olagelmıştır. Başlangıcından itibaren felsefede bir kesinlik arayışı vardır. Bu arayış, geçen sürede felsefede tezahür etmese bile bilimlerin doğup gelişmesinde etkili olmuştur. Felsefe için ise *hakikate* ulaşma ideali her zaman cazibesini korumuştur. *Kesin bir bilim olma* arzusu içindeki felsefe, Husserl ile yeni bir maceraya çıkmak üzeredir. Kasım Küçükalp Husserl’in izlediği yolu şu şekilde anlatır:

“Kesin bir bilim olarak felsefenin amacına ulaşmasını, tüm önkabullerden bağımsız ve hiçbir şeyi kendinden açık bir doğru olarak görmeyen bir bilgi teorisinin tesisine bağlı gören Husserl, kendisini Descartes, Hume, Kant ve Fichteci gelenek içerisinde konumlandırırken, hareket noktası olarak Descartes’in meditasyonlarını benimser. Husserl’e göre, Descartes, felsefi düşüncesini doğal düşünceden ayırmanın ve bilginin neliğine odaklanan bilimin içinde yer aldığı genel öz öğretilerine ulaşmada dönüm noktasıdır. Hatta Husserl, Descartes’in meditasyonları yoluyla transandantal fenomenolojiye yeni itici güçler verdiğini ve söz konusu meditasyonların, gelişmekte olan fenomenolojinin, yeni bir çeşit transandantal felsefe içerisinde başkalaşmasında doğrudan katkısı olduğunu düşünür.” (Küçükalp, 2006: 47)

Kesin ve açık-seçik bilgiye ulaşmayı hedefleyen Husserl'in başlangıç noktasını Descartes'ın metodik şüphesi oluşturur. Aslında bu Husserl için sadece bir ilk adımdır. Descartes, bilindiği gibi, *Yöntem Üzerine Söylem*'de her şeyden şüphe eder, çünkü duyularının kendisini yanıltabileceğini, önce, kesinlikle yanıltıcı olmayacak bir gerçeklik bulması gerektiğini söyler. Fenomenolojik yöntemin amacı da aynıdır: kuşku içermeyen bilgilere ulaşmak. Descartes'ın *Cogitatio*'su Husserl için bu noktada bulunmaz bir nimettir. Çünkü *Cogitatio*'nun bilgisi doğrudan ve açık-seçik görünmektedir.

Tam bu noktada *Cogitatio*'yu biraz ele almak, Descartesçı bakış açısıyla değerlendirmek yerinde olacaktır. Descartes da tıpkı Husserl gibi kesinlik taşıyan bir felsefe yapma etkinliğine ulaşma çabasındadır. Elbette Husserl sadece felsefe değil, bir taraftan da içinde bulunduğunu düşündüğü çıkmazda bilimler için de yeni bir yöntem arayışı içerisindedir, ancak yola çıkışları bakımından iki filozofun kaygılarını eş tutabiliriz. Descartes, daha sonra Husserl'e de ilham olacak olan, şüpheli tavrıyla işe girişiyor. Bütün bildiklerinin ya da bildiğini zannettiği her şeyin kendisine duyular ve gelenek yoluyla geldiğini ve duyuların da aldatıcı olduğunu görerek, her şeyden şüphe etmeye başlıyor, gelenekçi bilime karşı kökten şüpheyle yaklaşıyor (Weber, 1998: 215) Her şeyden şüphe ederken felsefe yapmak nasıl mümkün olabilir? Bu sorunun umutsuzluğundan kurtulmanın yolu Descartes'a göre matematiğin kesinliğinde gizlidir. *Yöntem Üzerine Söylem* adlı eserinde Descartes bu düşüncesini şu cümlelerle dile getiriyor: "Uslamlamalarındaki pekinlikten ve açıklıktan ötürü her şeyden çok matematikten hoşlanmama karşın, henüz gerçek yararını anlamamıştım ve yalnızca düzeneksel sanatlarda işe yaradığına inandığım için böylesine güvenilir ve sağlam temeller üzerine daha yüksek hiçbir yapının kurulamamış olmasından hayrete düştüm" (Descartes, 2011: 14).

Descartes gibi Husserl'in de matematikçi olması ve her ikisinin de kendi bilincinden hareket etmesi tesadüf değildir. Bugün bile bazı matematikçilerin kendilerini fizikçilerden ayırt etmek için şöyle dediğini duyarız: "Onlar (fizikçiler) hakikati dışarıda (olgularda, doğada) ararlar, bizse kendi içimize (bilincimize) bakarız" (Tura, 2016: 121). Husserl için de ilk hedef, matematik terimlerinin açıklanması ve onlara nesnel bir temel kazandırmak olacaktır. Nesnel temel kazandırmak için önce öznelliğe dönülmesi gerekir ki bu durum da Husserl'i psikolojik süreçlerle yüz yüze getirir. Ancak Husserl psikolojizme karşı sert eleştirilerle karşımıza çıkar. Bilinci doğaya ya da doğayı bilince indirgeyen natüralizmi ve ideal nesnelere psikolojik süreçlere indirgeyen psikolojizmi eleştirir. Bilinci yönelimsel olarak kavrar ve buna bağlı olarak bir doğruluk kuramı, bir 'görü' kuramı geliştirir (Direk,

2012: 21). Bilincin yönelimselliği düşüncesi daha sonra şekillenecek fenomenolojik yöntemin de merkezinde yer alacaktır. Yönelimsellik düşüncesinin Husserl'e, vaktiyle öğrencisi olduğu Brentano'dan miras kaldığını söyleyebiliriz. Brentano psikolojisinin anahtar fikri, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğu, başka bir deyişle bilincin yönelimsel olduğu idi (Lyotard, 2007: 24). Husserl bu fikri sisteminin merkezine yerleştirir. Yönelimselliğe daha sonra detaylıca değineceğimiz için şimdilik burada bırakıyoruz.

Descartes'ın şüphe etmekteki amacı şüphe etmek için şüphe etmek değildir; ya da Antik Yunan şüpheci gibi şüpheyi bir amaç ya da son nokta olarak görmez. Şüphe etmenin bir düşünme eylemi olduğu, düşünen benliğinden şüphe edemeyeceğini fark ettiği anda meşhur önermesini ortaya atmış olur: *Cogito ergo sum* (Düşünüyorum, öyleyse varım.) Descartes'a göre insan sadece kendi aklına güvenmelidir ve bu akli yönetmenin yolu da başta şüphe etmektir. Çünkü insan düşünen ve aynı zamanda bilen bir varlıktır; yani epistemolojik bir öznedir, neden düşündüğünü ve bilginin kaynağını bilen bir öznedir. Öznenin 'düşünen ben' (cogitatio) olması zorunludur.

Descartes için şüphe edemeyeceği ilk kesinliğe böylece ulaşılmıştır: Düşünen ben. Descartes, "Özüm sadece düşünen bir şey veya tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir tözden ibarettir." (Descartes, 2007: 73) sonucuna varır. Ancak karşısına başka bir problem çıkar: Düşünen benin düşüncesine konu olan dış nesnelerin varlığı apaçık mıdır? (Descartes, 2007: 73). Kendi varlığının dışındaki varlıkları açıklayabilmek konusunda Descartes kendisine aşkınsal bir çıkış noktası bulur. Bu nokta sonsuz ve mükemmel olan bir varlığın yani Tanrı'nın var olduğu fikridir. Sonsuz varlığın var olması, sonlu varlık olan düşünen ben için şüphe edilemeyecek bir kesinliktir. Bu kesinlik aynı zamanda diğer varlıklardan şüphe etmek zorunluluğunu da ortadan kaldıracaktır. Aşkın bir varlık olarak Tanrı fikri Descartes'ın cogito'dan dışarı çıkmasının da yolunu açacaktır; böylece Tanrı sayesinde dış şeylerle kendi düşüncesi arasındaki şüpheden kaynaklanan uçurumu aşmayı başarır ve nesnelerin varlığı da kesinlik kazanmış olur. Özetle Descartes'a göre Tanrı, sonsuz töz; ruh, düşünen töz ve cisim de yer kaplayan töz olarak anlaşılmaktadır. Tanrı, *res cogitans* ve *res extensa* arasındaki uygunluğun ve denkliğin garantörüdür.

Husserl'e göre de *cogitatio*'nun varlığından şüphe edilemez. Hatta *cogitatio*'da gerçekleştirilen refleksiyondaki yaşantıdan da şüphe edilemez. Descartesçılığın *mathesis universalis* umudu da Husserl'de yeniden doğar (Lyotard, 2007: 8). Ancak matematikte de

uzlaşım ile belirlenmiş simgeler ve aksiyomlar vardır. Matematiksel doğruluk da belirlenmiş bu aksiyomlara göre belirlenir. Bütün bu savlar kuşkuculukta toplaşır birleşir (Lyotard, 2007: 18). Bu kuşkuculuktan kurtulmanın yolu ise, Husserl'e göre, bu terimlerin, aksiyomların soyutlandığı fenomenleri ortaya koymaktır, yani matematik terimlerinin açıklanmasıdır, onlara nesnel bir temel kazandırmaktır. Psikolojizmin hatası ise bir nesneye işaret etmeyen biçimsel sözcükleri ('şimdi', 'ne' gibi) duyumsanır olandan soyutlama yoluyla üretebileceğini sanmasıdır. Oysa bunları duyumsanır olandan kurtarmamız gerekir, çünkü duyumsanır olana indirgenemezler (Direk, 2012: 22).

Bir öz bilimi olarak fenomenolojiye düşen görev, bilinci duyumsanır olan her türlü şey'den kurtarmak olmalıdır. Şeyler'in özüne ve bir şey olarak bilincin özüne ulaşmanın yolu, bilincin yönelimsel tavrını ortaya çıkararak fenomenolojik redüksiyona başvurmak olacaktır. Çünkü fenomenolojinin perspektifinden bakıldığında, önümüze çıkan sonuçları, yani fenomenlerin hakikat ve gerçekliğini görmezden gelemeyiz ve bu yaklaşımıyla fenomenoloji, algılanan bir nesne veya bir imge olmanın sadece bilinçte gerçekleşebileceğini savunan Kartezyen felsefe geleneğinden tamamen ayrılarak kendine yeni bir alan yaratır. Yani şeyler ne iseler o olarak tezahür ederler ve tezahür ettikleri halleriyle, ne iseler odurlar. "Başka bir ifadeyle, şeyler yalnızca var olmazlar, ayrıca ne iseler o olarak kendilerini ifşa da ederler" (Küçükalp, 2006: 55). Husserl fenomen (phänomenon) kavramını öznel olarak "görünüşe gelen"i nitelemek için kullanılır (Husserl, 2003: 43). Böylece fenomen kavramı, öznel deneyimler içinde şeylerin görünüşlerini ifade eden bir anlam kazanmış olur ki bu haliyle Kant'inkinden farklılaşmıştır.

Bazı yönlerden eleştirdiği Descartes'in *Cogitatio*'su, Husserl'in oluşturmak istediği öz felsefesinin de çıkış noktası olmuştur. Bunun üzerine bambaşka bir yaklaşım geliştirerek fenomenolojik yöntemi ya da fenomenolojik tavrı inşa etmeye başlamıştır. 1913 yılında yayımlanan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler)* adlı eserinde Husserl fenomenolojiye ilişkin ilk düşüncelerini ortaya koyar. Eleştirisinin odak noktasında ise doğalcılıktan hareket eden ampirizm düşüncesinin nihayetinde şüpheciliğin içinde kaybolmasının kaçınılmaz olduğu vardır. Bu kaçınılmaz sonda kurtulmanın yolunu ise dogmatik bilimlerle, felsefi bir tutumun sonucu olan bilimlerin birbirlerinden ayırmak olarak gösterir. Ayrım neticesinde bilimlerin kendilerine temel olarak alacakları felsefi tutum ise fenomenolojik yöntemin ortaya çıkardığı bir tutum olacaktır. Çünkü özler

duyusal görüye bağılı olsalar bile ona indirgenemezler. Fenomenoloji de yönelimselliğı çözömllemek yoluyla ben'i bu özlere götürmeye hedefler (Direk, 2012: 22). Bu yüzden, Husserl'in fenomenolojisi yönelimsellik ve redüksiyon kavramlarının açıklanmasıyla daha anlaşılır olacaktır.

2.1. Fenomenolojik İndirgeme (Redüksiyon)

Husserl, daha önce de belirttiğimiz üzere, Descartes gibi kuşku içermeyen bilgiye ulaşmanın peşindedir. Bu nedenle, öncelikle kuşku oluşturacak her şeyden kurtulması gerekir. Kesin ve açık-seçik bilgiyi özler alanında bulabileceğini düşündüğü için, bu özler alanını ortaya çıkarıp sorgulayabileceği yepyeni bir yöntemi, fenomenolojik yöntemi ve bu yeni yöntemin gerektirdiğı fenomenolojik tavrı açıklamaya girişir. Açık-seçiklik ya da başka bir ifade ile apaçıklık (evidenz) fenomenolojik yöntemin ulaşmak istediğı asıl hedefdir.

Ideen, Husserl'in daha önceleri keşfetmiş olduğı redüksiyon düşüncesini sistematik olarak kullandığı ilk yayımlanmış eseridir. Husserl söz konusu bu kitabıyla, mutlak varlığa ancak bilincin sahip olabileceğı, dünyanın varlığının yalnızca varsayımsal olduğı, dünyanın kendi varlığının anlamını bilincin yapısından çıkardığı ve fenomenolojinin sahasının noesis-noema ilişkisi olduğı şeklindeki iddialarından dolayı, bir çeşit idealizm içerisinde değerlendirilmiştir (Küçükalp, 2006: 19). Ancak Husserl kendini ne idealist kanatta ne psikolojizm kanadında değerlendirir. Onun yapmak istediğı, tüm bu ön bilgilerden kurtularak yeni bir başlangıçla felsefe ve bilime bir kesinlik, bir temel bulmaktır.

Husserl'in fenomenolojisi ile karşımıza yepyeni iki kavram çıkar: *fenomenolojik redüksiyon* ve *fenomenolojik refleksiyon*. Bu bölümde fenomenolojik redüksiyonu açıklamaya çalışacağız; redüksiyonun tüm öğelerini ve Husserl'in redüksiyon ile ulaşmak istediğı sonucu, fenomeni ortaya koyma çabasını göstermeye çalışacağız. Fenomenoloji, doğalcılığın ele aldığı hazır verilmiş varlık alanıyla ilgilenmez. Kendi varlık alanını elde etmesi gerekir ki bunun için de yeni bir yöntem ihtiyacı duyar. Husserl'in fenomenoloji de kullandığı bu yöntem birbirine sıkı sıkıya bağılı olan *redüksiyon (indirgeme)*¹ ve sonrasında gerçekleştirilen *refleksiyon*'dan oluşur. Redüksiyon ve refleksiyon aslında bir tavidir; fenomenolojik tavidir. Ancak bu ikisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi bulunur. Önce

¹ Bu çalışmada "redüksiyon" ifadesi "fenomenolojik redüksiyon", "indirgeme" ifadesi "fenomenolojik indirgeme" anlamında kullanılacaktır.

fenomenolojik redüksiyon yapılmalı ki elde edilen varlık alanına yönelik fenomenolojik refleksiyondan söz edebilelim. Çünkü refleksiyon ancak ‘salt bilinç’ alanında mümkün olabilir. Salt bilince ulaşabilmek içinse bilincimizdeki her türlü deneyimi paranteze almamız gerekir. Böylece salt bilinç ile varlığın özü incelenebilir hale getirilmiş olur. Varlıkla ilgili refleksiyona başlamadan önce bizi yanılgıya düşürebilecek önyargılardan, varsayımlardan veya öğrenilmiş bilgilerden kurtulmak, refleksiyonun saf ve kusursuz olabilmesini sağlayacaktır. Bu yaklaşımı Descartes’in *metodik şüphesine* benzetebiliriz. Aslında indirgeme ve metodik şüphe aynı amaç uğruna filozofların başvurdukları farklı yöntemlerdir. Amaç varlığın özüne ilişkin hakikate ulaşmak ve onu betimlemektir.

Husserl ‘varlığın özü’ ile mutlak varlık alanından bahsetmektedir. Ona göre mutlak varlık, kendi başına var olan, kendisinden başka dayanağı olmayan, dış dünya var olmasa da varlığına zarar gelmeyecek olan mutlak öz alanına aittir (Mengüşoğlu, 1945). Husserl’in fenomen kavramıyla kastettiği de aslında ‘öz fenomeni’dir. Kant’ın fenomeninden farklı olarak Husserl’in fenomeni ancak redüksiyon ve refleksiyon ile elde edilebilir. Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* isimli eserinde Kant’a ilişkin şu eleştiriye yer verir: “Kendisinde fenomenoloji ve fenomenolojik indirgeme kavramı eksik olduğu ve kendisini psikolojizm ve antropolojizmden tümüyle kurtaramadığı için Kant, yapılması gereken ayrımın en son noktasına kadar ulaşamamıştır” (Husserl, 2003: 73). Kant’ın yaptığı ayrım en genel anlamda fenomen-numen ayrımıdır. Fenomen terimi ‘görüngü’ anlamıyla felsefe tarihinde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Antik Yunan filozofları tarafından duyularla elde edilen, varlıkların değişken görünüşleri anlamında kullanılırken, Kant’la birlikte yepyeni bir anlama kavuşmuştur.

Kant’ın fenomen-numen ayrımında fenomen (görüngü) teriminin anlamı, “olanaklı deneyimin sınırları dışında kalan, us yoluyla kavranıp bilinemez olan ‘numen’e (noumenon) karşıt olarak, duyarlığın sentetik formları ile anlama yetisinin a priori kategorileri doğrultusunda öznece kurulmuş nesne anlamına gelmektedir” (Ulaş, 2002: 610); yani Kant duyu varlıklarını fenomen olarak adlandırırken, duyuların nesnesi olmayan ve onlara karşıt olan anlak varlıklarını ise numen olarak adlandırır (Kant, 1993: 160). Kant’ın terime kattığı anlam, nesnenin öznedenden bağımsız olan varlığından arındırılmış olmasına yaptığı vurgudur; yani fenomen diyerek, varlığın özünden ya da mutlak varlıktan değil, özne tarafından işlenen varlıktan bahsedilmiş olur. Bu noktada devreye giren şey, kendinde-şeylere bilincin anlam kategorileri tarafından yüklenen anlamdır.

Kant'a göre usun etkinliğini sağlayan kategoriler a priori olarak vardılar ve "bu kurallar olmaksızın görüngüler hiçbir zaman onlara karşılık düşen nesnenin bilgisini veremezler" (Kant, 1993: 121). Bir bakıma Platon'un ideal-olan ve duyulur-olan ayırımında 'duyulur-olan'a denk anlamda kullanılan fenomen terimi, Kant'ın eleştirel felsefesinde 'bilince ya da özneye görünen şey' anlamını kazanmıştır. Kant'ın bu açılımı fenomenoloji için zemin oluşturması bakımından önemlidir. Husserl terimin Kantçı anlamına, 'deneyimde' bilince görünen fenomenin betimlenmesini ekleyerek fenomenolojik yöntemi geliştirmiştir. Husserl'e göre, Kant'ta eksik olan şey, bilince beliren varlık görünüşlerinin indirgemeye tabi tutulmamasıdır. İndirgeme yapmadan fenomenlerden yola çıkarak gerçekleştirilen refleksiyon hatalı ya da eksik olacaktır.

Husserl Kant'ın ayırımını son noktaya götürür ve özleri ikiye ayırır: aşkın (transandant) özler ve içkin (immanent) özler. Aşkın özler bilincin dışında olan, kendi başına var olamayan, görelî varlık alanının özleridir. İçkin özler ise kendi başına ve kendisi için var olan, her şeye anlamını veren salt bilinç alanının özleridir. Aslında Husserl aşkın ve içkin ayırımını sadece varlık alanı için yapmaz. Aynı zamanda bilinç aktlarını da aşkın ve içkin olarak ayırır.

"Ona göre eşyaya yönelik aktlar, '*aşkın (transandant) aktlar*', bilinç olaylarına yönelik aktlar ise '*içkin (immanent) aktlar*'dir. İşte fenomenolojinin araştırma alanı, bu içkin aktlar alanıdır. İçkin aktların yönelimsel nesnelere ve kendileri aynı yaşantı akışı içindedirler. Her içkin akt, kendi nesnesinin varlığını zorunlu olarak garanti eder. Algı, yaşantıya yönelirse, kavranan şey genel olarak varlığı inkar edilemeyecek olan mutlak bir 'ben'dir. Oysa hiçbir aşkın akt nesnesinin varlığını garanti etmez. Onun nesnesinin var olması zorunlu değildir; o var olmayabilir de. Bu nedenle onun üzerinde şüpheye yer vardır." (Öktem, 2005)

Husserl bilinci nesneye ilişkin olan aktlardan yalıtarak içkin bilinç aktlarını ortaya çıkarmayı amaçlar, çünkü aşkın aktlar duyu verilerinin görelî aktları olarak kabul edilir. Kant fenomenlere bilinçteki kategorik alanla anlam katarken, Husserl benzer bir işlemi içkin bilinç aktları ile yapar, ancak indirgeme ile bilincin yalıtıklığını daha da fazla artırmaya çalışır. Bu girişimiyle görelî olan alandan tamamen kurtularak fenomenlere ilişkin kesinliği apaçık olan varlık bilgisine ulaşmak niyetindedir.

Husserl böylece 'öz fenomeni'ne ulaşmanın yolunu açmıştır. Ancak geleneksel felsefede 'öz' ve 'fenomen' kavramları birbirinden farklı hatta neredeyse taban tabana zıt kavramlardır. Geleneksel felsefede öz, değişmezdir; fenomen ise reel ve değişkendir. Aynı zamanda geleneksel anlayışta öz gizli, örtülü ve kendisini göstermeyen olarak karakterize

edilir. Fenomenolojinin öz bilimi olması, özün görünebilir olduğu ya da görünmesinin önünde mutlak bir imkansızlığın olmadığını gösterir. Gerçekliğin sınırları içinde sadece bir görünüşten ibaret olan fenomen, bir öz bilimi olarak fenomenolojinin imkanına da zarar vermez. “Demek ki, ‘öz’ün ortaya çıkması, görünmesi, bize kendini arz etmesi, kısacası bir fenomen olması imkanı söz konusudur” (Öktem, 2005). Artık fenomenin özünün ortaya çıkarılması hedef olarak karşımızda durmaktadır.

Böylece Husserl, hem ulaşılmak istenen varlık alanını, yani öz-fenomeni belirlemiş hem de bilinç aktlarını ayırarak hangisi ile mutlak varlık alanına temas edilebileceğini ortaya koymuştur. Geriye nasıl bir yöntem ya da tavırla hareket edilmesi gerektiğini açıklamak kalır:

“Aşkın olan (içkin olarak bana verilmeyen) her şey sıfır sayılmalıdır, yani onun varoluşu ve geçerliliği aşkın olarak kabul edilmemelidir; o en fazla geçerlilik fenomeni olarak alınabilir. Bütün bilimleri, öncüller, hipotezler, hatta benim için hareket noktası olarak kullanılacak geçerli doğrulardan oluşan sistemler olarak değil, yalnızca fenomenler olarak kullanabilirim – örneğin tüm psikolojiyi, tüm doğa bilimini.” (Husserl, 2003: 35)

Aşkın özlerden soyutladığımız bütün bilgiler indirgemeye tabi tutulmadıkça görelî varlık alanının özleri olarak kalacaklardır. Özlerin ortaya çıkarılmasında ve tanınmasında iş gören akt *ideasyon* (ideleştirme) aktıdır, yani özün düşüncesinin bilinçte yeniden kurulmasını sağlayan akttır. İdeasyon ile varlığın gerçeklikte sahip olduğu tüm özelliklerden soyutlanması sağlanır ve böylece varlığın özüne temas edilebilir. İdeasyon aktı bize sadece varlığın özünü verir. Daha doğrusu ideasyon aktı ile öz bir fenomen olur. Ancak kesinlikle ideasyon aktı ile ‘salt öz’e ulaşamaz. Fenomenoloji için gerekli olan ise bu ‘salt öz’dür. Husserl’e göre, ancak fenomenolojik redüksiyon yöntemi ile ‘salt öz’ün bize kendini tanıtmaya imkan veririz. Bu yöntemle, doğal olmayan, fenomenolojik yani refleksiyonlu bir tavırla varlığın içinde bulunduğu doğal şartları, evreni paranteze alarak salt bilinç alanına yöneliriz. Böylelikle, özne, kendisine döner, kendi içkin alanı ve kendi aktları ile bağ kurar (Öktem, 2005). Dışarıdaki özler ideasyon aktı ile fenomene dönüşür, daha sonra ise indirgeme ile bu fenomen salt bilinç alanının salt özüne dönüşmüş olur.

Fenomenoloji saf bir bilgi teorisi olmayı hedefler. Bu yüzden sadece ‘mutlak bilgi’den söz eder ve olay-olgu bilgisine, rastlantıya asla yer vermez, onları dışarıda bırakır. Husserl de bunu ifade eder: “Saf bilgi alanının varlığından eminiz, şimdi onu inceleyebiliriz ve saf fenomenlere ilişkin bir bilimi, bir fenomenolojiyi kurabiliriz” (Husserl, 2003: 71).

Daha önce bahsettiğimiz gibi Husserl bilinç aktlarını nesneye ve bilinç olaylarına yönelik aktlar olarak, yani aşkın ve içkin aktlar olarak birbirinden ayırmıştı. Doğal olarak bu aktlardan her biri ile elde edilen özlerin varlık alanları da birbirinden farklıdır. Masanın üzerindeki bir kağıdın algılanışı, örneğin, mekana ve kağıdın görünmesine bağlıdır. Burada, kağıt özü itibariyle mekandan ayrılamaz bir nesnedir. Bir hazın ya da sevincin algılanışı ise mekana bağlı bir olay değildir. Bu algılayışta bilinç ile bilincin nesnesi olan haz ya da sevinç bir birlik oluşturur. Sonuç olarak, şeylerin algılanabilmeleri, onların görünmelerine bağlıdır. Ancak yaşantı görünmez, onun algılanabilmesini sağlayan şey hep var olmasıdır; yani yaşantının ait olduğu ben'in var olmasıdır (Mengüşoğlu, 1976: 16). Dolayısıyla Husserl için duygular doğrudan ben'in yaşantısının sonucu olarak zaman ve mekan yerine ben'in varlığına bağlıdır.

Husserl'in aşkın ve içkin aktları yalnız varlığın özleri bağlamında birbirinden ayrılmazlar; aynı zamanda verilmişlikleri bağlamında da birbirlerinden ayrılırlar. Nesnelere mekana bağlı olarak vardırırlar ve biz onları buldukları konum itibariyle algılarız. Yakınlıkları, uzaklıkları, uyaran şiddetleri ile nasıl ve hangi açıdan görürsek, nesneyi o şekilde algılarız. Oysa içkin aktların konusu olan bilinç yaşantısını ise olduğu gibi, ne ise o olarak algılarız. Kısacası Husserl'e göre içkin aktların ve konularının varlığı zorunludur. Tıpkı Descartes'ın söylediği gibi; nasıl ki her şeyden şüphe etmemize rağmen, şüphe etmekten şüphe edemiyorsak, Husserl de bilincin içkin aktlarından o derece emindir. Çünkü kendi bilincimiz bize mutlak olarak verilmiştir. Kendi bilinç yaşantılarımız üzerindeki her refleksiyon bizi mutlak bir ben'e götürür. 'Mutlak ben' hiçbir şey var olmasa bile varlığı zarar görmeyen, kendisi için var olan bir varlıktır.

Burada Descartes'ın Husserl üzerindeki etkisini açıkça görebiliriz. Ancak farklı olarak Husserl ben'i düşünce ile sınırlamaz. Onun sınırlarını belirleyen 'verilmişlik alanı'dır. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* adlı eserinde bunu özellikle dile getirir:

“Fenomenolojik indirgeme asla *cogitatio* alanı ile sınırlanma anlamına gelmez, tam aksine saf verilmişlik alanıyla sınırlanmadır; üzerine yalnızca konuşulmayan ve yalnızca kastedilmeyen şeyler ile algılanan şeyler alanıyla sınırlanma değil, tam da kastedildiği anlamda verilmiş olanın ve kastedilmiş şeylerin verilmiş olmadığı, kesin anlamda kendisi verilmiş olan şeyler alanıyla sınırlanmadır. Bir tek sözcükle, saf apaçıklık alanıyla sınırlanmadır.” (Husserl, 2003: 85)

Husserl bu şekilde, Descartes'ın şüphesini duyguları ve yaşantıyı içine alacak kadar genişletmiş oluyor. Dış dünya bir veriliş alanı olarak hiçbir zorunluluğu barındırmaz. Onun

varlığı bilince bağlıdır. Gerçeklik asla mutlak olarak verilmeyen bir varlık tarzıdır. Dışarıdaki nesnelere görülebilir ama aynı zamanda olasılıklıdır, bilince bağlıdır. Bilinç ise bize görünüş olarak verilmez ancak varlık tarzı bakımından mutlaklıdır.

Husserl için de başlangıç Descartesçi *cogitatio* 'nun apaçıklığıdır. Varlığından şüphe edilmeyen saf varlık olarak görünür *cogitatio*. Ancak Husserl *cogitatio* 'nun bile kendini basit bir şey olarak kurmadığını ortaya koyar. “Descartesçi alanda bile farklı nesnelere kurulduğu görülmektedir; kurma için verilmişliklerin, ilk başta göründükleri gibi, bilinçte bir kutunun içinde durur gibi yalın bir halde durmadıklarını, kendilerini ‘görünümler’ gibi ortaya koyduklarını göstermektedir” (Husserl, 2003: 94). Husserl’e göre görünüşler, adeta insan bilincinin nesnelere dönüşürler, kendileri birer nesne olmamalarına rağmen, bilincin nesnesi olurlar.

Husserl’e göre verilmişlik her yerdedir; onda ister yalnız tasarımlanmış olan veya hakiki varolan, ister reel veya ideal varolan, isterse olanaklı olan veya olanaksız olan kendini gösterebilir, verilmişlik her yerde bilgi fenomenindeki verilmişlik; kelimenin en geniş anlamında, bir düşünme fenomenindeki verilmişliktir ve öz incelemesinde öncelikle bu mükemmel karşılıklı ilişki araştırılmalıdır (Husserl, 2003: 97). Nesne sürekli sabit duran, bilginin bir ögesi olarak hep aynı kalan bir şey değildir. Ancak nesnenin özü de kendini bilgide apaçık gösterir. Verilmişlikle görüyoruz ki nesne bilgide kurulmaktadır (Husserl, 2003: 98); yani verilmişlik için ve aşkın aktların kendilerini üzerinde gösterdiği bir zemindir.

Bilincin aktları aşkın ve içkin olarak birbirinden ayrıldıktan sonra içkin verilmişlikler alanına ilişkin de çözümleme yapılmış oluyor. Ancak hala öz fenomenine tam anlamıyla ulaşılmış değildir. Saf görme ile saltık verilmişliklere ulaşmamızın yolunu açacak yöntem ise fenomenolojik indirgeme olarak belirir. Fenomenolojik çözümlemeyi bir öz çözümlemesi, dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılması olarak ele alan Husserl, bilincin nesnel içeriği kendisinde barındırdığını düşünür. “Söz konusu nesnel içeriğe ise *indirgeme (redüksiyon)* yoluyla, yani dışsal olan her şeyi, dünyanın gerçekliğiyle ilişkili kıldığımız ön yargılarımızı dışarıda bırakmak ve yalnızca bilinç edimlerinin içsel içeriklerini elde etmek suretiyle ulaşılır” (Küçükalp, 2006: 66). Bu içsel içerikler ise Husserl’e göre kendinde verilmişliklerdir.

İndirgeme, Husserl felsefesinin, bir diğer deyişle fenomenolojinin, temel karakterlerinden biridir ve Husserl’in yöntem araştırma sürecinin en önemli keşfidir.

Fenomenolojik indirgeme sürecinde, her türlü aşkınlık ayraç içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır (Küçükalp, 2006: 67). Kısacası fenomenolojik indirgeme ile gündelik yaşantımızdan gelen bilgiler bir kenara konur. Yeterince temellendirilmemiş, sadece üzerinde uzlaşmış bilgilerin devre dışı bırakılması saf görmenin yolunu açar. Bu usule Husserl *redüksiyon* ya da *epokhe* der. Yani Husserl kendi gözümüzle görmenin ve gördüğümüzü anlamının yolunu açar. Dıştan gelen her türlü bilgiyi devre dışı bıraktıktan sonra bilinç yaşantılarına geri döner ve bu yaşantılarda bilince belirenin belirişine odaklanır (Direk, 2012: 22,23). Odaklanmanın koşulu aşkın özlerin alanından gelen bilgilerin içerisinden indirgenecek olanın ayrıştırılarak saf bir görmenin konusu haline getirilmesidir.

“O halde fenomenolojik indirgeme yolunda, her psikolojik yaşantıya, kendi içkin özünü saltık verilmişlik olarak ortaya koyan, saf bir fenomen karşılık gelir. İçkin olmayan gerçekliğin, fenomende düşünülmeyle birlikte onda içerilmeyen ve aynı zamanda ikinci anlamda verilmemiş olan bir gerçekliğin tüm kabulleri bir kenara bırakılmıştır, yani askıya alınmıştır.” (Husserl, 2003: 69)

İndirgeme yoluyla Husserl, bir sofist gibi ne dünyayı yadsıyor ne de dünyanın olgusal varlığından şüphe ediyor. Onun amacı *Ideen*'de ifade ettiği üzere, kendisini, mekansal-zamansal ve olgusal olarak varlık hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan uzak tutacak olan fenomenolojik *epokhe*'yi gerçekleştirmektir (Küçükalp, 2006: 67). Elbette duyular yoluyla elde edilen bilgilerin, yani algıların yanıltıcı olabileceğini göz ardı etmiyor. Örneğin, yaz ayında yolda gördüğüm su birikintisi bir serap olabilir. Bu anlık bir beliriştir; bir sonraki beliriş ise buna ters düşebilir. O yüzden güvenilmezdir. Ancak bilinç yaşantımızdan asla şüphe edemem; o bana doğrudan verilmiştir.

Bilincin Husserl tarafından aşkın ve içkin olarak ayrılması bilinç çözümlemesine geçişin ilk adımıdır. Deneysel psikolojinin temel bir bilim olamayacağını söyleyen Husserl, yapılması gerekenin bilincin fenomenolojik çözümlemesi olduğunu savunur. Böylece deneysel psikolojinin ‘bilinci doğallaştıran’ tavrından kurtulmuş olunacaktır. İndirgeme yönteminin ilk sinyallerini *Mantık Araştırmaları* adlı eserinde ‘*önkoşulsuzluk*’ ilkesi ile verir. Bu ilke her türlü bilginin bir yana bırakılması ile yeni bir başlangıcın yapılması gerektiğini bildirmektedir. İkinci adıma geçilmiştir artık: İçkin bilinç aktarı üzerine kurulan, verilmişlik alanını kullanarak fenomenolojik indirgeme devreye sokulur.

2.1.1. Epokhe

Husserl birçok yazısında ve eserinde değinmesine rağmen, fenomenolojinin temel yöntemi olan ‘*fenomenolojik epokhe*’nin detaylarını 1913 tarihli *Ideen*’de verir. *Epokhe*,² kendisiyle birlikte tüm önvarsayımları ve tüm verili şeyleri askıya almak, onlar hakkında yargıda bulunmamak anlamına gelir. Husserl’in deyişiyle *epokhe*, dünyayı ayraç içine alır, “onu algılanan, deneyimlenen, hatırlanan, yargılanan, düşünülen ve değerlendirilen dünya olarak kendi yerinde, ayrıca alınmış dünya olarak sunmak suretiyle, basit bir biçimde orada bulunan dünyayı, geride yalnızca bilince ait fenomenler kalacak şekilde, özne alanından dışlar” (Küçükalp, 2006: 68). Yani dünyayı, ona yüklenen bütün yüklerle sınırlanarak doğrudan bir öz fenomen olarak bilincin karşısına koyar.

Aslında, Descartesçi bir tavırla Husserl de başlangıçta tüm varlık bilgisine kuşkulu yaklaşır. Ona göre de tüm varolanların bilgisi tartışmalıdır. Bu nedenle yapılması gereken öncelikle *epokhe* ile bu tartışmalı alandan kurtulmaktır. Bunun yolu ise hem bilim hem de felsefenin ortaya koyduğu boş ve gereksiz görüşlerin ve yargıların bir kenara bırakılmasıdır ki, Husserl bunu önce *bilgikuramsal indirgeme* olarak (Husserl, 2003: 66), daha sonraları ise *fenomenolojik indirgeme* olarak adlandırır.

“İlk olarak Descartesçi *cogitatio*’nun da fenomenolojik indirgemeye gereksinimi vardır. Psikolojik tamalgıdaki ve nesneleştirilmedeki psikolojik fenomen saltık verilmişlik değildir; yalnız saf fenomen, indirgenmiş olan saltık verilmişliktir. Zihinsel etkinlikte bulunan Ben, nesne, zaman içindeki insan, şeyler arasındaki şey vb. saltık verilmişlikler değildir; yani insanın yaşantısı olarak yaşantıda saltık verilmişlik değildir. Biz psikoloji alanını, betimleyici psikolojininkini de terk ediyoruz. Ve böylece, bizi esas harekete geçiren soru da indirgenmiş olur. Artık soru benim yaşantılarımda, benim dışımda, kendinde bir varlığa nasıl ulaşabileceğim sorusu değildir. Bu sorunun yerini şu saf temel soru alır: Saf bilgi fenomeni kendisine içkin olmayan bir şeye nasıl ulaşabilir?” (Husserl, 2003: 35,36)

Husserl, bilince yapmış olduğu vurgunun fenomenoloji açısından önemli olduğunu düşünmesine karşın, Descartes’la bir konuda farklı düşünmektedir. Descartes ‘*Düşünüyorum.*’ önermesinden, ‘*Ben düşünen bir şeyim.*’ sonucuna varır. Oysa Husserl’e göre, fenomenolojik *epokhe* sonucunda elde edilen Ben, dünyanın bir parçası değildir. ‘Ben düşünüyorum.’ ifadesinin de artık dış dünyada işaret yoluyla gösterilebilecek bir

² Eski Yunancada “durmak”, “kendinde kalmak” anlamına gelen *ep-ekhein*’den türetilmiş: “sonuca bağlamamak”, “kendine saklamak” anlamındaki bu terim (*epokhe*); ilkçağ Yunan felsefesinde Kuşkucuların dile getirdiği, “hangi konuda olursa olsun her türlü yargıda bulunmaktan kaçınma” tavrını ifade eder. (Ulaş, 2002: 476)

insanın varlığını delillendirmediğini fark eder (Küçükalp, 2006: 69). İndirgemeye açığa çıkan Ben, tam tamına psikolojik ya da psiko-fizik Ben değildir; zira aşkınsal Ben “mantıkla tasarlanan bir bilinç değil, edimsel bir bilinç”tir (Lyotard, 2007: 34). Kesinlikle burada psikolojik öznelciliğe bir geri dönüş söz konusu değildir. Dünyanın dışında kalabilen bir Ben, aşkınsal Ben’i ortaya çıkarma söz konusudur. ‘Ampirik Ben’in dünyayla olan ilişkisi organiktir, orada doğal olarak yaşar; fenomenolojik tutum bu Ben temelinde bir Ben’in ikileşmesi olayıdır; bununla Husserl, dünyayla organik ilgisi olmayan seyirci Ben’i, fenomenolojik Ben’i kurmuş olur (Lyotard, 2007: 35). Sonuç olarak Descartes’ın ‘tek ben’i Husserl tarafından, yaşantı aracılığıyla, dünya ile doğrudan ilişkisi olan ‘ampirik ben’ ve dünyayı temaşa etmek dışında dünyayla bir bağı olmayan ‘fenomenolojik ben’ olarak ikiye ayrılmıştır.

“Husserl’e göre, ‘Ben kendi kendine düşünen bir şeyim.’ inancı ayrıca alınmalıdır. Nesnelerin bilincinde olan Ben, ne düşünen bir şey, ne cisimleşmiş bir kişi, ne de deneyimin akışıdır. Bu yaklaşım ekseninde Ben, Kant’ın saf ve aşkın benidir” (Küçükalp, 2006: 70). Kant’ın Ben’inden farkı ise bu Ben’in aynı zamanda edimsel bir yapısının olmasıdır. Husserl, nesnelere dünyasına ve bu dünyaya ait olan somut Ben’e yukarıdan bakan bir tavır sergileyerek, dünyada olmanın her türlü formunu askıya almıştır. Somut Ben doğal olarak doğayla sarmaş dolaş olduğundan, onun da indirgenmeye tabi tutulmasının gerekeceği açıktır. İndirgeme sonrası, varolan olarak ‘Ben’ konusunda herhangi bir sav öne sürmekten kaçınmayı yapan ve bizzat indirgemenin de ‘Ben’i olan bir *özne-ben*’e ulaşılır. Buna *saf ben* denir ve epokhe de kendimi saf ben olarak kavrayışımın evrensel yöntemidir (Lyotard, 2007: 29). Husserl’in dikkat çekmek istediği farklılık, psikolojinin empirik bilinçle, doğa bütünlüğü içinde var olan bir şey olarak ve deneysel tavır almış bilinçle ilgili olduğu; buna karşılık fenomenolojinin *saf bilinçle*, yani fenomenolojik tavrın bilinciyle ilgili olduğudur (Husserl, 2007: 23).

İndirgemeye uğratarak elde edilen sadece saf ben değil, aynı zamanda öz-fenomenlerdir. Tek tek nesnelere indirgeme işlemine tabi tutulurlar. İndirgemenin iki basamağı vardır, yani Husserl’e göre fenomenolojik indirgeme iki adımda ilerler: İlki, hem tekil nesnelere hakkında hem de bütün zihin tutumları hakkında gerçekleştirilen radikal ve sistematik *Epokhe* adımıdır. İkinci adım ise, artık kesinlikle nesnelere olmayan, fakat anlam birlikleri olan birçok görünüşü ustaca tasvir etme, anlama ve tanımlamadır (Küçükalp, 2006: 68). Tasvir etme ya da betimleme işlemi fenomenolojinin ulaştığı sonuçtur.

Doğalcılığa ve psikolojiye karşı fenomenolojik yöntemi geliştiren Husserl, doğal tavrı da indirgemeye saf dışı bırakır. “Saf olana, ‘özler’e ulaşabilmek için öncelikle ‘doğal tavrı alma’ araç içine alınmalı, bir kenara bırakılmalıdır” (Husserl, 2003: 18). Saf olan ve doğa hakkında varoluşsal hiçbir sav öne sürmeyen bilim olarak saf fenomenoloji, varoluş araştırması değil, yalnızca nelik araştırması olabilir; her ‘iç gözlem’ ve böylesi deney temeline dayalı her yargı, onun çerçevesinin dışında kalır (Husserl, 2007: 43). Her türlü yargıdan sakınan indirgeme bu tutumuyla psikoloji ve doğalcılıktan tam anlamıyla ayrılmış olur.

Araştırma saf görmeye dayanmak zorundadır, reel içkine değil: Bu, saf apaçıklık alanında yapılan bir araştırmadır, hem de öz araştırmasıdır. Aynı zamanda bu araştırmanın alanı, saltık kendiliğinden verilmişlikteki *a priori*’dir (Husserl, 2003: 38). O halde şimdilik hiçbir ayırım yapılmayacaktır. Husserl ilk sonuca ulaşmıştır: “Şimdi açıklığın ilk basamağı şudur: Reel içkin ya da aynı şey demek olan tam kendinde verilmişlik kuşku dışıdır; ben bunu kullanabilirim. Aşkın olanı (reel içkin olmayanı) ise kullanamam; öyleyse her türlü aşkın olanı dışarıda bırakmam, fenomenolojik indirgeme yapmam gerekir” (Husserl, 2003: 34). Öncelikle her türlü aşkınlığın epokhe ile bir kenara bırakılması, her türlü *kendindeliğin* paranteze alınması gerekir.

2.1.2. Saf Özlerin Elde Edilmesi

Saf öz olan, ancak *saf ben* ile görülebilir, bu görme elbette saf bir görme olacaktır. Fenomenoloji ile amaçlanan da varlıkların görünüşlerinden yola çıkarak onların özüne tüm şüphelerden ve bizi yanılgıya düşürecek her şeyden kurtularak ulaşmak ve yeni bir bilgi teorisi geliştirmektir. “Saf fenomenin görülmesinde nesne, bilginin, bilincin dışında değildir; saf bir biçimde görülenin saltık kendi verilmişliği anlamında aynı zamanda verilmiştir” (Husserl, 2003: 68). İndirgemeye elde edilen bir fenomenin bu verilmişliği, salt ve üzerinde hiçbir kuşkunun kalmadığı bir verilmişliktir. Şüphesiz bu yalnızca yol göstermek içindir. Bir bilgi eleştirisinin olanaklılığının, indirgemeye uğratılmış *cogitatio*’lardan başka bir saltık verilmişliklerin tanıtılmasına dayanması gerektiği anlaşılmaktadır (Husserl, 2003: 75). O halde öz’ün kendini göstermesi, yani bir fenomen olması imkanını araştıran fenomenoloji, Husserl’e göre saf öz’e ulaşmak amacıyla kendini her türlü mantıksal işlem ve yapıdan uzaklaştırmalıdır.

“Bir bilgi teorisinde, doğanın varlığına ilişkin her bilimsel sav gibi her bilim öncesi sav da ilkece dışarıda bırakılmalı; aynı şekilde uzamlı, zamanlı, nedenli vb. şeylerin varoluşunu öne süren tüm ifadeler de. Bu, açıktır ki, araştıran

insanın, psişik yetilerinin vb. varoluşunu öne süren tüm savları da kapsar.”
(Husserl, 2007: 21)

Bu amaçla Husserl *epokhe*'ye başvurarak hem kendini yanılgıya düşürebilecek her türlü yargıdan kurtulmaya çalışmış, hem de bu yolla bilincin saf olan kısmına yani saf bilince ulaşmak istemiştir. Saf bilinç, saf özlere ulaşmak için gereklidir; dolayısıyla fenomenolojinin de temelini oluşturmaktadır. Yaklaşım bu haliyle 'kendine özgülük' de taşımaktadır.

Fenomenolojik yöntemin kendine özgü olmasını sağlayan tavrını *epokhe* süreci olarak değerlendirebiliriz. *Ideen* aşamasında ele alınır, *epokhe*'nin çifte anlam taşıdığı görülür: bir yandan, bilinci fenomenolojik kalıntı olarak yalıtmasıyla negatif –ki bilincin eidetik analizi bu düzeyde gerçekleşir- öbür yandan, bilinci mutlak radikallik olarak ortaya çıkarmasıyla pozitif bir anlam kazanır. İndirgeme bizi eidetik radikallikten aşkınsal bir radikalliğe, yani her türlü aşkınlığa temel olan radikalliğe götürür (Lyotard, 2007: 33). “Rengi algılayarak ve indirgeme yaparak saf fenomeni elde ederim. Sonra saf soyutlamayı gerçekleştirirsem, ‘fenomenolojik renk’in kendisine, öze ulaşırım” (Husserl, 2003: 89). Bir rengin özüne ulaşabilmek için önce o rengi yaşantılamak gerekir ki böylece fenomen olmasının yolu açılsın. Ancak ondan sonra rengin özüne ulaşılabilir. Böylelikle bir öz bilimi olan fenomenolojide, fenomenolojik yöntem olan *epokhe* kullanılarak öze ulaşılmıştır. Öz, kendini saf ben'e verir ve böylece yanıltıcı olabilecek her türlü aşkın verilmişlik, mutlak olan içkin verilmişliğe indirgenmiş olur.

Yapılan fenomenolojik indirgemenin nihayete erdirilebilmesi için 'zaman'ın incelenmesi ve bilinç ile zaman arasındaki ilişkinin de açıklığa kavuşturulması gerekir. Zamanlılık dünyaya ait bir şey olarak indirgemenin sınırları içinde mi kalmalı, yoksa bilince ait bir zamanlılık olarak ayrı mı değerlendirilmelidir? İşte bu yüzden Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin son yönü, bilinç yaşamına ait karmaşık bir fenomen olan *zaman* konusunun analizinde açığa çıkar (Küçükalp, 2006: 73). Husserl'e göre bilinçten bağımsız akıp giden nesnel bir zaman yoktur. Onda zaman, bilinç yaşantısının kendisine ait olan içkin bir zamana döner. Bu demek oluyor ki her bilinç yaşantısının özüne ait bir zaman vardır. Aşkın verilmişliklerin özü elde edildikten sonra bilinç yaşantılarıyla birliği kurulur. İşte bilincin bu birliği zamansallaşmayla kurulur (Direk, 2012: 23). Birlik ifadesiyle, gerçek olan ve o an yaşantılanan ile imge olan ya da hatıra veya beklenti olarak tasarlananlar arasındaki bir birlik ilişkisinden bahsediyoruz.

Husserl'in fenomenolojisi bağlamında, zamansal yapının üç düzeyinden bahsetmek mümkündür. İlk düzey, dünyevi süreç ve olaylara ait takvim ve saat zamanı anlamında dünya zamanıdır. İkinci düzey, içsel bir zaman olup, bilinç yaşamının olayları anlamında, entelektüel deneyim ve edimlerin ardışıklığına ait içkin zamandır. Üçüncü düzey ise, ikinci düzeyin içsel zamansallık olduğu yerde, böyle bir zamansallığın bilinci ya da farkındalığı anlamında içsel zamandır (Küçükalp, 2006: 74,75). Zamanın bu üç boyutunu birbirinden ayrı ele almak gerekir. Nesnenin fenomene dönüşmesinde zamansallık onunla birlikte taşınır ve içsel bir zaman olarak devam eder.

“Yine burada, bir yandan şimdi varolan ve önceden varolmuş olan, devam eden ve değişen nesne (olan) farklılaşır; diğer yandan da şimdi ve geçmiş fenomeni, her anında bir şimdi olan sürme ve –içinde taşıdığı farklılaşmalar ve geçirdiği sürekli değişmelerle, zamansal varlığı görünüşe getirip betimleyen- değişme fenomeni farklılaşır. Nesne olan hiç de fenomenin reel parçası değildir; zamansallığında nesne (olan), fenomende asla bulunmayan ve fenomende yok olup gitmeyen bir şey taşır ve yine de kendini fenomende kurar. Nesne (olan) kendisini fenomende gösterir ve fenomende ‘varolan’ olarak apaçık verilmiştir.” (Husserl, 2003: 90)

Tezahür halinde olan aşkın ben, basit ve statik bir nokta olmayıp zamanda ilerleyen bir süreci içerir, fakat saat ve takvimin nesnel zamansallığından farklı olarak, onda kendi içkin zamansallığı vardır. Husserl'e göre zamansallık da temelde, geçmiş ve geleceğin, Husserl'in daha sonraları ‘yaşayan şimdi’ olarak gönderme yapacağı deneyimlenen şimdi içinde birleştirildiği bir süreçtir. Şimdiki zaman görünüşlerin zamanı olması bakımından önceliklidir (Küçükalp, 2006: 75,76). Geçmişteki zaman, geçmişteki şimdi; gelecek zaman ise gelecekteki şimdi olarak ifade edilebilir.

Bu hususun açıklanmasında bir melodi örneğine başvurmak yerinde olacaktır. Her ne kadar melodi farklı notaların birbirini takip etmesinden müteşekkil olsa da, o, bir bütünlük ve harmoni içerisinde algılanır. Örneğin, verili bir zamanda, şimdi içerisinde oluşan 9 notasının asli izlenimine sahip oluruz, 8 notasının asli izlenimine ise sahip olmasak da, onu alıkoyarız, yani onun henüz geçmiş olarak farkındayızdır. Aynı şekilde 10 notası oluştuğundaysa, henüz geçmiş olarak 9'un ve daha önceki geçmiş olarak 8'in farkındayızdır. Melodi ilerledikçe, 8 notası geçmiş içerisinde geriye çekilir ve her değişen alıkoyucu modifikasyon içerisinde zuhur eder. Böylelikle de biz, yalnızca melodinin bireysel notalarını değil, aynı zamanda onların oluştuğu düzeni de alıkoyarız. Benzer bir biçimde herhangi bir verili zamanda, biz onun gelecek akışını da bekleriz (Küçükalp, 2006:

76). Melodi bütünlük olarak algılanırken içinde geçmişi, şimdiki ve geleceği barındırır. Böylece melodinin kendisini başka seslerden/gürültüden ayırt etmemiz de mümkün olur.

Husserl'in zaman anlayışında önemli bir yeri olan zamansallık yaşayan ya da yaşanan şimdi olarak algılanır ve fenomenolojide, zamansal nesnelerin kendi kendilikleri içinde deneyimin konusu olabilmelerinin temelini oluşturur. Bu son nokta ise, Husserl felsefesinde bilincin kurucu ya da başka bir ifadeyle inşa edici karakterini oluşturur (Küçükalp, 2006: 77). Bilincin kurucu yönü indirgemeye açığa çıkar, bilinç ile gerçeklik birbirine yaklaştırılmış olur. Tüm epokhe süreci sonunda askıya alınan dünya bilinçte yeniden kurulur. Zamansallık ise, dünyanın zamanından bilincin içsel zamanına dönüşerek kurma ediminin birleştirici ögesi olur.

Bilincin zamansallığının yanı sıra, fenomenolojik yöntemin can alıcı gelişmelerinden birini de *yaşam-dünyası* kavramı oluşturur. Yaşam-dünyasının Husserl fenomenolojisine dahil edilmesiyle hem indirgeme hem de yönelimsellik düşüncesi farklı bir boyuta taşınmıştır. Biz de çalışmamızın ilerleyen kısmında, yönelimselle beraber yaşam-dünyası fikrine tekrar başvuracağız ancak indirgemeye yeni bir boyut kazandırdığı için burada da üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Yaşam-dünyası fikrini ortaya atarak Husserl'in yapmak istediği *yaşayan beden* ile *nesne olarak beden* arasında bir ayırım yapmaktır. Bu ayırım çalışmamızın bir bölümünü ayırdığımız Merleau-Ponty için de büyük önem arz eder. Çünkü beden sıradan bir nesne değildir. Hem kendisini algılar hem de diğer nesnelere algılar. Kendisini de algılayan bir nesne olarak bedenin diğer tüm nesnelere büyük bir farkı vardır.

Daha önce indirgeme ile dünyadan koparak bir nevi dünyaya üstten bakan bir düzene doğru kayan Husserl'in amacı, yaşam-dünyası kavramını devreye sokarak tekrar yeryüzüne inmektir. Bilincin dünya ile kopukluğu bu şekilde giderilir. Yaşam-dünyası ile birlikte nesne olarak bedene sahip olan Ben, aynı zamanda yaşayan bir Ben olması bakımından bir aşkınlık kazanır. İçinde yaşadığı dünyanın tüm aşkın verilmişliklerinden sıyrılarak, içkin bilinçte yeniden kurulan özne-ben, bu yeniden kurma ile birlikte aşkın bir konum kazanmış olur. Bu da fenomenolojinin *aşkın* olarak kavranmasına neden olmuştur.

“Husserl, Kant ve Kant sonrası Alman felsefesinin etkisi ile fenomenolojiyi aşkın olarak kavramıştır” demek yanlış olmayacaktır. Husserl fenomenolojisinde Kant'ın etkisini, en az Descartes'ın etkisi oranında görebiliriz. Ancak elbette onları eleştirdiği, karşı çıktığı ya da farklılaştığı noktalar da vardır. Kant'ın *kendinde şey* dediği varlığı

reddeder. “Ona göre fenomenlerin gerisinde kendini bilince vermeyen hiçbir şey yoktur” (Direk, 2012: 24). Oysa Kant’a göre fenomenal dünya, numenal olarak ifade ettiği sınırsız bir alanın sadece bilebildiğimiz tarafıdır.

Husserl ile Kant arasındaki en önemli fark ise bilincin yönelimselliğidir. Husserl, Kant’ın akla çizdiği sınırı reddeder. Kant’ta akıl ve dış dünya arasındaki ilişki hala problemken, Husserl *Ideen*’de transandantal indirgemeye aşkın Ben’e ulaşarak bu problemi çözdüğünü iddia eder. Bilinçteki tüm yaşantılar bu aşkın Ben’in yaşantıları olarak tanınır. Bu aşkın Ben ampirik değildir, ona ulaşmak için psikolojik olan Ben’in de askıya alınması gerekir (Direk, 2012: 25). Dolayısıyla, Husserl’in *transandantal felsefe* deyimini Kant’ın *Saf Aklın Kritiği*’nde kullandığıyla aynı anlama gelmez. Her ikisinde de ortak yön bilgiyi kurmada en son kaynaklara geri gitmektir. Kant’a göre transandantal, usu eleştirme yöntemi olarak nesnelere önsel olarak bildiğimizi iddia eden a priori bilgiyi işaret ederken; Husserl’e göre transandantal, gerçek ve olanaklı bilinç aktlarının tümü olarak düşünülen bilincimin ayrıca alınan dünyanın aşkın (transandant) varlığının yerine başlıca bir bilgi kaynağı olarak geçmesi ve dünyanın aşkınlığının içkin (immanent) bilinç varlığı ile aşılması demektir (Uygur, 1972: 53).

Buraya kadar, Husserl tarafından kesin bir bilim olmanın yöntemi olarak görülen *epokheyi* tüm detaylarıyla ele almaya çalıştık. Her türlü yargı, deneyim ve bilginin paranteze alınarak bir kenara bırakılması, aşkın verilmişliklerden kurtularak saf Ben’in, saf görmeyle elde ettiği fenomenleri içkin bilinç yaşantısında yeniden kurmasıyla *epokhe* tamamlanmıştır. Elbette bu süreçte kurucu bir Ben konumuna yükselen bilinç, yaşam-dünyası fikri ile indirgemeye uğratılan şeylerin *ne ise o* olarak kendilerini göstermelerini sağlar. Ancak Husserl esasında fenomenoloji ile bilincin *yönelimsel* yapısının çözümlenmesini amaçlar.

2.2. Bilincin Yönelimselliği

2.2.1. Yönelimsellik Kavramının Felsefe Tarihindeki Serüveni

Amacı aracısız, kesin ve apaçık bir bilgi elde etmek olan Husserl, fenomenolojik yönteminin merkezine de bilinci yerleştirir. Bilincin çıkış noktası olarak belirlenmesi yeni bir bilinç analizi yapmayı gerekli kılar. Bilinç olayları ve bilinç yaşantıları ile eşya veya nesnelere ait varlık alanlarını birbirinden ayıran Husserl, bilinç aktlarını da birbirinden ayırır. Çünkü ona göre, mutlak bilgiye ulaşabilmek için ‘salt bilinç’ ortaya konmalıdır ki bu ‘salt bilinç’ aracılığıyla özlere ilişkin mutlak bilgi elde edilebilsin. Bilinç aktlarını *içkin*

ve *aşkın* olarak ikiye ayıran Husserl'in amacı da salt bilinci açığa çıkarmaktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Husserl'e göre, *aşkın (transandant) aktlar* nesnelere ilişkinen, *içkin (immanent) aktlar* bilinç olaylarına ve bilinç hallerine ilişkindir. İçkin aktlar bize mutlak varlık alanını verirken, aşkın aktlar eşyaya veya nesnelere ilişkin göreceli varlıklar ile ilgili bilgiler verirler. Bu yüzden Husserl'e göre varlığın mutlak bilgisini elde edebilmek için mutlak varlık alanından, yani *salt bilinç*'ten hareket etmemiz gerekir. Salt bilinç, içkin ve içsel bir bilinçtir, mutlak bir varlıktır.

Husserl fenomenolojiyle esasında yönelimselliğin çözümlemesini yapmaya çalışır. Bu çözümleme ile yönelinen neyse, onun nasıl kurulduğunun, özünün ne olduğunun ortaya çıkarılmasını hedefler. *Kurma (constitution)*, şeylerin bilince kendilerini göstermelerini gerçekleştiren sürecin adıdır (Direk, 2012: 23). Kısacası Husserl bizi, bilincin gizli yönelimselliklerini yeniden keşfetmeye ve söz konusu yönelimselliklerin özsel yapılarını yeni ve ön yargısız bir tarzda incelemeye davet eder (Küçükalp, 2006: 37). Bu davet, merkezinde bilincin olduğu fenomenolojik yöntemin analizine davettir.

Bilinçle ilgili tüm felsefeler ve elbette Husserl'in fenomenolojisinde çok önemli bir yere sahip olan yönelimsellik kavramı, bilincin en temel özelliği olarak kabul edilir. Fenomenolojinin asıl konusunu işaret etmek gerekirse fenomen kavramından önce yönelimsellik kavramını göstermemiz gerekir, çünkü o bilincin kendisine ulaşmamızı sağlar. Bilincin kurucu edimi olarak yönelimsellik, bu edime sahip olan varlıklar ile olmayanları birbirinden ayıran bir ölçüt haline gelir.

Yönelimsellik kavramını Husserl'e kazandıran hocası Franz Brentano, 1838-1917 yılları arasında yaşamış Alman psikolog ve filozoftur. Psikoloji bilimine önemli katkılar yapmasının yanı sıra *yönelimsellik fikri* ile de fenomenoloji ve varoluşçu felsefeye doğrudan etkileri olmuştur. Brentano'nun öğrencileri arasında en önemlileri Edmund Husserl, Carl Stumpf ve Sigmund Freud'dur, ki Stumpf ve öğrencileri çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alacağımız Gestalt psikolojisinin de mimarlarıdır. Brentano'nun felsefe ve psikolojiye kazandırdığı yönelimsellik fikri, psişik olanla fiziki olan arasındaki ayrımı da belirler. *Ampirik Açıdan Psikoloji* adlı eserinde (1874) Brentano bu ayrımı net bir şekilde göstermeye çalışır. Psişik fenomen ile fiziksel fenomen arasında nasıl bir fark vardır? Dan Zahavi'nin ifadesiyle, "Brentano'ya göre her psişik yani zihinsel fenomen yönelmişlik karakteri sergiler. Oysa hiçbir fiziksel fenomen bu karaktere sahip değildir" (Zahavi, 2014). Dolayısıyla yönelimsellik bilincin özsel ve ayırt edici karakteri olarak

karşımıza çıkar. Yine Zahavi'nin aktarımıyla, Brentano *Ampirik Açıdan Psikoloji*'de yönelimselliği şu şekilde anlatır: “Her psişik fenomen kendinde bir nesne taşır. Gelgelelim tüm psişik fenomenler nesnelere aynı tarzda taşımazlar. Bir sunuşta (vorstellung) bir şey sunulur, bir yargıda bir şey kabul edilir ya da reddedilir, sevgide sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda arzulanır vb.” (Zahavi, 2014). Yönelimselliğin bu karakteri bilincin ve psişik olanın tanımlanması ve incelenmesi noktasında psikolojiye yardımcı olurken, diğer taraftan yirminci yüzyıl filozoflarının da bilinç ve varlık hakkındaki düşüncelerinde derin etkiler bırakmıştır.

Husserl *yönelimsellik* kavramını hocası Brentano'dan miras almasına rağmen, kavramın kullanımının skolastik felsefeye kadar dayandığını da belirtmek gerekir. Skolastik dönemde Duns Scotus tarafından geliştirilen yönelimsellik kavramı, 19. yüzyılda Brentano tarafından tekrar ele alınır. Adorno, Brentano'nun bu kavram aracılığıyla ontolojik ve empirik eğilimleri birleştirmeye çalıştığını söyler. Ona göre yönelimsellik deneyimleri hedef alan bir kavramdır. Adorno, kavramın Brentano'dan Husserl'e geçişini şu şekilde anlatır:

“Örneğin, şu anda dün yaşadığım diş ağrısını düşünürsem, benim şu andaki deneyimim, yani düşünce edimim, düşüncemin asıl yöneldiği şeyden, yani diş ağrısından farklıdır; öte yandan, dün yaşadığım diş ağrısı, bir anlamda zihnen, şu anki düşünce edimimde, düşünce edimimin yöneldiği nesne olarak, onun transendent (aşkın) gerçekliğine veya gerçek dışılığına gönderme yapılmaksızın içerilir. Yönelimsellik, sonradan Husserl'in başlıca araçlarından biri haline gelmiştir. Husserl, hocası Brentano'dan bu kavramla birlikte, özlerin nesnel karakteri düşüncesini ve nesnel özler öğretisi ile öznel düşünce süreçleri analizini birleştirme arzusunu da aldı.” (Adorno, 2016: 180,181)

Uzanmak, yönelmek anlamındaki Latince 'in-tend' kökünden gelen *yönelimsellik* (intentionality) kelimesi, 'bir şeye doğru' ya da 'bir şeyin içine doğru yönelim' anlamında kullanılır. Brentano, zihnimizin her zaman nesnelere doğru bir yönelim içinde olduğunu, düşüncelerimizin ya bir şeyin düşüncesi ya da bir şeye ilişkin bir düşünce olduğunu söyler. Hiçbir düşüncemiz ya da hiçbir bilinç edimimiz boş olamaz; ya da hedeflenen bir şey olmadan gerçekleşemez. Yönelimselliğin ne demek olduğunu anlamamızın en güzel yolu, bir süre hiçbir şey düşünmeden durmaya çalışmaktır. Bunun mümkün olmadığını gördüğümüzde yönelimselliğin ne demek olduğunu da anlamış oluruz. İşte tam da bu sebeple, epokhe ile ortaya çıkarılan saf bilinç halinin tamamlayıcısı olarak yönelimsellik, Husserl için bulunmaz bir nimettir adeta. Bu yüzden kurmaya çalıştığı fenomenolojinin merkezine onu yerleştirir.

Aslında yönelimsellik, sadece Husserl'in Brentano'dan aldığı o psikolojik veri değil, bizzat epokhe'yi mümkün kılan şeydir:

“Masanın üstündeki şu pipoyu algılamak çağrışımıcılığın düşündüğü gibi zihnin içinde o piponun minik bir kopyasını almak değil, pipo-nesnenin kendisini hedeflemektir. İndirgeme, doğal doxa'yı (nesnenin varoluşunun spontane konumunu) devre dışı bırakarak, nesneyi hedeflenen şey ya da fenomen olarak açığa çıkarır; o zaman pipo bir karşıda-durandan ibaret kalır. Bilinç de kendisi için böyle karşıda-duran'ların var olduğu şey olur.” (Lyotard, 2007: 38)

Yönelimsellik, bilinç ile bilinç olmayan arasındaki farkı ortaya koyan bir karakterdir ve bu sebeple bilincin tanımlanmasında kendisine başvurulması kaçınılmazdır. Düşüncenin her zaman bir şeye ilişkin olması anlamında özellikle idealist ve düalist filozofların doğrudan olmasa bile dolaylı olarak yönelimselliği söz konusu ettikleri söylenebilir.

2.2.2. Bilinç Daima Bir Şeyin Bilincidir

Husserl'in felsefeye getirdiği yenilik, düşünceyi bilincin dünya ile kurduğu yönelimsel ilişki üzerinden temellendirip fenomenolojinin betimleyici gücünün verimliliği sayesinde felsefi sistemlerin kavramsal kapalılığına bir çözüm bulmaktır. Husserl tarafından fenomenolojiye atfedilen 'şeylerin kendisine dönme' görevi, betimsel bir yöntemin temel ilkesi olarak, bize her türlü ön yargıdan önce sunulduğu şekliyle, dünyanın varlık anlamını ortaya çıkarmayı hedefler (Şan, 2017a: 14).

Husserl, fenomenolojik yöntemin temel yapısını *Mantık Araştırmaları*'nın ikinci cildinden itibaren ele almaya başlar. Ona göre bilme ediminin açıklanması için önce bilinç edimlerinin açıklanması gerekir ki, bunun içinde bilincin temel özelliği diyebileceğimiz *yönelimsellik*'in çözümlenmesi gerekir. Bilinç edimleri verilmiştir, bilincime içkindir. Duyumsama, algılama, isteme, inanma gibi tüm bilinç edimleriyle aşkın nesne ile bağlantı kurulur, yani kısaca her deneyimde bilincin *yönelindiği* bir şey vardır. Tüm algısal deneyimlerimizde *algılanan bir şey*, düşündüğümüz her an ise *düşünülen bir şey* vardır.

Bilincin bu yönelimsel karakteri bizim çalışmamızın merkezini oluşturduğu gibi fenomenolojinin de özünü oluşturur. Tüm fenomenoloji, Husserl'in oluşturmak istediği bu yeni yöntem, aslında yönelimselliğin bir çözümlenmesidir. Rastlantısal olmayan bir şekilde fenomenolojinin önemi özellikle insanla ilgili olan bilimlerdeki çalışmalara kattığı değerdir. “Fenomenoloji her türlü bilimsel temalaştırmadan önce gelen ve onu geçerli kılan dolaysız veriyi araştırırken, bu verinin bilincinin temel üslubunu ya da özünü açığa çıkarır ki, bu yönelimseliktir (intentionalite). (Örneğin Condillac'taki gibi) dış dünyayı 'sindiren',

en azından ‘mideye indiren’ geleneksel bilincin yerine, ‘oraya doğru patlayan’ (Sartre) bir bilinç, yani özetle dış dünyayla ilişki değilse bir hiç olan bir bilinç koyar” (Lyotard, 2007: 10). Yönelimsellik, bilincin dış dünyaya açılırken ki karakteridir.

Fizik ve diğer tüm empirik bilimler nesnelere ilişkindir. Fenomenoloji ise bilinç bölgesinin eidos’una ilişkin eidetik³ bir bilimdir. Nesnenin özü ya da eidos’u hep aynı kalan değişmezden ibarettir. Öz yaşanmış bir sezgide sınıanır; özlerin görülüşünün hiçbir metafizik niteliği yoktur, özler kuramı, özün varoluşunun olumlanacağı Platoncu kavram realizmi çerçevesine girmez; öz sadece içinde ‘şeyin kendisinin’ kökensel bir veriliş içinde açıldığı şeydir (Lyotard, 2007: 20). Bu bağlamda, doğa bilimlerinin ve psikolojinin bir gerçeklik alanında nedensel bağlantılarını araştırdığı nesne, Husserl’in kastettiği öz’le karıştırılmamalıdır.

Husserl’in psikoloji ile savaşı ise daha kesindir ve psikolojinin bilincin nesne ile olan ilişkisini deneysel bir bakıştan ele almasını sert bir şekilde eleştirir.

“Psikolojideki, en geniş anlamıyla psişik fenomen diye adlandırdığımız her şey, ona kendi başına ve kendisi için bakılırsa, doğa değil tam bir fenomendir. O halde bir fenomen ‘tözel’ bir birlik değildir, reel özellikleri yoktur, gerçek öğeleri yoktur, gerçeklikte değişmez ve nedensellik içinde değildir. Fenomenlere bir doğa atfetmek, onların reel belirleyici öğelerini, nedensel bağlantılarını araştırmak – bu tam bir saçmalaktır; sayıların nedensel özelliklerini bağlantılarını vb. sormak gibi, bundan farkı olmayan saf bir saçmalaktır.” (Husserl, 2007: 35,36)

Fenomenlere doğa atfederek onları nesneleştirmek, bu durumda işe yaramaz görünmektedir. Husserl de indirgeme ile elde ettiği özlerin ancak bilincin çözümlemesini yaparak açıklığa kavuşturabileceğini düşünür. Elbette öncelikle bilinç kendinden apaçık, eksiksiz bir şekilde anlaşılır hale getirilmelidir. Ancak Husserl bir şeye dikkat çeker: “Bunun için (bilincin anlaşılır hale gelmesi için) bütün bilincin incelenmesi gereklidir, çünkü bilinç tüm biçimlerine göre olanaklı bilme fonksiyonları gösterir. Ama elbette her bilinç ‘-nın bilinci’ olduğuna göre, bilincin neliğinin incelenmesi aslında bilincin anlamının ve bilincin nesneliliğinin incelenmesini de kapsar” (Husserl, 2007: 22). Böylece fenomenlerin apaçıklığa kavuşturulmasından önce, bilincin yönelen bir bilinç olarak kavranması daha elzem bir konu olarak ele alınır.

³ Eidetik (Öze yönelik) [Alm. eidetik] [Fr. eidétique] [Yun. eidos’tan]: “(Husserl’de) İdelerle ilgili olan, nesnelere özüne ilişkin olan, ideal özlükle ilgili olan” anlamındadır (Akarsu, 1998: 145).

Tüm bu sebeplerden dolayı yönelimsellik Husserl için anahtar rol üstlenmektedir. Husserl'in varmak istediği sonuç, fenomenoloji ile özlerin saf bilgisine ulaşmaktır. Bu bilgiye ulaşmak için önce fenomenolojik indirgeme ile *şeyler*'e ilişkin her türlü yanıltıcı ön bilgi, inanç ya da yargı devre dışı bırakılmıştır. Geriye kalan öz ise bilinçte kurulurken, bilincin yönelimsel karakteri çerçevesinde kurulduğu için kendinden bir şey kaybetmez. Bilinç yönelimsellik olduğu içindir ki, indirgemeyi, indirgenen yitirilmeden yapmak mümkün olur; indirgemek aslında her veriyi *karşıda-duran*'a yani fenomene dönüştürmek ve böylece *özne-Ben*'in esas karakterlerini açığa çıkarmaktır. Böylece indirgeme, yönelimsel analizi araç olarak elimize vererek, özne-nesne ilişkisini net ve dakik olarak betimlememizi sağlar (Lyotard, 2007: 39,40). Kısacası, yukarıda açıkladığımız fenomenolojik indirgeme, bilincin yönelimsel yapısı sayesinde anlamlı ve işe yarar hale gelmektedir.

Peki, yönelimsellik nedir? Fenomenolojik yöntem için nasıl bir işleve sahiptir? Bilincin yönelimsel yapısı nasıl işlemektedir? Husserl yönelimselliği kendisi için nasıl bir araç olarak kullanmıştır? Bu soruların cevaplanması gerekmektedir. Husserl'e göre yönelimsellik bilincin alametidir. Çünkü sadece psişik fenomenler yönelimsel olabilir ve bilinç bu yolla dış dünya ile bir bağlantı kurar. Husserl için de önemli olan budur: Bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak ve bu sayede fenomenolojik betimlemeyi daha sağlıklı hale getirmek.

İyi bir Husserl okuyucusu olarak karşımıza çıkan Levinas, onunla ilgili şu önemli değerlendirmeyi yaparak bizlere de ışık tutar: "Husserl için gerçek, öznel dünyadır; fiziğin dünyası farklı seviyede bir gerçekliğe sahiptir. Yönelimsellik fikri, Husserl'in bu 'öznel' dünyaya bir 'nesnellik' atfetmesini sağlayacaktır" (Levinas, 2016: 30). Bu değerlendirme Husserl'i doğru okumamız için önemlidir, çünkü içsel bilinç yaşantılarını önceleyen bir felsefenin öznelciliğe hatta tekbenciliğe sıkışıp kalması beklenir. Husserl yönelimselliğe sırtını dayayarak tekbenciliğe düşmekten kendini kurtarmıştır.

Bilincin yönelimselliği, yaşantı (erlebnis) kavramıyla birlikte ele alınca gerçek karakterini ortaya koyar. Yaşantı, Husserl'in son dönem eserlerinde kendini gösteren 'yaşam-dünyası' fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Günlük dildeki anlamıyla 'yaşantı' değildir Husserl'in kastettiği. Örneğin, yaşadığımız bir trafik kazası değildir; Husserl'in yaşantı ile kastettiği, trafik kazası sonrası yaşadığımız üzüntü, acı, keder ya da o trafik

kazasını algılayışımızdır. Bu şekilde yargıda bulunabildiğimiz zaman, başımıza gelen bir olay bizim yaşantımız olabilir. Bu yaşantı aynı zamanda yönelimsel bir yaşantıdır da.

Özne-Ben; isteyen, düşünen, yargıda bulunandır. Dolayısıyla öznenin yaşadığı şey sıradan bir nesne değil, o nesneye yönelmiş olan yönelimsel bir yaşantıdır. Yani, özne-Ben yaşantı sırasında ilişki kurduğu nesneye yönelerek onu oluşturur. Husserl'e göre, yönelinen şey aslında bizim tarafımızdan oluşturulduğu için yönelimsellik ve 'oluşum' birbiriyle ilişkili kavramlardır. Dolayısıyla, Husserl'in oluşum teorisi yönelimsel nesnenin oluşumunu ya da inşasını hesaba katmaktadır (Rockmore, 2016: 173). Bu oluşum ve inşa malzeme olarak yöneldiği şeyi kullanarak bir yönelim nesnesine (noema) dönüştürür.

2.2.3. Noema ve Noesis

İndirgeme ile bütün bir dünyanın askıya alınması sonrası bilinç ile gerçeklik arasında korkunç bir uçurum oluşması kaçınılmazdır. Bu uçurum ancak dünyanın bilinçte yeniden kurulması ile kapatılabilir. Yönelimsel yaşantı nesneye anlamını veren bir yaşantı olarak karşımıza çıkar. Nesnenin oluşumu (kuruluşu) bu yaşantı ile mümkündür. Husserl yönelimsel yaşantı içinde yeniden kurulan yönelimsel nesneyi ifade etmek için *noema* kavramını kullanmayı tercih eder. *Noema* bilinç ediminin yönelimsel yaşantısına aittir, *noesis* ise (Husserl'in kullanımıyla) yönelimsel yaşantıdaki yönelimsel bilinç edimidir. Fenomenolojinin amacı bilinç edimlerinin (noesis) özsel yapılarını ve onlara tekabül eden nesnel kendilikleri (noema) keşfedip gün yüzüne çıkarmaktır (Küçükalp, 2006: 79). Böylece Husserl yönelimsel yaşantı içerisinde klasik metafiziğin özne ve nesne arasına ördüğü duvarı yıkmayı amaçlamaktadır.

Husserl *Ideen*'den başlayarak “bilincin yönelimsel yapısı, doğrudanlığı ve ideal içeriği ya da yönelinen haliyle nesnesi arasındaki ayrımı ve karşılıklı ilişkiyi ifade etmek için noema ve noesis, yani yönelimsel içerik ile zihinsel edimlerin içsel yapısı arasında bir ayrım yapar” (Rockmore, 2016: 174). Bu ayrım aynı zamanda fenomenolojide yeni bir anlama kavuşan özne-nesne ilişkisi ve nesnenin fenomen olarak kuruluşunu da izah eder niteliktedir.

Husserl'de noema'nın karakterini ve zihinsel süreçlerle yeniden kuruluşunu Kasım Küçükalp şu şekilde anlatır:

“Her yönelimsel zihin durumu, ona içeriğini veren bir noema ile ilişkilidir. Noema, içkin bir biçimde algılama, yargılama, sevme gibi bütün zihinsel süreçlerde mevcuttur. Bunun anlamı noema'nın, nesnesine indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğudur. Her edimle bir noema ilişkilidir ve bu yolla da

edim nesnesiyle ilişkili kılınır. Örneğin, insan başlı bir atın düşünülmesi durumunda, düşünme edimi bir noema'ya sahip olsa da, bu insan başlı atın mevcut olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında, noema'ya sahip olmak ile yönelmiş olmak arasında anlam bakımından adeta bir örtüşme bulunmakta olup, noema, her şeyden önce anlam nosyonunun genişletilmiş haline tekabül eden yönelimsel bir kendiliktir. Söz konusu noema'ya ulaşmanın yolu ise, saf bir biçimde zihinsel sürecin kendisine yönelik bir araştırmaya koyulmaktır.” (Küçükalp, 2006: 80)

Fenomenlerde özsel olarak bulunan ve kurulan nedir? Özsel ve saf içkin olarak hangi bileşim olanaklarını temellendirirler? Husserl *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* adlı eserinde bu sorulara cevap verir:

“Söz konusu olan reel içkin olan değil, aynı zamanda yönelimsel anlamda içkin olandır. Bilgi yaşantıları –özleri gereği- bir yönelim (intentio) taşırlar, bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının bir özelliğidir. Nesne olan ise ne reel olarak bilgi fenomeninde ne de herhangi bir biçimde cogitatio olarak bulunmamasına karşın görünebilir, görünüşte bir verilmişliğe sahip olabilir.” (Husserl, 2003: 79,80)

Bunun anlamı şudur: Yönelimsellik, noema olarak nesne, kendini bilinçte bir verilmişlik olarak bulabilir. Bilincin yönelimsellik olan bu yapısı nesne ile öznenin bir bağlaşımlaşım olarak tezahür etmesine imkan tanır. Böylece Husserl özne ve verili dış dünya nesnelere ayırımına, bu görünebilir nesnelere bilinçte yeniden yönelimsellik ile kurulması boyutunu katar. Lyotard, bu durumu dikkate değer bulur ve şu notu düşer: “Bilinç yönelimselliğinin sadece Ben-kutbu (noesis) değil, aynı zamanda O-kutbudur (noema); ancak bu dahil etmenin reel (pipo odada) değil, yönelimsel (pipo fenomeni bilincimde) olduğunu daima belirtmek gerekecektir” (Lyotard, 2007: 40).

Ancak buradan Husserl'in dış dünyanın gerçekliğini göz ardı ettiğini düşünmemek gerekir. Bilinçten bağımsız bir dış dünya gerçekliği vardır; buna karşın Husserl'in derdi, bu reel dünyanın yönelimsel bir bilinçte yeniden kurulması, bu kuruluşun yaşantı (Erlebnis) yoluyla imkanını göstermektir. Adorno'ya göre Husserl, özneyi bilinç, kendi başına ve mutlak, dolayısıyla hiçbir şeye bağlı olmayan olarak düşünür. “Uzam-zamansal dünyanın kendine yöneldiği haliyle özne için olduğunu söyler gibidir. Eğer bu doğrudursa, Husserl temasta bulunduğumuz ve bilincimizde, yönelim aracılığıyla ya da bilincin nesnesine doğru yöneltildiği şekilde, oluşturulduğu haliyle bildiğimiz, zihinden bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu düşünmektedir” (Rockmore, 2007: 172). Bu değerlendirme bir anlamda Husserl'in idealizmden kopuşunu da göstermektedir. Dış dünya vardır ve bu dünyaya ait nesnelere *noema* olarak bilinçte karşılığını bulur, bilinçte *noematik* anlam

kazanır. Bu durumda, her bilincin kendi anlamını vermesi, dolayısıyla da tamamen öznel, hatta tekbenci bir bilgi kuramı tehlikesine düşmekten Husserl nasıl kurtulur?

Husserl *noematik* özün bilinçten bilince ya da bilinç ediminden bilinç edimine değişmediğini düşünmektedir. Ona göre tüm bilinçlerin temel karakteristiği bir zihinsel yaşamın anlama sahip olmasıdır. Husserl'in *noematik* öz dediği şey, ister algılsın ister hatırlansın isterse de yargılsın, farklı yönelimsel ilişkilerde aynı kalan şeydir. Değişik bilinçli edimleri tek bir *noema*'da birleştiren şey ise, onların, şu veya bu şekilde idrak edilen dünyada, bazı nesne veya niteliklere maksatlı bir yönelimsellik geliştirmesidir (Küçükalp, 2006: 81). Bir nesnenin algılanması, o nesnenin kendisine ulaşıldığı anlamına gelmez.

Algı, bilincin yönelimselliğinin en belirgin kiplerinden biri olarak Husserl'in de çözümlemelerinde önemli bir yer işgal eder.

“Fenomenolojide algı, psikolojik ya da empirik algıdan farklı olarak, *noema*'nın, yani bir şeyin anlamının algısıdır, yoksa bir şeyin algısı değildir. Bu yüzden de her ne kadar algı anlama sahip olsa da, anlam algılanabilir bir şey değildir ve onun bilinebilmesi ise ancak özel türden bir refleksiyon olan fenomenolojik refleksiyon yoluyla mümkün olur.” (Küçükalp, 2006: 82)

Bu şekilde bir algılama ile algılanan şeye sahip olunamadığı gibi ona ulaşmak da mümkün değildir. Ancak nesnenin yönelimsel yaşantıdaki *noema*'sı anlam kazanır ki bu durumda anlamı veren *noesis* öz verilmişlik olarak bilinçte kendiliğinden vardır; bilinçten bilince farklılık göstermeden vardır. Husserl'e göre bilgi, yalnız ve yalnız insanın bilgisidir, insan zihninin formlarına bağlıdır; şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine ulaşamaz (Husserl, 2003: 49). Zihnin formları ise verilmişlik olarak var olduğundan, fenomenolojinin öznellikten kurtuluşunu sağlar.

2.2.4. Yaşam-Dünyası ve Görü Teorisi

Yönelimselliğin ve kelimenin Husserlci anlamıyla öznelğin anlaşılması, Husserl'in son dönemlerinde ağır basan bir kavramla olanaklı olmaktadır: *Yaşam-dünyası*. Bu kavramı açıklamaya, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* isimli eserinin ülkemizdeki yayınında Harun Tepe'nin kaleme aldığı bir pasajla başlayacağız:

“Yaşam dünyası, olanaklı olgusal yönelimler içinde en küçük ortak çokluktur. O, insan dünyasıdır, kültür dünyasıdır. Yaşam dünyasına ve onun değişmeyen yapısına geri gitmeyi Husserl, indirgeme, yani yaşam dünyasına indirgeme diye adlandırır. Bu görüş onun *Ideen*'de ortaya koyduğu doğal tavrı alma görüşünde bir derinleşme olarak anlaşılabilir. Olgusal, öznel-yönelimsel

oryantasyonun ilk ve en temel biçimi olarak yaşam dünyası, olgusal ve antropolojik bir gerçekliktir. Bu şu anlama gelmektedir: Kim özneliği ve yönelimselliği anlamak istiyorsa, onları insan kültürü olarak kökensel açığa çıkarmalarında -hem de öncelikle en temel insan kültürü olarak, yani yaşam dünyası olarak- kavramak zorundadır.” (Husserl, 2003: 22)

Yaşam-dünyasının keşfi, Husserl fenomenolojisinin tamamlayıcısı olarak karşımıza çıkar. Yönelimsel bilinç aktlarında, özellikle algıda, *noematik* anlam kendini bulurken, yaşam-dünyası üzerine düşen vazifeyi yerine getirerek bu anlam verme işine iştirak eder. Yaşam-dünyası içinde gerçekleşen yönelimsel deneyimler, yaşanmışlıklar Gadamer’in ifadesi ile yol gösterici niteliktedir.

“Yönelimsel nesne (noema) ile yönelimsel edim (noesis) arasındaki korelasyonu izleyen ve yönelinmiş olanın anlamını yönelime göre belirleyen böyle bir çözümleme zorunlu olarak beraberinde şunu getirir: ‘Bilincin yaşamı’, yani yönelimsel deneyimlerin akışı, yaşam dünyasında verili olan şeye ulaşmak ve onu sergilemek için bir yol önerir; bu yol hiçbir şekilde yalnızca bilimsel deneyimin nesnelliğine yönelik değildir.” (Gadamer, 2016: 197)

Gadamer’e göre de, yaşam-dünyasının verililik tarzları, yönelimsel çözümlemenin nesnelere haline getirilmelidir ve görüngü olma nitelikleri ‘fizik’ dünyasına indirgenmeden kurucu bir biçimde temellendirilmelidir.

Aslında Husserl’in *Ideen*’de vurguladığı gibi “Hiçbir yaşanmışlık var olmamazlık edemez” (Lyotard, 2007: 32). Dış dünyadaki nesneyi fenomen olarak kavrayan bilinç, fenomenin özüne ise yönelimsellik aracılığıyla ulaşır, bu işlemde nesne artık bir *noema* olarak belirir ve kendini yaşantıda gösterir. Yaşam-dünyası ise tüm bu öznel yaşantıların nesnelleştiği olgusal alanı olarak fenomenolojik betimlemede üzerine düşeni yerine getirir. Böylece doğa bilinçte yeniden temellenmiş olur; doğa bilincin bağılılığı olarak var olur. Yani doğa, bilinç ile ilişkisi içerisinde kendini yeniden kurar, yoksa bilinç doğanın bir parçası olarak var değildir. Böylelikle dış dünya, bilinç ve bunların ilişkisinden oluşan bir sahne karşımıza çıkmaktadır.

Burada algıya ayrı bir parantez açmak yerinde olacaktır. Çünkü algı, yönelimselliğin kiplerinden biridir. Çünkü algılamak, öznenin nesne ile doğrudan ve kökensel ilişkisinin en açık halidir. Aynı zamanda yönelimsel yaşantıda anlam bulan *noesis* ve *noema* kavramlarını açıklamak için de insan, nesne ve algı üçgenini çözümlememiz gerekmektedir.

Husserl'e göre algıda, algılanan şey dolaysız olarak verilmiş olmalıdır. "Şey, benim onu algılayan gözlerimin önünde durmaktadır; onu görüyorum ve kavıyorum. Ama algı, yalnızca benim yaşantımdır, algılayan öznenin yaşantısıdır" (Husserl, 2003: 48). Algıda nesnenin reel varlığı söz konusudur. Bir şeyi istediğimde, istediğim şey gerçekte var olmayabilir. Ancak bir şeyi algıladığımda, algılanan şey gerçekten vardır. Aynı zamanda algılayan olarak ben'in varlığı da gerçektir. 'Aşkın olan' olarak maddi nesne buradadır demek, Levinas'a göre şunu ifade eder: "Etkin algılardan itibaren, gerçekten edinilmiş kendi arka-planıyla birlikte, mümkün algılar serisi... söz konusu nesnenin kendisinde belirebileceği ve algılanmış olabileceği bu algılar grubuna ulaşılır" (Levinas, 2016: 46). Levinas'ın bu yorumu nesnenin noema'ya dönüşme sürecini algı serisi fikriyle aşsa da Husserl'i anlamak için oldukça önemlidir.

Husserl, Kartezyen yürüyüşü yeniden yaparken aşkınlığı göz ardı etmemiş, algılanan dünyadan yola çıkarak özneyi hem epistemoloji hem de ontolojinin merkezinde yeniden konumlandırmıştır. Bu konumlandırışta, cogito maddi şeyden kopuk düşünülmez. Bu yüzden Husserl, bilgi teorisi için şu uyarıyı yapmaktan kendini alıkoyamaz: "Bilgi teorisi yine de bilinç ile varlık arasındaki ilişkinin sorunlarını araştırmak isterse, varlığı ancak, bilincin karşılığı olarak, bilincin kendine özgü biçiminde 'yönelinen': algılanan, anımsanan, beklenen, görsel olarak tasarlanan, kurgulanan, ne olduğu saptanan, ayrıklaştırılan, inanılan, tahmin edilen, değerlendirilen vb. olarak göz önünde bulundurabilir" (Husserl, 2007: 21). Böylece Husserl, Kartezyeni eleştirirken, bir taraftan da aşkın olan dış dünyayı içkin olan öznde kurarak tekrar inşa etmiştir.

Descartes'ın rasyonalist yolunu takip eden Husserl, aynı zamanda olgusal dünyanın da yaşanmışlıktaki etkisini yok saymaz. Adorno'ya göre, rasyonalist Husserl, kategorik görü aracılığıyla *verites de raison* adına, pozitivist Husserl'e bilginin tek meşru kaynağı olarak görünen doğrudan verilmişliğin bu karakterini kanıtlamak ister (Adorno, 2016: 188). Yönelimsellik bir bilinç edimi olarak nesnenin varlığına ulaşamaz. Sezgi ve görünün devreye girdiği noktayı Husserl *Mantık Araştırmaları* adlı eserinde ele alır. Yönelimselliği görüsel tamamlanmışlıkla destekleterek, başlarda sembolik gibi görünen bir ifadeden, daha sonra bu ifadeye az çok uygun bir sezginin takip ettiğini söyler. Bu durum gerçekleşirse, *sui generis* (kendine özgü) bir tamamlanmışlık 'bilinci' deneyimlenir. "Saf anlam edimi, saf yönelim tamamlanmışlığını, sanki yönelim aslında bir hedefe veya plana yöneltilmiş gibi, görünün temsil ediminde bulur" (Adorno, 2016: 188).

Husserl'deki görü teorisini ele alan Levinas, bilincin ne anlama geldiğini ve bunun olumlu bir şekilde nasıl belirlenebileceğini sorgular. Ona göre Husserl ontolojisinin kalbine ulaşabilmek için bunların aydınlatılması gerekmektedir. Husserl felsefesine ait temel görü, bir yandan somut bilinç yaşamına mutlak varoluş atfetmekten ibaretken, diğer yandan da bilinç yaşamı mefhumunun ta kendisini dönüştürmekten ibarettir (Levinas, 2016: 51).

Husserl algıyı ikiye ayırır; ilki bildiğimiz, maddi şeylerin bedeninin duyu organları aracılığıyla algılanmasıyken, ikincisi Husserl'in asıl üzerinde durduğu içkin algı olarak ifade edeceğimiz refleksiyonudur. "İçkin algıda bilinç akışı kendini daima mutlak bir şey olarak, ne ise o olarak verir, birbirini yadsıyabilen, birbirini yıkabilen ve böylece öncelemeyi yanıltabilen bir fenomenler serisini önceleyen bir nesne olarak değil. Dışarıdaki nesne algısının tersine, içkin algı upuygundur" (Levinas, 2016: 53). İçkin algı, bir görme, görü ya da sezgi olarak *Erlebnis*'te (yaşantı) belirir.

İçkin algının bu şekilde çözümlenmesi bilincin varoluşunun mutlaklığına dair hüküm vermemizi sağlar. Levinas, *Ideen*'den yaptığı bir alıntıyla Husserl'in ulaştığı noktayı gösterir: "Eğer refleksif algı, benim *Erlebnis*'ime yönelirse, algılanmış olan mutlak bir kendim olur ki bunun varoluşu, ilkesel olarak, olumsuzlamaya boyun eğmez, yani kendim'in var olmadığını varsaymak ilkesel olarak imkansızdır. Bu şekilde verili olan bir *Erlebnis* 'yoktur' demek bir anlamsızlık olacaktır" (Levinas, 2016: 53,54). Yani Descartes'in şüphe ve ben arasında kurduğu ilişki, yaşantıya yönelen refleksif algı ile kendim arasındaki ilişki olarak tekrarlanmıştır.

Böylelikle Husserl, bilincin mutlak bir varoluş olarak kendini ortaya koyduğunu göstermiş olur. Bilincin mutlak bir varoluşa sahip olduğu, dış dünyanın ise olmadığını göstermez; her ikisi de vardır ama iki farklı kipte. Aslında Husserl bilinci bir akış olarak görmektedir. Bu akış içinde *Erlebnis*'ler gelir ve gider. Sonuçta varlık bilinçte varoluş olarak kendini gösterir. Varoluş bilincin gerisinde aranmamalıdır, varlık bilincin ta kendisidir, onun ayrıntılarının ve kısımlarının tüm zenginliği içindeki akış halidir ve varoluş mefhumu burada aranmalıdır (Levinas, 2016: 61). Bilinç ile dünya arasındaki farklılık Descartes'taki gibi tözsel bir farklılık değil, bir doğa farkı olarak görülmektedir.

Bilincin varlığını Descartesçı bir yolla gösteren Husserl'e, Levinas tarafından getirilen bir eleştiri vardır. Levinas, eksiklik olarak nitelendirdiği şu eleştiriye yapar: "Elbette onun öğretisinin en büyük boşluklarından birisi tam da buradadır: farklı varlık

bölgelerinin kendi varoluşlarında incelenecek olmasına karşın, bütün bölgelerin kendisine geri döndüğü bilinç söz konusu olduğunda, onun varoluşunun mutlak olduğunun doğrulanmasıyla yetinilecek” (Levinas, 2016: 55). Gerçekten de Husserl, bilincin mutlak varoluşuna ulaştıktan sonra, bilinç alanıyla ilgili daha fazla bir çözümleme yapmaya devam etmez. Yoluna bilincin yönelimselliği ve diğer bilinç edimleri üzerine yaptığı incelemeler ile devam eder. Zamanda bir akış olan bilinç, her zaman aşkın bir nesne ile bağ kurarak bir şeyin bilinci olur. Bilinç akışında her şey bir *Erlebnis*'tir ancak *Erlebnis*'i oluşturan unsurların her biri yönelimsellik karakterine sahip değildir. Yönelimsellikten yoksun bu unsurlar bilincin her sahasında bulunur ve bunlar hületik (*hyletique*) denen özel bir katman oluşturur (Levinas, 2016: 65). Hületik veriler şeylerin renk, ses, şekil gibi duyuşal birlikleridir. Bu noktada, hületik fenomenlere aşkın bir anlam veren canlandırıcı bir edim ayırt edebiliriz: bu fenomenler dış dünyadaki bir şeye anlam verir, onu temsil eder, arzular, sever vs. Bu edim, bir yandan, hületik verilerin kipine özdeş bir varoluş kipine sahip bir unsurdur, yani bu unsur bilinçlidir ve içkin zamanda kurulmuştur: kendi kendisini örtük bir biçimde tanır, tıpkı *Erlebnis* gibi. Ancak diğer yandan bu edim bilinç akışına bir anlam verir, kendisi olmayan bir şeye yönelir, kendi kendini aşar.

Yönelimselliğin, fenomenolojideki özel anlamı da tam olarak budur. Bilinç, nesneye yönelen bir bilinç olarak vardır ki, bu da bilincin içkinlikten aşkınlığa doğru kendisini taşımasının yolunu açar. Levinas'a göre yönelimsellik sadece bir araç değildir, “Yönelimsellik, öznenin öznelliğinin ta kendisini oluşturur. Onun tözselliğinin ta kendisi kendini aşmaktan ibarettir” (Levinas, 2016: 69). Böylece bilinç dışındaki nesneyi, öylece orada duran ya da durma olanağını üzerinde taşıyan bir şey olarak bilmeye ya da ona bir varoluş atfetmeye çalışmak tamamen beyhude bir çaba olarak kalır. Nesnenin nesneliği kendini bilince vermesi ile anlam kazanır. Yani nesnenin varoluşu *Erlebnis*'le birlikte bilinçte bir anlama sahip olabilir. Elbette bilinç yönelimsellik olduğu için tüm bunlar olanaklı olur. Yönelimsellik bir bilinç edimi değil, aslında bilincin tam da kendisidir.

Görü unsurları, bize nesnenin ta kendisini veren az ya da çok algısal içeriklerden (duyumlardan) oluşur. Bu nedendir ki algı ayrıcalıklı bir görü edimidir, Husserl'in deyimiyile kökensel bir görüdür (Levinas, 2016: 101). Algı varlığın ta kendisine ulaşmayı hedefler ve bu özelliği ile bilincin yöneliminde algı ayrı bir yer tutar. Bilinç algı sayesinde maddi nesne ile doğrudan bir ilişki kurar.

Husserl, buraya kadar, “hakikatin ve aklın ilk fenomenini aradı ve bunu varlığa erişen yönelimsellik olarak kabul edilen görüde buldu; makul her önermenin son kaynağı olan ‘görme’de buldu” (Levinas, 2016: 124). Felsefe ve bilimlerin temel dayanağı olabilecek bir yöntem arayışında olan Husserl, nihayetinde, çağdaşı ve sonraki filozoflara esin kaynağı olacak bir fenomenoloji ortaya koymayı başarır. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty gibi filozoflar fenomenolojik betimlemenin büyüüne kapılmakta haksız sayılmazlar. Sartre ve Merleau-Ponty için, bilincin, mutlaka bir şeyin bilinci olması olgusu varoluşçu düşüncede kıymetli görevler üstlenecektir. Bu nedenle, yönelimsellik fenomenoloji için olduğu kadar varoluşçuluk için de çözümlenmesi gereken bir kavram olarak karşımıza çıkar.





3. SARTRE FELESEFESİNDE YÖNELİMSELLİK

3.1. Sartre ve Varoluşçuluğa Giriş

Varoluşçuluk denince akla ilk olarak Jean-Paul Sartre (1905-1980) adının gelmesi, yaşadığı dönemde büyük kalabalıkları kendine hayran bırakan ve ünü kıtaları aşan biri olmasından, somut ve biricik olan insanı en doğal ruh halleri ve duygulanımları ile birlikte değerlendiren ve sorgulayan bir filozof olmasından kaynaklanır. Sartre, *Ecole Normale Supérieure*'de Beauvoir ve Merleau-Ponty ile birlikte okumuş ve bu filozoflarla ilişkisini hayatı boyunca devam ettirmiştir. Varoluş felsefesi de, o ve arkadaşlarının döneminde en görkemli günlerini yaşamıştır. Yirminci yüzyılda dünyayı kasıp kavuran bu isyankar akıma, şu muazzam betimleme ile başlayacağız:

“Varoluşçuluğun bir felsefeden ziyade bir ruh hali olduğu ve köklerinin ıstırap ve bunaltının pençesinde kıvranan on dokuzuncu yüzyıl romancılarına, biraz daha geriye gidersek sonsuz uzamların sessizliği karşısında dehşete kapılan Blaise Pascal'a; ondan önce, Eski Ahit'teki yalın Vaiz ile haksız yere Tanrı'nın gazabına uğradığını düşünüp O'nu sorgulama cüretini gösteren Eyüp'e; özetle, herhangi bir sebepten içinde huzursuzluk, isyan ve yabancılaşma hissi uyanmış kim varsa onlara dayandırılabilirdiği söylenegelir.” (Bakewell, 2017: 1)

Bu alıntı, varoluşçuluğun özünü anlamamız için oldukça yardımcı olacaktır. İçinde ıstırap, huzursuzluk, umutsuzluk, isyan taşıyan filozofların elinde, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren bir felsefe olarak Avrupa'ya damgasını vurmuştur. *Jean Paul Sartre* ise bu filozoflar içerisinde en göze batan ve en fazla ses getiren isimdir diyebiliriz. Bunda Sartre'ın bedensel özü, politik savaşı, akademiden olmaması gibi özelliklerinin de etkisi vardır elbette; ancak onun etkileyciliğinin asıl sebebi hitabetteki becerisidir.

Kitleleri kendine hayran bırakacak bir konuşma becerisine sahip olan Sartre, varoluşçuluğun ilgi görmesinde ve yayılmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Varoluşçuluk düşüncesinin Sartre'la beraber yayılmasında iki dünya savaşının da etkisinin olduğu inkar edilemez. Savaş yıllarında Avrupa'nın içinde bulunduğu buhranlı ortam, varoluşçuluk için de ideal bir ortamdır. Nitekim Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Beauvoir gibi Fransız filozoflar ile Husserl ve Heidegger gibi Alman filozoflar da savaştan etkilenmiş, aynı zamanda da birbirlerini etkilemişlerdir. Heidegger'in Nazilere olan yakınlığı gibi Sartre ve Merleau-Ponty de Marksist-Komünist bir çizgide yer almışlar, felsefelerini politik olaylarla birlikte geliştirmişlerdir. Ancak biz çalışmamız içerisinde filozofların politikayla olan yakınlıklarını görmezden geleceğiz. Şunu ayrıca belirtmek gerekir ki, Sartre ve Merleau-Ponty yakın iki arkadaş olarak birlikte dergi çıkarmalarına rağmen, son dönemlerinde yine

politik fikir ayrılıkları sebebiyle ters düşmüşlerdir. İki filozof arasındaki bu türden ilişkiler yazdıklarına da aynen yansımıştır.

Sartre'in varoluşçuluk düşüncesinde savaş yıllarının etkisi ile öncelikle insan ve insanın özgürlüğü fikri baskındır. İnsanı önceleyen bir felsefe olan varoluşçuluk, insanı diğer varlıklardan ayrı tutar. *Varlık olmak* ile *Varoluş olmak* arasında önemli bir fark vardır. Sartre "Varoluş özden önce gelir." (Sartre, 2007: 39) derken bu farka işaret etmektedir. "Varoluş kelimesinin Fransızca karşılığı olan '*existence*'ın Latince kökünden de anlaşılacağı gibi, bu kavram 'varlık'tan çıkan; ondan zuhur eden anlamına gelir" (Gürsoy, 2014: 65). Yani varoluş, varlık olduğu sürece mümkündür ve bu haliyle insana özgüdür. İnsan varoluşu, kaynağını kendi dışında, kendinde-varlıklarda bulur.

İnsan varoluş olarak, ne ise o olmayan yapıdadır. Çünkü o, olmak istediği, ama henüz olmadığı olacaktır; şu anda olduğunu biraz sonra aşip geçecektir. Nesnelere saltık olumluluğunun ortasında, insan hiçliğini taşıyandır (Karakaya, 2004: 78). Bu insanı varlıktan ayıran bir durumdur. İnsan varlık değil; daha çok varoluştur.

"Çıkış yerimiz bireyin öznelliğidir. Burjuva olduğumuz için değil, gerçeğe yaslanan bir öğreti istediğimiz için..." (Sartre, 2007: 60). Sartre'in sözünü ettiği gerçeğe yakın bu öğreti, Descartes'ın *cogito*'sudur; yani o da Husserl'le aynı yolu izler. "Düşünüyorum, öyleyse varım!", bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçektir. Dahası, Descartes'ın tanımladığı *cogito* dışında kalan her şey olasıdır, bir ihtimalden ibarettir Sartre'a göre. Ancak Descartesçı öznellikten ayrılışa da dikkat çeker. Sartre 'düşünüyorum' deyince – Descartes ve Kant'tan farklı olarak- kendimizi *başkası*'nın karşısına çıkarmış olduğumuzu, kendimizle birlikte başkasını da anlatmış olduğumuzu söyler (Sartre, 2007: 61). Sartre da Husserl gibi Descartes'ın *cogitosuna* dayansa da yine Husserl gibi bambaşka bir noktaya varır.

Sartre'in bir varoluşçu olarak Descartes'tan başka bir sonuca varması tuhaf değildir, zira varoluşçuluk insanın özünü, kendi özgür seçimlerine bağlayan bir öğretiye sahiptir. Varoluşçuluğun ilk temsilcilerinden Kierkegaard'a göre, insanın varoluşu önce gelir: Varoluş mantıksal tündengelimle ulaşılan bir sonuç değildir; yaptığımız her şeyin başlangıç noktasıdır. Varoluşum etkindir; onu yaşarım ve onu seçerim ve bu, kendim hakkında ortaya koyabileceğim tüm önermelerden önce gelir. Dahası, benim varoluşum yalnızca bana aittir; kişiseldir. "Descartes'in ben'i geneldir, herkes içindir; oysa Kierkegaard'ın ben'i münakaşacı, bunaltılı, uyumsuz bir ben'dir" (Bakewell, 2017: 18).

Kierkegaard'ın bu düşüncelerini Sartre da destekler niteliktedir. Özgür ve sürekli seçim yapma haliyle yaşayan insan, uçurumdan düşme korkusundan ziyade, kendini uçurumdan atmayacağından emin olamadığı için korku ve kaygı yaşar (Bakewell, 2017: 19). *Cogito ergo sum* sözüyle modern felsefeyi başlatan Descartes'a karşı, Kierkegaard ve Sartre ise, Descartes'ın yaptığı sıralamanın tam tersini yapar.

Sanki sadece varoluşçuların içinde bulunduğu gibi düşünülen ruh halleri (bunaltı, iç daralması, umutsuzluk), Sartre'a göre tüm insanların içinde taşıdıkları hallerdir. Ancak Sartre'ın iddiası, diğer insanların bu ruh hallerini maskeleydikleri, varoluşçuların ise bu ruh hallerini özgürce yaşayarak kendilerini sorumlu hissettikleridir. Varoluşçular için *insanlık bunaltıdır* (Sartre, 2007: 43). Bunaltı bir kaçış ya da engel değil, bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır (Sartre, 2007: 45). Çünkü insanın varoluşu özünden önce gelir. Bu nedenle özgürlüğe mahkumdur insan. Dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur (Sartre, 2007: 48). Hepimizin paylaştığı bu ruh halleri varoluşun önündeki engeller olmak yerine, bizzat bizleri seçim yapmaya iten ve bu seçim için özgürlüğe mahkum olduğumuzu hatırlatan bir sorumluluk alanına atılmışlığın ifadeleridir.

Varoluşun özden önce geldiği iddiası sadece insan için geçerlidir elbette. Diğer var olanların özü önceden bellidir. Sartre'ın söz konusu ettiği öncelik zaman bakımından değil, *a priori* olmak bakımından bir önceliktir. “İnsan mutlak bilinç olarak önce bir varoluştur, özünü kendi yaratır; oysa nesnelere statüsünü veren bilincin sağladığı anlamdır, özdür. Bu bakımdan, onların ne oldukları bilincin yarattığı anlamla kurulduğu için, fenomenolojik olarak nesnelere için öz, varoluşlarından önce gelir” (Tura, 2016: 105). Böylece, bilincin tasarladığı özgür olmayan nesnelere ve henüz kendini seçmek ile özgürlüğe yükümlü bir insandan bahsedebiliriz.

Sartre, “Neye yarayacağını bilmeden kağıt keseceği yapmaya kalkan bir kimse tasarlanamaz.” der (Sartre, 2007: 37). Bu, şeylerin özünün varoluşlarından önce belli olduğunun izahıdır. Varoluşçuya göre insan ise, daha önce tanımlanamaz, belirlenemez: Dolayısıyla hiçbir şey değildir. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır (Sartre, 2007: 39). Bunu yapabilecek özgürlüğe de sahiptir Sartre'ın insanı: “İnsan kendi kendini seçer” (Sartre, 2007: 41). “Her bilinç kendi nesnesini konutlar, ama her biri bunu kendi yolunda yapar” (Copleston, 2010: 11). Kendini seçen insan ise aynı zamanda başkalarını da seçer. Ya da tam tersi insan, başkalarını seçerken kendini de

belirler. “Başkası hem varoluşum hem de kendimi bilişim için gereklidir” (Sartre, 2007: 62). Bu seçim insanı diğer varlıklardan ayıran temel bir edim olarak seçimlilik değildir. Yani insan seçerek insandır.

Seçen insanın bu özgürlüğü kendine yapışıktır, peşini bırakmaz. Varoluşçu felsefe için özgürlük, insanın doğasına bağlı bir özellik değil, bu doğanın ta kendisidir; kendisinden başka hiçbir şeye dayanmaz; kendisinden başka hiçbir yerde meydana çıkamaz. Fakat bu aynı zamanda bir mahkumiyet gibidir. İnsan gerçekliği, istediği gibi kendisini seçebilir fakat seçmemeyi seçemez (Gürsoy, 2014: 96). Bu özgürlük aynı zamanda insanın sürekli kendi dışına yönelerek, kendini gerçekleştirmesine imkan veren bir özgürlüktür.

İnsan varoluşu ‘içkinlik’ ya da kendine dönük bir şekilde pasifçe durmak değil, ‘aşkınlık’ yani öteye geçmek demektir. “İnsan varoluşu, artık yapacak hiçbir şey bulamayınca kadar sürekli eylem içinde bulunmak demektir ki nefes aldığımız sürece yapacak bir şey bulamayacağımız bir gün bile geçirmemiz pek olası değildir” (Bakewell, 2017: 160). İnsan hep dışına yönelir. Bu anlayışın açıkça fenomenolojiden geldiği bellidir. Ancak Husserl, bu dışa dönüklüğü tekrar içkinliğe çekerken, Sartre’ın tavrı bundan biraz farklıdır. Doğal tavır Sartre’a göre paranteze alınması gereken bir şey olmayabilir. Bu yüzden Sartre’ın varoluşçu fenomenolojisi doğal tavrın fenomenolojisidir. Doğal tavrı yaşamın içinde fenomenoloji yapar (Tura, 2016: 127). Sartre ve Heidegger, Husserl’i fazla içe dönük olmakla eleştirirken, Husserl de bunun farkına varır ve son dönemlerinde ‘yaşam dünyası’ kavramını geliştirerek kendini yeniler. Nihayetinde varoluşçu-fenomenolojiye göre felsefenin konusu, yaşadığımız biçimiyle yaşadıklarımızdır (Bakewell, 2017: 16). Böylece Husserl, Sartre ve Heidegger gibi düşünürler her ne kadar yola *cogitodan* çıksalar da sonunda *Yaşam-dünyası*, *doğal tavır* ya da *Dasein* ile bunu aşmayı başarmışlardır.

Sartre, gerçeklikle ilişki kurmak bağlamında bilincin kendini aştığını söyler. Bu aşma aslında bireyin kendini bilmesini olanaklı kılar. Kendini bilmede ise bir hiçleme, bir olumsuzlama vardır. Kendini bilmenin, kendini yok etmek olduğu yönündeki eleştiriye ise şu cevabı verir: “Kendini bilmek, değişmektir ve özellikle de bir statüden diğerine geçmektir. Hepimizin nesneye doğru aşkınlık içinde olan öznellikler olduğumuzu düşünmem ölçüsünde bunu kabul ediyorum” (Sartre, 2015: 70). Sartre’a göre kendini aşma, aşılma kendiliği hiçlemeyken varılan kendiliği de kurmadır. Yani her kendini seçme, bir kendiliği hiçlemedir.

Gelenekçi filozoflar soyut önermeler ve teorilerle haşır neşir olurken, Sartre içindeki huzursuzlukla baş etmeye çalışıyordu. Elindeki bir kahve fincanı üzerine bile saatlerce kafa patlatıp, sayfalarca konuşabilmesi mümkündü. Varoluşçu düşünce ekseninde bilinç ve dünya arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurabilmek isteyen Sartre, hem idealizm hem de realizmden kendini kurtararak, ikisinin ortasında bir yol bulmaya çalışırken, imdadına Almanya’da filizlenen *fenomenoloji* yetişiyordu. Fenomenoloji, felsefeyi fenomenlere (görünümlere) yönelmeye çağırıyor, tüm felsefe geleneğini askıya almaya davet ediyordu ve ayrıca bilincin ayırt edici özelliği olan yönelimselliği temele alarak güçlü bir betimleme olanağı da sunuyordu.

Bu çağrı Sartre’ın asla görmezden gelemeyeceği bir çağrıdır. Zaten o da hemen fenomenolojinin etkisine kapılmış, Fransa ve Nazi Almanyası arasındaki gerginliğe rağmen, Almanya’ya gitmekten kendini alıkoyamamıştır. Husserl’i okumak için sabırsızlanan Sartre’ın ilk başta bulabildiği tek kitap, Husserl’in öğrencisi Emmanuel Levinas’ın yazdığı ince bir kitap olan *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* oldu (Bakewell, 2017: 4). Bundan sonrasında fenomenoloji çalışmalarına devam eden Fransız filozof, Soren Kierkegaard’dan aldığı düşünceleri fenomenoloji ile harmanlayarak kendi felsefesini oluşturdu. Bu durum, modern varoluşçuluğun başlangıcı anlamına gelmektedir.

Varoluşçuluk için fenomenoloji neden bu kadar önemlidir? Fenomenoloji aracılığıyla varoluşçuluğa nasıl bir kapı açılır? En başta, fenomenolojinin tüm bakışını şeylerin kendilerine yöneltmesi önemlidir. Önümüzdeki kahve fincanının maddesi ya da biçimi onun kokusundan daha öncelikli değildir. Fenomenologlar için fenomen sözcüğü çok özel bir anlama sahiptir. “Fenomen, herhangi bir şey, nesne veya olayın gerçekte ne olup olmadığından bağımsız olarak kendisini benim öznel deneyimime hangi şekilde sunduğuna işaret eder” (Bakewell, 2017: 40). İşte bu anlam tam da varoluşçuların ihtiyacı olan anlamdır.

Fenomenolojinin bu yöntemi varoluşçu Sartre için en güzel şekilde kullanılacaktır. Fenomenolojik indirgeme ile bilincin tüm gereksiz kalıntılardan temizlenmesi ve öznel deneyimlerimiz sayesinde şeylerin kendilerine geri dönme fikri, Sartre’ın ilgisini yeterince çekmiştir. Ancak Sartre için çok daha önemli bir kavram vardır fenomenoloji içinde: Yönelimsellik. Sartre’a göre yönelimsellik fikri, insanın kaçınılmaz özgürlüğünü yüzüne çarpan bir fikirdir. Bilincin her zaman bir şeyin bilinci olması demek, insanın önceden tanımlanmış bir öze sahip olmadığı anlamına gelir. İnsan özgürlüğe mahkum olarak

dünyaya atılmıştır. Husserl okumalarının ardından Sartre'ın kaleme aldığı ilk metin olan 1939 tarihli *Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel Bir Fikri* adlı denemesindeki şu pasaj Husserl'i ve yönelimselliği nasıl okuduğunu anlamamızı sağlayacaktır:

“Nesnenin bilincin içinde sindirildiği vıcık vıcık bütünleşmeden çıkmak ve dışa doğru bir atılım, benliğin ötesine, kendinden ayrı olan şeye doğru bir patlama yapmaktır. Kendi dışına, ağaca yönelen bilincim ağacın içine giremez çünkü ağaç kendisini bana tamamen vermez ve beni dışarıda bırakır, artık ne ben kendimi onun içinde kaybedebilirim ne de o benim içimde benimle bütünleşebilir: hem onun dışında hem benim dışımda kalan yerde buluşuruz... Bu süreçte bilinç, büyük bir fırtına her şeyi kökünden koparıp atmış gibi bomboş kalıp arınır. Artık bilincin içinde kendinden kaçmak, kendi dışına çıkmak dürtüsü dışında bir şey kalmamıştır. Her ne kadar imkansız olsa da bir bilincin içine 'girmiş' olsaydınız bir hortuma kapılıp ağacın ve tüm o toz toprağın olduğu yere dışarı geri fırlatılırdınız; çünkü bilincin bir 'içi' yoktur. Bilinç kendisinin dışından ibarettir ve bilinci bilinç yapan, bu mutlak kaçış, bu cismaniliği reddedmiştir. Şimdi, bizi kendimizin dışına çıkarıp bize 'kendimizi' yeniden oluşturacak bir imkan dahi bırakmayan, dahası, bizi öteye doğru, dünyanın çorak, sert toprağına, şeylerin arasına fırlatan birbirine bağlı bir dizi patlama hayal edin. Bu şekilde, kendi özlerimiz tarafından terk edilmiş olarak umursamaz, düşmanca, direnç gösteren bir dünyaya atılmış olduğumuzu hayal edin. Eğer bunu hayal edebiliyorsanız Husserl'in şu ünlü sözünde ifadesini bulan keşfin derin anlamını kavrayabilirsiniz: Bilinç daima bir şeyin bilincidir.” (Bakewell, 2017: 46,47)

Ancak şunu belirtmekte fayda vardır: Sartre'ın yönelimselliği, Husserl'inkinden farklılık gösterir. Husserl'in yönelimselliğinde her şeyi, tüm aşkınlığı dahi, bilincin içine, içkin yapısına çeken bir yön vardır. Bu Husserl fenomenolojisinin idealizmin içinden çıkıp gelmesinin bir sonucu olabilir, ama şeylerin bilincin içine çekilmesine Sartre katılmaz. Sartre'ın yönelimselliği, en başta olduğu gibi, dışarı-dönük bir yönelimsellik olarak kalır.

Fenomenolojinin Sartre ve varoluşçuluğa katkısı üzerinde biraz daha durabiliriz. Kierkegaard sistematik olarak varoluşçuluğun temel çerçevesini çizer. İnsanın bireyselliği, öz yaşantıları, tecrübeleri ve tercihleriyle özgün bir varlık olması, Kierkegaard tarafından belirlenmiştir. Bu anlayışın fenomenoloji ile bütünleşmesi varoluşçuluğu bambaşka bir noktaya taşır. Kenan Gürsoy'a göre, fenomenoloji bir Aritoteles'ten sonra unutulmaya başlanan 'düşünce kategorileriyle varlığın kategorilerinin birebir mütakabiliyetini' tekrar gündeme getiriyordu. Ancak bu bir genelleştirme değil, doğrudan doğruya insanın kendi gerçekleştirdiği tecrübeleri ve bu tecrübelerin bir tür doğrudanlık taşıyan yönelimsellik çerçevesinde arındırılmışlığıdır. Böylece özler, yaşanmışlık üzerinden sezilir. Ayrıca yönelim halinde beliren bir bilinç üzerinden, hem özneyi hem de hedef alınan nesne alanını birbirleriyle bağlantıya girdikleri bir bağlulaşım çerçevesinde belirleyerek, yeniden

kategorilerden bahsedebilme imkanını bize vermiş olması doğurgan bir fikirdir (Gürsoy, 2014: 15,16). Fenomenolojinin gündeme tekrar taşıdığı bilgi ve varlık alanlarının birbirlerinin aynısı olması fikri, varoluş felsefesinde yeni açılımlara yol açmıştır.

Sartre, varoluşçuluğu fenomenoloji ile harmanlamasının yanı sıra fenomenolojik betimlemeyi de kendi edebi tarzı ile birleştirir. “Sartre’ın yapmak istediği şey, yaşantılamanın, yani tüm-öznel hakikatiyle varoluşun, yani açık seçik varoluş hakikatının kritik yönlerinin evrensel fenomenolojisini betimlemek, tarif ve tasvir etmektir” (Tura, 2016: 122). Kısacası, Sartre fenomenolojinin betimleme gücünü de ustalıkla kullanmıştır.

3.2. Varlık ve Hiçlik

3.2.1. Kendi-için-varlık (pour-soi) ve Kendinde-varlık (en-soi)

Sartre’ın *Fenomenolojik Bir Ontoloji Denemesi* alt başlığını verdiği temel felsefe eseri olan *Varlık ve Hiçlik* (1943), aynı zamanda ona özgü bir isimlendirme olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sartre ‘varlık’ diyerek nesnelere dünyasını işaret ederken, ‘hiçlik’ diyerek de bilinci işaret etmektedir. Bu iki varlık alanı için ayrıca ‘kendinde-varlık’ ve ‘kendi-için-varlık’ kavramlarını da kullanmaktadır.

Geleneksel felsefede çoğu kez bilinç-beden ya da ruh-beden (madde) olarak kategorilere ayrılan varlık, Sartre’ın felsefesinde ona özgü bir ayırım ile karşımıza çıkar. *Kendi-için-varlık (pour-soi)* ve *Kendinde-varlık (en-soi)* ayırımını yapan Sartre, bu ifadeleri özellikle kullanarak bu iki varlık kategorisinin özelliklerine göndermede bulunur. Sartre’ın varlık kategorileri için kavram seçiminde Hegel’den etkilendiğini söyleyebiliriz. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde varlık durumlarından bahsederken, kendinde-olan (en-soi), kendi-olan (de-soi) ve kendi-için-olan (pour-soi) isimlendirmelerini yapar ve bu durumların birbirleriyle etkileşimlerini, geçişlerini ve birbirleri içinde erimelerini vurgular. Bu şekilde bilincin (tinin) bir deneyim tarihi olarak diyalektik bir süreçte ortaya çıktığını söyler. Sartre da hiçlik ve varlığı tanımlarken Hegel’in isimlendirmelerine başvurur, *kendi-için-varlık* ve *kendinde-varlığın* diyalektik ilişkisine dikkat çeker. Kendinde-varlık, ne olduğu belli olan tam bir varlıktır; kendi-için-varlık ise ne olduğu belli olmayan bir varlık projesidir. Diyalektik ilişki kendi-içinin kendindeyi olumsuzlaması ile sürer gider.

Kendinde-varlık diyerek, ne ise o olan varlığa işaret eden Sartre’a göre, ne ise o olmak kendinde-varlığın olumsal bir ilkesidir. Kendinde-varlık kategorisi aynı zamanda fazladanlıktır da (Sartre, 2017a: 41). Onun belli bir zamansallığı bile yoktur. Zaten uzam ve zaman sadece insana özgü bir olgudur; kendinde-varlık zaman dışıdır. Ayrıca kendinde-

varlık bilinç-olmayandır (Sartre, 2016a: 18). O, ne ise o olan varlık olarak olumsuzdur, *saçma* olandır.

Bu betimlemeler kendinde-varlığın varoluş tarzını açıkça göstermektedir. Ancak Sartre felsefesinde kendinde-varlığın en önemli özelliği, fenomen olarak bilince kendini açmasıdır. Fenomen olarak kendinde-varlığa daha sonra değinmek üzere, Sartre'ın kendi-için-varlık kategorisine geçebiliriz. Kendi-için-varlık, kendinde-varlığın tam tersi bir varoluşa sahiptir. Ne ise o olmayan, yani özü önceden belli olmayandır; yani bilinçtir.

Kendi-için-varlığın kendinde-varlık ile olan ilişkisi olumsuzlama şeklindedir. Zaten Sartre'a göre, 'olumsuz yargılar', 'sorgulama', hatta 'yıkım' edimleri kendi-için-varlığın asli var olma tarzlarıdır (Sartre, 2016a: 19). Sartre'ın varlığın karşısına hiçliği koyması bu yüzdendir. Kendi-için-varlık, kendinde-varlığı hiçler ve bu sayede bütün varlığını kendinde-varlıktan alır. Bilinç bir varlık eksikliği, bir varlık olma arzusu olarak tasarılanır (Sartre, 2016a: 19). Bu eksiklik, özü önceden belirli olan varlık alanından giderilmeye çalışılır. Yani yönelimselliğin itkisi hiçliği giderme arzusudur.

Eksik olanın, fazladan olan ile karşılaşması bulantıya sebep olur. Sartre insanın fazladan ve saçma varlıkla karşılaşmasını 1938 yılında yayımlanan *Bulantı* adlı romanında ele alır. O, bu durumu bir tiksini ve bulantı tepkisiyle açıklamaktadır. Ona göre insan, dünyanın nedensiz, saçma ve fazladan varlığı ile karşı karşıya gelmiştir. Romanın kahramanı Roquentin, kendisinin de bu nesnelere biri olduğunun bilincine varır ve kendi varlığını da aynı derecede saçma ve yarasız bulur (Karakaya, 2004: 66). Roquentin, nesnelere yapışkanlığından bahseder sürekli, aslında bu yapışkanlık kendi varlığının, tüm o nesnelereki tezahürüne bir göndermedir. Roquentin, adeta her bir nesneye yapışır kalır.

“Bulantı bende değil, onu orada, duvarda askıların üstünde, dört bir yanımda duyuyorum. Kahveyle özdeşleşiyor. O bende değil, ben ondayım.” (Sartre, 2017b: 41)

Kendi-için bir eksiklikle var olur. Bu eksikliği Descartes da fark etmiştir. O yüzden Descartes'ın *cogito*'su da eksik olan *mükemmel*'i arar. Ancak Descartes bu eksikliği aşkınsal bir Tanrı'da bulurken, Sartre başka bir yaklaşım getirir.

“İnsan-gerçekliğinin dünyada mevcudiyet olarak ortaya çıktığı saf-olay, kendisi tarafından kendi eksikliği olarak kendiliğinden kavranır. İnsan-gerçekliği varoluş kazanırken, tam olmayan varlık gibi kavranır. Ne ise o olan tekil bütünlük karşısında insan-gerçekliği, bu bütünlüğün eksikliğini çeken ve o olmayan formunda olan olarak, o olmadığı ölçüde kavranır. İnsan-gerçekliği, kendiyi çakışmaya doğru sürekli bir öteye geçme edimidir, ama bu çakışma

hiçbir zaman verilmemiştir. Cogito'nun varlığa doğru yönelmesinin nedeni şudur: cogito bizatihi ortaya çıkışıyla varlığa doğru kendinin ötesine geçer ve bunu yaparken de kendisini, kendi varlığı içinde, ne ise o olmak için gereken kendi ile çakışmanın eksik olduğu varlık olarak nitelendirir. Cogito kendinde-varlığa çözülmeyen bağlarla bağlıdır, ama bu bir düşüncenin nesnesine bağlı olması gibi değildir, bir eksiklik nasıl eksikliği tanımlayan şeye bağlıysa cogito da kendinde-varlığa öyle bağlıdır. Descartes'ın ikinci kanıtı bu bağlamda sağlam bir kanıttır: mükemmel olmayan varlık mükemmel varlığa doğru kendinin ötesine geçer.” (Sartre, 2017a: 143)

Bilincin kendinin ötesine geçerken yöneldiği varlık, bilinç dışında kendinde-varlık olarak varolan tüm varlıklardır. “Bilinç, kendisini dört bir yandan kuşatan ve hayalet mevcudiyetiyle içine sızan bu varlığa -bilincinde olduğu ama yine de bilinç olmayan bu varlığa- angaje olmuş olarak var olabilir” (Sartre, 2017a: 144). Descartes'ta olduğu gibi, *res cogitans* ve *res extensa* arasında, bunları birbirine uygun ve birbiri için anlamlı kılacak *mükemmel varlık* olmadığı için, sonuç da böyle olur: Dünya saçmalaşır, insanın gönlü bulanır.

Sartre fenomenolojiyle henüz tanışmışken 1936'da kaleme aldığı *Egonun Aşkınılığı*'nda bilinci tamamen boşaltmaya başlamıştır. Hatta öyle ki ego dahi bilincin dışına çıkarılmıştır. Herhangi bir eylemde bulunurken kişi bir ben bilincine sahip değildir. Ben'in ortaya çıkışı ancak refleksif bir düşünce ile olur. Bu yüzden, refleksif bir düşüncenin ürünü olarak, ego aşkıdır. Sartre'ın bilincin içini inatla boşaltmak istemesi, epistemolojik tutum açısından son derece tutarlı ama zorluk çıkarıcıdır (Sartre, 2016a: 15). Sartre - belki de Heidegger etkisiyle - ben'i dışarıda, dünyada konumlar. Bilincin bir hiçlik olması, egonun bile bilinçte yer almamasını gerektirir. *Egonun Aşkınılığı*'na başlarken şu ifadeleri kullanır:

“Filozofların çoğu için, ego, bilinçte ikamet etmekte. Bazıları onun biçimsel varlığının, boş birleştirme ilkesi olarak, ‘Erlebnisse’lerin ortasında olduğunu ileri sürüyor. Bazıları da –çoğunlukla ruhbilimciler- onun maddesel varlığını, psişik yaşamımızın her anında, arzuların ve edimlerin merkezi olarak keşfettiklerini düşünüyorlar. Biz burada, ego'nun, ne biçimsel ne de maddesel olarak bilincin içinde bulunduğunu göstermek istiyoruz: O dışarıdadır, dünyanın içindedir; başkasının ego'su gibi, dünyaya ait bir varlıktır.” (Sartre, 2016a: 48)

Sartre, ben'in olgusal varoluşunu çözmek isteyince Husserl'in fenomenolojisiyle karşılaşır. Ona göre fenomenoloji bilincin eleştirisi değil, bilimsel bir incelemesidir (Sartre, 2016a: 51). Husserl kurucu bir bilinç tasarlamaktadır ve Sartre da onun yolunu izler. Bilinç sadece yönelimsellikle kendini aşar. Sartre bilincin tanımlamasını bile yönelimsellikle

yapar (Sartre, 2016a: 52.) Bilincin fenomenolojik açıdan kavranılışı Etkin ben'in birleştirici ve bireyselleştirici rolünü tümüyle yararsız kılar. Ben'im birliğini ve kişiliğini mümkün kılan bilinçtir. Dolayısıyla da transandantal ben'in bir varlık nedeni yoktur. Hatta, Sartre'a göre, "Transandantal ben, bilincin ölümüdür" (Sartre, 2016a: 54). Sonuç olarak bilinç, en başta kendinin bilincidir. Kendinin bilincinde olabilmesi ise kendinde-varlıkların bilincinde olması ile mümkündür. Nesneye yönelen bilinç kendini kurmuş olur. Sevmek, korkmak, yargıda bulunmak gibi tüm bilinç yaşantıları bir nesneye yönelmişliği içinde barındırırlar. Yönelinen bir nesne olmadan bu yaşantıların olması da mümkün değildir. Yönelimsel nesnenin bilince ait bir parça olmadığı yani bilinçte içerilmediği (Husserl, 1970: 633) konusunda Husserl'le hemfikir olan Sartre, bilincin sadece fiziksel nesnelere yönelmediğini, imge, hayal gibi fiziksel olmayan nesnelere de bilincin yönelim nesnesi olabileceğini düşünür.

Husserl'in kattığı anlamlarla birlikte yönelimsellik, öznenin kendi başına ama kendine aşkın olmasına imkan tanırken, aynı zamanda kendinden farklı olan şeyle ilişkisini de olanaklı kılar. Yani bilinç, 'orada duran', 'karşıda duran' bir nesneye yönelirken onun görünüşünden daha fazlasına ise ulaşamaz. Zaten bu noktada Sartre, ulaşılabilecek bir alan olmadığını, her şeyin sadece *görünüştünden* ibaret olduğunu özellikle vurgular.

'Her bilinç, bir şeyin bilincidir.' iddiasına tekrar dönersek, bu 'bir şey' nedir ve 'bilinç' nedir? 'Bir şey' ve 'bilinç' arasında diyalektik bir ilişki vardır. 'Bir şey', görüldüğü biçimiyle varlıktır; 'bilinç' ise hiçliktir. "Bilincin kendisi varlık-olmayandır ve etkinliği, Sartre'a göre, bir hiçleme sürecidir" (Copleston, 2010: 20). Tam bir doluluk ve ne ise o olan varlık, bilinçte olumsuzlanır. Kendinde-varlıktaki doluluk, bilinçte yoktur; o mutlak bir boşluktur. Varlık ancak, 'noesis içindeki noema'dır (Sartre, 2017a: 39). İnsan-gerçekliğinin eksikliğinde, eksik olanın ne olduğu kendi-içinin aşkınlık sürecinde ortaya çıkar. Ancak Sartre bunun aynı zamanda kendinde olan başka bir kendi-için olmadığını; kendisiyle bütünleşmek için eksik olanın yine bir parça kendi-için olduğunu söyler (Sartre, 2017a: 151). Sonuç olarak, Sartre bilinç eksikliğini bir kendinde varlığı indirgeme süreciyle noema'ya dönüştürerek kendi cinsinden bir şeyle gidermeye çalışır. Sartre için noema, kendinde-varlıktan kendi-için-varlığa geçişi ifade eder.

3.2.2. Kendi-için-varlık'ın Zamansallığı

Sartre zamansallığı ele alırken, birçok filozofun gittiği yolun dışına çıkar. Zamanın üç ögesini birbirleriyle ilişkili hatta birbirine bağımlı bir şekilde değerlendirir; ancak üçünü bir toplam veriler derlemesi olarak görmez. Ona göre zaman: “bir kısmı henüz olmayan, bir kısmı ise artık olmayan bir ‘şimdi’ler dizisi olarak değil, kökensel bir sentezin yapılmış uğrakları olarak ele alınmalıdır” (Sartre, 2017a: 162). Bu da zamanın fenomenolojik bir çözümlemesini gerektirir.

Kendi-içinin varlık/olmak yasası ‘geçmiş’tir. Oysa şimdiki zaman ise bizzat kendi-içindir. Sartre, kendi-içinin olabileceği her şeyin orada, kendi arkasında, erimdiğinde olmak zorunda olduğunu söyler (Sartre, 2017a: 177). Ancak bu noktada zamanın bütünü şimdiki zamanın bölümleri olarak değerlendirmek, Husserl’in *Zamanın İçsel Bilinci Üzerine Dersler*’de işaret ettiği gibi, sonsuza kadar götürülmüş bir bölünmenin ideal teriminden başka bir şeye, bir hiçlikten başka bir şeye ulaştırmaz (Sartre, 2017a: 177). Husserl’le hemfikir olduğu bu düşünceye rağmen, karşı çıktığı çok daha kritik bir nokta vardır: yönelimsellik kavramının yanlış kullanılması.

“Eğer Husserl’deki cogito anlık olarak verilmişse, ondan dışarı çıkmanın hiçbir olanağı da olmaz. Aşkınlık ve öteye geçme fikri bütün felsefi kariyeri boyunca Husserl’in peşini bırakmamıştır. Ama elindeki felsefe araçları, özellikle de varoluşa ilişkin idealist kavrayış, onu bu aşkınlığı anlama imkanından yoksun bırakıyordu: Husserl’deki yönelimsellik kavramı aşkınlığın karikatüründen ibarettir. Husserl’deki haliyle bilinç, aslında kendini aşıp ne dünyaya, ne geleceğe, ne geçmişe yönelebilir.” (Sartre, 2017a: 164,165)

Sartre’ın Husserl’e eleştirisi yönelimsel edimleri yanlış kullandığı yönündedir. Nitekim Husserl zamanın analizini yaparken yönelimsel edimleri göz ardı etmez; hatta nesnel zaman yerine yaşantılanan zamana dönmeyi de gerekli görür (Zahavi, 2018: 132). Husserl zamanı ‘şimdi’lerin art arda dizilişi olarak görmez. Böyle olmuş olsaydı, zaman yalnız ‘şimdi’lerin deneyimlendiği, bir süreç olarak devam eden olguların ise bölük pörçük ve anlamsız yaşantılardan oluştuğu bir şey olurdu. Oysa bir müzik parçasını geçmiş ve gelecek evreleri ile birlikte algılarız. Husserl’in içsel-zamanı tanımlarken kullandığı *kök-izlenim* (presentation), *saklı-tutma* (retention) ve *öngörme* (protention) kavramları anahtar rol üstlenmektedirler. Husserl’e göre kök-izlenim bir zamansal ufukta belirir ve şimdi’ye aittir; yönelinen nesnenin az önceki evresi onda saklı-tutulur, gelmekte olan evresi ise öngörülür (Husserl, 1977: 202). Böylece yönelim nesnesi bilincin zamansallığı içinde kavranmış olur.

Sartre ise zamanın üç boyutunu şimdi, geçmişteki şimdi ve henüz gelmeyen şimdi olarak değerlendirirken, geçmişteki şimdiyi *anı*, henüz gelmeyen şimdiyi de *beklenti* olarak isimlendirir. Şimdi'nin bu evrelerinde yönelim nesnesi bir imge olarak kendini yineler. Geçmişe ait bir imge düşünüldüğünde, artık o yeni bir yönelim nesnesidir; tıpkı beklentimizdeki bir hayalin de başka bir yönelim nesnesi olması gibi; yani Sartre'ın şimdiki an, anı ve beklenti evrelerini birbirleriyle ilişkili ancak birbirinden kopuk olabilecek evreler olarak görebiliriz. Husserl'de ise saklı-tutma ve öngörme evreleri, yönelimsel nesnenin kök-izlenimiyle bağlantılı momentlerdir; dolayısıyla yeni bir yönelimsel nesne vermezler.

Sartre'ın eleştirisine geri dönersek, bilincin kurucu içsel-zamanında saklı-tutma ve öngörme, kök-izlenimden ayrı tutulmayan, onunla eşzamanlı olarak ortaya çıkan momentler olduğundan, geçmiş ve gelecek bilincin yönelimselliğinin dışında tutulmuş olur. Sartre'a göre, bu anlayış bilincin dünyaya yönelimini imkansız kılar. Ortaya sadece kendi içinde kendi yönelim nesnesini kuran bir bilinç çıkar. Buna rağmen, kendi-için *geçmiş* imge olarak taşır ve *geleceğe* ilişkin beklentiye de sahiptir. Sartre'ın *kendi-içini* bu sayede *hiçlikten* varlığa doğru bir adım atar. Zaman, kendi-içinin kendinin ötesine geçmesinin ve aşkın olanla münasebet kurabilmesinin imkanını oluştururken, Husserl'in kendi içine dönük olan kurucu içsel-zamanından çıkılmış olur. Ancak her iki filozofun da hemfikir olduğu nokta, yaşantılanan her şeyin '...nın bilinci' olduğudur.

Sartre'a göre sürenin bilinci, süregitmekte olan bir bilincin bilinci (Sartre, 2017a: 211) olarak zamanın üç boyutunun üzerinde oturduğu bir ufuk gibidir. Sartre ve Husserl, zamanı bir akış, bir süre olarak kavrarlar ve her ikisi de anların zamansal bir ufuk sayesinde anlam bulduklarını düşünürler. Sartre'da geçmiş, şimdi ve gelecek bir *süre* bilincinin üzerinde kendilerini gösterirler ki *düşünüm* gibi yönelimsel bir edim de bu sayede anlam kazanır. Anlık olarak var olan yönelim nesnesi bilincin geçmiş yaşantıları ve gelecek beklentileri arasında kendine yer bulur. Aynı yönelim nesnesi, bir zamanlar hayal ya da beklenti olarak *süre* içinde (Husserl'de ise içsel-zamanın mutlak akışı) yer alırken, bir süre sonra ise aynı *süre* içinde geçmişe ait bir anı imgesi olacaktır. Ancak bütün bu anı ve beklenti imgeleri, şimdiki zamanın oluşturduğu dizilerin ürünüdürler.

Sartre'ın kafasını kurcalayan bir başka soru ise, her şeyin şimdiki zamanda olduğu kabul edildiğinde, bilincin yönelimsel olarak bir olayı olmuş olduğu noktada hedefleme olgusunun nasıl açıklanacağıdır (Sartre, 2017a: 163) Bu sorun, geçmişe bir anlam

yüklemeyi, geçmişin yönelimsel bilinç edimleri üzerindeki etkisinin açıklanmasını gerekli kılar. Sartre geçmişe varlık kazandırma çabası sonucunda onu, *etkinliğini yitirmiş bir varlık* olarak ortaya koyar (Sartre, 2017a: 164). Geçmiş kesinlikle hiç değildir, bir şimdiki zamana ve belli bir gelecek zamana bağlı olarak bizatihi kendi kaynağına aittir (Sartre, 2017a: 166). Her geçmiş, anı, idi kipinde bir yaşantı (*Erlebnis*) olarak vardır, yaşantının varlığıdır (Sartre, 2017a: 167). Geçmişin bu varlığı Sartre'a göre kendinde-varlıktır. Şimdiki zaman ise kendi-içinin dünyaya dahil ettiği, kendi-içine mevcut olanlar olarak kendinde-varlıkların birlikte mevcudiyetinden ibaret bir varlıktır. Şimdiki zamanın kendisine mevcut olduğu bir varlık vardır.

Kendi-için olarak, varlık şimdiki zamanın dışında, önünde ve arkasındadır. Arkasındayken, kendi-içinin *geçmişiydi*, önündeyken onun *geleceği* olacaktır. Olmuş olduğu varlıktan olacağı varlığa doğru kaçıştır. Şimdiki zaman olarak, (geçmişte) ne ise o değildir ve (gelecekte) ne değilse odur (Sartre, 2017a: 181). Kısaca Sartre, geçmiş kendinde, şimdiki zamanı kendi-için, geleceği ise kendi-içinin varlık ötesinde olduğu her şey (imkan) olarak ele alır (Sartre, 2017a: 184). Anlaşılacağı gibi, Sartre zamansallığı kendi-için-varlığın kipi olarak görür ve kendi-için-varlık şimdi'de temsil edilir çünkü şimdi'de olmak istediği varlığa doğru kendisinin ötesine geçer. Özellikle dikkat edilmesi gereken husus ise Sartre'ın *cogito*'yu 'an'ın içine kapanıp kalmaktan kurtarma girişimidir. Mümkün olanlara doğru sürekli bir öteye geçme hali, zaman içinde bir öteye geçmedir. Geçmiş düşünüyorum yani geçmiş belleğimde taşıyorum, mevcut olan anı düşünüyorum yani ona dikkat kesiliyorum ve geleceği düşünüyorum yani bir beklentiye sahibim.

Sonuç olarak Sartre, geçmiş, şimdi ve geleceği, şimdi'lerin oluşturduğu sonsuz diziler bütünü olarak görmez. Şimdi'de geçmiş hala vardır, gelecek'te de hem geçmiş hem de henüz geçmiş olmak üzere olan şimdi var olmaya devam edecektir. Hatıralar, imgeler ya da temsiller bilinçte her zaman şimdi'nin unsurları ve şimdi'ye mevcut olanlar olarak kendilerini devam ettirecektir ki bu durumda da zamanı fenomenolojik olarak analiz etmek gerekli görünmektedir. Yani *şimdi*, geçmiş ve geleceğin birleşimi ve onların gerçekliklerinin temeli olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım, Husserl'in 'melodi örneği' ile anlatmak istediği zaman anlayışına çok yakın bir tanımlamayı içerir. Her yeni nota bir önceki notayı içinde barındırırken sonrakini de beklenti olarak barındırır; böylece tüm notaların birleşimi olan melodi şimdi'de anlam kazanır.

Sartre'in bu zaman anlayışı kendi-için-varlığın geçmişi ile olan bağına ortaya koyarken, geleceğe doğru da hep bir beklenti içinde kendisinden kaçışını anlatır. Geçmişte bir varlık olmuş olan kendi-için, olduğu varlıktan olmak istediği varlığa yani geleceğe doğru akar. Zaman kendi-için-varlık için bir süreklilik arz eder ve bu yönüyle onu da özgürlüğe mahkum eder. Kendi-için, geçmişte bir olgusalıken, gelecekte ise bir olumsuzluktur; bu yüzden ne ise o olan olduğu anda ne değilse o olan varlık olmanın getirdiği olumsuzlıkla yüzleşir.

Bilincin yönelimsel olduğunun en güzel izahı, 'bir şey düşünmeden duramamak' savıyla yapılabilir. Uyanık olduğumuz her anda bir şeyler düşünürüz, hayal ederiz ya da hatırlarız. Çünkü bilinç, zamansal, uzamsal ve yönelimsel yapısı ile ancak bu şekilde varolabildiği için kendini sürekli düşünmeye zorlar. Yüksek ışıkla aydınlatılan bir odada bulunduğumuzu ve ışıkların bir anda kapatıldığını düşünelim. Bu durumda, gözümüzün önünde birçok ışık noktaları ortaya çıkacak, hızlı ve düzensizce hareket edeceklerdir. Tıpkı bu şekilde, hiçbir şeye odaklanmadan durmak istesek bile, birçok yönelim nesnesi anı (saklı-tutulan) ile beklenti (öngörülen) ve bunları birbirine bağlayan şimdiki an (kök-izlenim) sayesinde bilinçte düzensiz hareket eder. Sonuçta herhangi bir anlam belirmese bile bilinç yönelimsel edimine aralıksız devam eder.

3.2.3. Fenomen Fikri ve Algının Varlığı

Platon'dan bu yana varlıkların görünüşlerine yanılısama ya da pratikte işe yarayan ancak asla varlığın ne olduğunu vermeyen bir olgu gözüyle bakılagelmiştir. Hakikat hep *görünüş*'ün dışında bir arka planda aranmıştır. *Var olmak* ile *görünmek* arasında oluşturulan bu ayrım, zaman zaman ampiristlerin elinde farklı bir boyuta taşınmış olsa da, Kant tarafından aşılmaya çalışılmıştır. Ancak Kant yine de fenomen-numen ayrımına giderek 'şeylerin görünüşünü' ardıl dünyaya terk ettiği için bu düalizmi tam olarak ortadan kaldıramamıştır. Fenomenolojinin Husserl elinde şekillenmesiyle, görünüşler dünyasının ardıllığı, öncelik halini almıştır.

Varoluşçuluğa yeni bir boyut kazandıran fenomenoloji, Sartre felsefesi için de büyük öneme haiz olmuştur. Bunu Sartre'in en temel felsefe eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'e "*Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*" alt başlığını vermesinden ve kitaba da "*Fenomen Fikri*" ile başlamasından anlayabiliyoruz. Fenomenolojinin, "var olanı, onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgemesi" Sartre için modern düşüncenin kaydettiği önemli bir

ilerlemedir (Sartre, 2017a: 17). Ancak tabii ki buna Sartre'nin de ekleyeceği önemli düşünceler vardır.

Geleneksel düşüncede *görünüş*, var olanı değil, var olmayanı ifade eder. Oysa Sartre, Husserl'in düşüncesine sırtını dayayarak var olanın ne olarak görünüyorsa tam da o olduğuna inanır. Varlık kendisini ne ise o olduğu haliyle gösterir. Fenomen de nasılsa o şekilde betimlenmeye imkan tanır, çünkü tam olarak varlığın kendi kendisinin göstergesidir. Sartre'a göre görünüş ile öz arasında, Kant'ın iddia ettiği gibi bir ayırım ya da doğa farkı yoktur. Görünüş özü saklamaz, aksine onu açınlar: Görünüş özdür (Sartre, 2017a: 18). Böylece şunu görmüş oluyoruz ki Sartre, bilinç alanının dışında kalan varlığı fenomene indirgerken, bu fenomen dışında bir gerçeklik alanını ise reddediyor. Bilinç, fenomene anlam ve değer katan bir yapıya sahiptir. Ancak o kesinlikle kendi başına bir cevher durumunda değildir, zorunlu ve tümel bir yapısı yoktur (Gürsoy, 2014: 61). Bilinç ancak yöneldiği varlık ölçüsünde varlığını ortaya koyabilir. Bu da demek oluyor ki, Sartre felsefesinde 'yönelimsellik' bilinç ile varlık arasındaki ilişkinin temelini oluşturan bir kavram olarak karşımıza çıkmış olur. Hatta bu ilişki sadece yönelimsellikten ibarettir. Objeler ve süje ya da bilinç ve maddi varlık kendi başlarına var olamazlar.

Sartre'ın bu reddedişi sonucu bilinç ve varlık sadece fenomenal alanda görülmeye çalışılmıştır (Gürsoy, 2014: 66). Maddi varlıklar, kendinde-varlık kategorisindedir ve ne ise o olan varlıklardır. Sartre'ın fenomen teorisiyle yapmak istediği, bu kendinde-varlığın gerçekliğini, fenomenin nesneliliğiyle değiştirmektir (Sartre, 2017a: 19). Böylece artık varlığın gerçekliği tartışılmayacak, yerine, fenomenin insan deneyimindeki nesnel görünüşler dizisi yakalanmaya çalışılacaktır.

Aslında Sartre, *numenal* alanı reddederken, dayanak noktası böyle bir varlık alanının mümkün olmamasından ziyade, bilinebilir ya da görünebilir olmamasına ilişkindir. Varlığın görünüşü, gösterdiğinden başka bir varlık tarafından taşınmaz. *Varlık ve Hiçlik*'te ifade ettiği üzere, görünen, nesnenin yalnızca bir vechesidir ve nesne bütünüyle bu vechenin içinde ve bütünüyle bu vechenin dışındadır. Görünüş nesnede tezahür ettiği, kendi kendini belirttiği için, içeridedir. Ancak görünüşler dizisinin kendisi asla görünmez olduğundan dışarıdadır. Kant'ın fenomeninin numene göndermesinin aksine, Sartre'ın *görünen*'i bizi başka bir varlığa göndermez (Sartre, 2017a: 20). Kendinde-varlık görüldüğü haliyle, ne ise odur.

Sartre, şeyleri bilinçten uzaklaştırır ve bilinci hiçlik olarak tanımlarken, kendinde-varlığı da fenomen olarak tanımlar ve bu iki alanı birbirinden ayırmayı ister. Ancak bu ayırma Descartes gibi tözsel bir ayırma değildir; nitekim Sartre bu iki alan arasındaki ilişkiyi yeniden kurmak için ayırma işlemine girer. Husserl’in fenomenolojik indirgeme ile yaptığına benzer bir işlem sonrası, algılayan-algılanan düzleminde ‘Her bilinç bir şeyin bilincidir.’ önermesini tekrar inceler: Bu önerme en başta “aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilinç yoktur” anlamına gelir (Sartre, 2017a: 24). Bu bilincin hiçlik olmasının sonucudur; yoksa hiçbir şey bilincin nedeni değildir.

Sartre bir şeyin bilinci olmayı, o şeye ilişkin algılar dizisiyle sınırlı olarak tanımlar. Ona göre, bir şeye ilişkin tek bir algımız yoktur; başka algılar ekleyebiliriz ya da bilgilerimizle algılarımızı çeşitlendirebiliriz. Sartre’ın yaptığı, gerçekliği bir görünüşler dizisiyle eşitlemektir; yani tek bir algı ya da algılamış olmaktan daha fazlasıyla eşitlemektir. Diğer taraftan, Berkeley’in *esse est percipi*’sinin⁴ sağlam bir varlık tarafından desteklenmiyor olması, Sartre’a göre bu önermenin hiçlik içerisinde çöküp gitmesine neden olur. Bu sebeple fenomenotesi bir varlığa ihtiyaç olduğu sonucu ortaya çıkar ki bu varlık Sartre’a göre öznenin varlığıdır. Böylece Sartre, algılanandan algılayana geçiş yapar. Çünkü bilinen, bilgiye; bilgi de bilen varlığa gönderecektir. Bilen öznenin varlık olmak yasası ise bilinçli olmaktır (Sartre, 2017a: 24). Algılananın (percipi) önceliğini, algılayan (percipiens) almış olur. Sartre’ın söylemiyle; “Haz, haz bilincinden önce varolamaz” (Sartre, 2017a: 27). Bilincin bu önceliği aynı zamanda kendinin de nedeni olduğunu doğrular.

“Bilincin bu şekilde kendiyle belirlenmesi bir türeyiş gibi anlaşılmalıdır, çünkü o takdirde bilincin kendi varoluşundan önce olduğunu varsaymak gerekirdi. Bu kendi kendine yaratışı bir edim olarak da düşünmemek gerekir. Aksi takdirde, bilinç, aslında bir edim olarak kendinin bilinci olurdu ki değildir. Bilinç bir varoluş doluluğudur ve kendinin bu biçimde kendiyle belirlenişi özsel bir özelliktir.” (Sartre, 2017a: 29)

Sartre’ın Husserl’den aldığı ‘Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir.’ ifadesi, bir şeyin onu algılayan bilinçten önce olamayacağı şeklinde genişlemiştir.

Sartre’ın bu ifadeleri *ne değilse o olan* bilincin kendini varlıktan devşirdiği sonucuna ulaştırır. Kendinde-varlık alanı, görünüşlerin bütünlüğünü ifade eden fenomenal alana

⁴ “Varlık algılanmış olmaktır; varlık algılamaktır; varolmak algılanmış olmaktır.” anlamlarında Berkeley’in önermesidir.

indirgenmişti. Bu görünüşler aynı zamanda bir percipi (algılanan) olarak bizi percipiens'in (algılayan) varlığına gönderir ki o da mutlak bilinçtir. Fenomenler dünyasının dışında fenomenötesi olarak kendini ortaya koyan bilinç, aynı zamanda bir şeyin bilinci olarak fenomenlerle doğrudan ilişki halindedir.

Her bilinç bir şeyin bilincidir. Bu ifadeyle kastedilen bilincin her zaman kendine aşkın bir varlıkla münasebet içinde olduğudur. Sartre'ın *Ontolojik Kanıt*'ı da buna dayanır. Husserl de aynı şekilde bilinci aşkınlık olarak tanımlarken, *noema*'yı *noesis*'in bağlanağı yaparak, nesnenin aşkınlığını bilincin içkinliğine hapsedmiştir. Sartre'a göre, "Husserl *noema*'yı *esse*'si bir *percipi* olan bir gerçekdışı yaptığı anda kendi ilkesine tümüyle ihanet etmiş olur" (Sartre, 2017a: 35). Oysa *noema* her zaman aşkınlık olarak kalandır. Bilincin bir şeyin bilinci olması demek, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu anlamına gelir. Yani bilinç, kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğar. Sartre bunu, *ontolojik kanıt* olarak adlandırır.

Fenomenötesi bir varlık olan bilinç ne ise o olmayan bir varlıktır. Sartre, fenomenlerin varlığından yola çıkarak *fenomenötesi* varlığa ulaşır:

"Böylece saf görüntüden yola çıktık ve tüm doluluğuyla varlığa ulaştık. Bilinç varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü varlığı talep eden, içeren bir varlığın bilincidir. Elbette Heidegger'in *Dasein*'a⁵ ayırdığı tanımı bilince uygulayabilir ve onun, kendi varlığı içinde varlığı kendi için soru olan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz, ama bu tanımı tamamlamak ve aşağı yukarı şu şekilde formüleştirmek gerekir: bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır." (Sartre, 2017a: 36)

Ne ise o olmak kendinde-varlığın olumsal bir karakteridir ve bu kendinde-varlık fenomen olarak görünüşünden başka bir şey değildir. Kendinde-varlığın bilincine *bir şeyin bilinci* olarak sadece bilinç varabilir ve bu bilinç ise *ne ise o olmayandır*.

Bu noktada Sartre'ın imge üzerine yaptığı analize algı ile imgenin birbirine karıştırılmaması bağlamında ayrı bir paragraf açmak yerinde olacaktır. *İmge*, Sartre'ın özellikle üzerinde durduğu ve açıklanması konusunda hassasiyet gösterdiği bir kavramdır. Sartre, imgeyi kesinlikle zayıf ya da eskimiş bir algı veya bir bilinç içeriği olarak görmez.

⁵ *Dasein*: (Al. Heidegger) Dünyaya atılmış olan varlık. *Dasein*, insan varlığının ontolojik yapısıdır. İnsan dünyaya, varlığıyla değil, bu yapısıyla bağlıdır. Bu daha açık olarak şu anlama gelir: Varlık ancak eylemle varolur. Varolan'ın varolduğunu bilmesiyle gerçekleşir. Bunu bilen tek varlıkta insandır. (Hançerlioğlu, 1980: 270)

İmgelem, algılamaktan tam olarak farklı olan, bilincin aşkın olanla kurduğu ilişki türlerinden biridir. Diğer bir deyişle, imgelem Husserl'in *noema*'sı değildir. *İmgelem (L'imagination)* adlı eserinde imgeyi zayıf bir algı olarak ele alan Descartes, Leibniz ve Hume'un görüşlerini özetleyen ve eleştiren Sartre, Husserl'in yolunu seçerek imgeyi fenomenolojik yöntemle çözümlenmeye girişir.

İmgelem, bilincin yönelimsel karakterle kurduğu bir ilişkidir ancak algı değildir; hatta algının olmaması demektir. Bir şeyin imgesinden bahsediyorsam o şeyin olmadığını ya da artık olmadığını kabul etmem gerekir. Bir masayı imgeliyorsam bu masayı görmediğim ya da başka bir şekilde algılamadığım anlamına gelir. Dolayısıyla imge, algıyla karşılaştırılınca kendinden söz edilebilen bir bilinç türüdür. Şey olarak varoluş ile imge olarak varoluş birbirlerinden farklıdır; imge fiilen var olmaz. İmge olarak kağıt yaprağı ile gerçeklik olarak kağıt yaprağı, birbirinden farklı varoluş düzleminde tek ve aynı yapraklılardır (Sartre, 2016b: 6,7). Peki imgelem bize hangi imkanları sağlar? İmgelem sayesinde hayal kurarız, canlandırma yapabiliriz, gerçek olmayanı ve aynı zamanda gerçek olanın olmadığı şeyi düşünebiliriz. Özetle, imgelem bize olumsuzlama yapmak için imkan verir. Bilincin hiçlik karakteri ve özgürlüğü imgelemin tanıdığı bu olumsuzlama imkanına dayanır. Hiçlik ile varlık, gerçekdışı ile gerçek ve imgelem ile algılama, aralarında benzer ilişkiler olan anahtar kavramlar olarak Sartre felsefesini şekillendirirler.

3.2.4. Bilgi Teorisi

Varlık ve Hiçlik'in giriş bölümünde Sartre çözmesi gereken asıl meseleyi bilinç ile nesne arasındaki ilişki olarak bildirir ve şu temel soruyu sorar: “İnsan-gerçekliğinin, fenomenlerin varlığı ya da kendinde-varlıkla olan kökensel ilişkisi nedir?” (Sartre, 2017a: 234). Sartre'a göre, bu ilişkinin çözümlenmesi kendi felsefesi açısından hayati öneme sahiptir. Çünkü bu ilişkiden bir 'oluş' çıktığını düşünmektedir. Ancak bu, zannedilenin aksine, bilincin nesneyi oluşturması ya da kurması şeklinde değildir. Kendi-için ile kendinde-varlık arasındaki ilişki, kendi-içini oluşturur ya da kurar: “Kendi-için, kökensel olarak kendindeyle ilişki temelinde oluşur” (Sartre, 2017a: 235). Bu yüzden Sartre için sıradaki adım, kendi-için ile kendinde arasındaki ilişkinin bir türü olan 'bilgi'nin incelenmesi olacaktır.

Sartre'ın kendi-için-varlığı, aşkın olana yönelerek kendini kurar. Tam da bu yüzden Sartre, Husserl'le ilk karşılaşmasında çok heyecanlanmıştır. Yönelimsellik tam da onun aradığı şeydir.

“Kendi-için-varlık hiçliktir ve kendini ne ise o olmayan olarak doldurmalıdır. Bu demektir ki kendi-için, kendini ancak belli bir varlık-olmayan gibi yansıtan bir yansı kipinde olabilir. ‘Yansı-yansıtan’ çiftinin hiçlik içinde çökmemesi için yansıtılanı nitelenmek zorunda olan ‘bir şey’, saf olumsuzlamadır. Yansıtılan, belli bir varlığın yanında o varlık olmayan olarak kendini dışarısı ile nitelendirir; ‘bir şeyin bilinci olmak’ diye adlandırılan şey tam da budur.” (Sartre, 2017a: 238)

Kendi-içine mevcut olan şey, kendi-için olmayan her şeydir. Şey, her türlü kıyaslamadan, her türlü kurma ediminden önce, bilince ait olmayan olarak bilincin kendisine mevcut olduğudur. Bu anlamda bilmek iki varlık arasında kurulan ilişki ya da etkinlik değildir. Bilmek ...e mevcudiyet olarak tanımlanan kendi-için-varlığın ta kendisidir (Sartre, 2017a: 237). Öyleyse bilmek öznenin nesneyi içine aldığı bir etkinlik değildir, şey bilincin kendisine yöneldiğidir.

Bilgiyi açıklamak noktasında Sartre’ın başvurduğu kanıt da Husserl gibi görü teorisi olmuştur. “Görüşel olandan başkaca bilgi yoktur” (Sartre, 2017a: 235). Diğer bilgi edinme araçları olarak görülen tündengelim veya söylem Sartre’a göre aslında görü için birer araçtır. Görüye ulaşıldığında, ona ulaşmak için kullanılan araçlar da görü karşısında silinirler; görüye ulaşılamayan durumlarda, akıl yürütme ve söylem erimdiği kalan bir görüyü gösteren işaret levhaları olarak kalmaya devam ederler (Sartre, 2017a: 235). Görüyü Sartre da Husserl’deki anlamıyla kullanır: ‘Şey’in bizzat bilinçteki mevcudiyetidir.’ Bilgi “...e mevcut olmak” adı altında betimlediğimiz varlık türündedir ve “görü, bilincin şeye mevcudiyetidir” (Sartre, 2017a: 236). Husserl refleksiyonu görüye yükler, fenomenolojik indirgemenin keşfettiği en yüksek derecede somut ve birincil olan saf bilince yönelmesi gerektiğini savunur (Levinas, 2016: 196). Yönelimsel bilinç, şey’i bilinçte yeniden kurar ve şeye mevcut olur. Refleksiyonla bilinçte kurulan bu fenomen-şey bilgi olarak değer kazanır.

Parmenides hakikati düşünce ile şeyler arasındaki upuygunlukta ararken, Husserl hakikati öz-fenomende arar. Hakikati ve aklın ilk fenomenini varlığa erişen yönelimsellik olarak kabul edilen görüde bulur. Ona göre görme, ‘doğrulama’ işlevine sahiptir, çünkü görme nesnesini doğrudan verir ve görme, nesnesini gerçekleştirdiği müddetçe akıldır (Levinas, 2016: 124). Husserl’e göre görü, şey’in bilinç karşısındaki mevcudiyeti şeklindedir; ancak Sartre’da görü bilincin şey karşısındaki mevcudiyeti olarak karşımıza çıkar. Bir şeyin bilinci olmayan bilinç hiçbir şeyin bilinci değildir. Bir şeyin bilince mevcut olması, o şeyin ‘hiçlenmesi’ ile gerçekleşir. Bu yüzden, bilgi adını verdiğimiz olgu ne bir

ilişki ne bir nitelik ne de bir etkinliktir. Bilgi, kendi-için-varlık bir şey için ‘...e mevcut’ olduğu sürece, kendi-için-varlık’ın özüdür (Sartre, 2016a: 20). Husserl’in doğrulama yapan görme ile ulaştığı bilgi, Sartre için doğrulamayı gerektirmeyen bir ‘...e mevcut’ olma sürecini imler.

Bilginin görüsel olduğunu ve görünün de bilince mevcut olduğunu böylece açıklamış olan Sartre, bir *hiçlik* olan bilinç içinde kendinde-varlık olarak bilineni ele alır. Bilgi, varlığa hiçbir şey katmaz. “Çünkü bilgi saf olumsuzluktur. Bilgi yalnızca varlığın (var) olmasını sağlar. Ama varlığın ‘(var) olması’ olgusu - ne ise o - varlığa değil, olumsuzluğa ilişkin bir iç belirlemedir. Bu bağlamda varlığın olumlu bir vasfının her açığa çıkışı, kendi varlığı içindeki kendi-içinin saf olumsuzluk olarak ontolojik belirlenişine karşılıktır” (Sartre, 2017a: 243). Yani bilgi, iki töz arasındaki ilişkinin bir ürünü değildir, bir olumsuzluktur.

Sartre kendi-içinin bilgi ile kuruluşuna işaret eden iç olumsuzlamaya “aşkınlık” adını verir:

“Bu yüzden, bize bilmek ve olmak arasındaki o iç münasebeti en iyi ifade eder gibi görünen terim ‘gerçekleştirmek’ sözcüğüdür. Bir projeyi, ona varlık kazandırdığım ölçüde gerçekleştiririm, ama aynı zamanda konumlanışımı da bu konumlanışı yaşadığım, kendi varlığımla birlikte oldurduğum sürece gerçekleştiririm, bir felaketin büyüklüğünü, bir girişimin zorluğunu ‘(kafamda) gerçekleştiririm’. Bilmek, terimin iki anlamında da gerçekleştirmektir. Varlığın daha olacak olan yansıtılmış olumsuzlanmasıyla onun (var) olmasını sağlamaktır: gerçek, gerçekleştirmedir. Kendi-içini kendi varlığı içinde belirlemek suretiyle kendindeyi açığa çıkaran bu gerçekleştirici ve iç olumsuzlamaya aşkınlık adını vereceğiz.” (Sartre, 2017a: 243)

Sartre, ‘olumsuzlama’ üzerinde özellikle durur. Kendi-içinin hiçliği olumsuzlamanın koşuludur. Olumsuzlama ise iç ve dış olumsuzlama olarak ikiye ayrılır. Dış olumsuzlama için Sartre şu örneği verir: “Fincan, mürekkep hokkası değildir.” İki nesnenin birbirinden farklı olduğu açıktır. Böyle bir olumsuzlama nesnelere ilgili olarak hiçbir şeyi değiştirmez. Ancak diğer türlü olumsuzlama, yani içsel olumsuzlama ise kendi-içine aittir. Sartre bu olumsuzlama kipi için de şu iki örneği verir: “Zengin değilim.” ya da “Yakışıklı değilim.” Bu olumsuzlamada bir niteliğin reddedilmesi söz konusudur ve varlığı etkileyen bir reddediştir. Sartre anlatmak istediğini şöyle özetler: “Yakışıklı olmamak, varlığımın beni içeriden vasıflandıran belli bir olumsuz niteliğidir ve olumsuzluk olarak, yakışıklı olmamak benim kendimin gerçek bir niteliğini oluşturur ve bu olumsuz nitelik de, örneğin, hem içinde bulunduğum melankoliyi hem de kadınlar indindeki başarısızlıklarımı

açıklayan şeydir” (Sartre, 2017a: 238). Kendi-için-varlık böylece ‘ne değilse o olmayan’ olarak da görünür. Çünkü varlık, olmadığı şeyler üzerinden kendini ifade eder. Sartre böylece bilgiye farklı bir perspektiften bakmayı başarmıştır. Hatta bu düşüncesi üzerinden materyalizmi eleştirmeyi de ihmal etmez:

“Materyalizmin bilgiyi nesneden türetirken karşılaştığı zorluk, bir tözü başka bir tözden kalkarak üretmek istemesinden kaynaklanır. Ama bu zorluk bizi engelleyemez, çünkü biz kendindenin dışında, tam da bu kendindenin hiçliği olarak kendisi de kendinde tarafından odaklandırılan ve tanımlanan bir için yansımasından, sırf kendinde olmadığı için hiç olan bireyselleşmiş hiçten başkaca hiçbir şey olmadığını söylüyoruz.” (Sartre, 2017a: 240)

Kökensel aşkınlık olarak olumsuzluk kendi-içinin varoluş kipi olarak kendindenin bu ya da şu olarak varolmasını sağlar. “Kendi-içinin kökensel mevcudiyeti, varlığa mevcudiyettir” (Sartre, 2017a: 244). Bu yüzden bütün varlığa mevcut olan kendi-için varlığın da kökensel nedenidir. Varlık ve kendi-için birbirlerinin tamamlayıcı unsurları gibi dururlar. Kendi-için, varlık-olmayan her şey olarak kendini ortaya koyarken, varlık da onun karşısında kendi-içinin olmadığı her şey olarak durur (Sartre, 2017a: 245). Olumsuzlama kendi-içinin varoluş kipidir.

Sartre, bilginin açıklanması konusunda idealizmle hem birleşir hem de ayrılır. Bilginin varlığın bilgisi olması ve bunun da ancak kendi-içinin varlığı ile mümkün olduğu konusunda birleşir. “Kendi-içinin varlığı ile bilginin özdeşliği, bilginin varlığın ölçüsü olmasından değil, kendi-içinin, olduğu kendinde aracılığıyla duyurmasından, yani kendi varlığı içinde varlıkla münasebet olmasından kaynaklanır. Bilgi, kendi-içinin varlığa mevcudiyet olmasından başkaca bir şey değildir ve kendi-için yalnızca mevcudiyeti gerçekleştiren hiçtir” (Sartre, 2017a: 284). Bilginin, varlığın bir yüklemi, bir işlevi veya ilineği olmadığını iddia ederek ise idealizmden ayrılır. İdealizmin, bilgiyi insanın varlığına bağlaması Sartre için de kabul edilmesi gerekli olan bir durumdur. Ancak varolan kendi-için-varlık, diğer varlıkların bilgisine bir olumsuzlama yoluyla ulaşırken, kendisi olmayan bir varlık olarak belirir. İdealizmde olduğu gibi bu bilgi edimi, varlığın bilgisine sahip olmak değil, kendi-içinin kendisi olmadığı varlık bilgisine ulaşmaktır. Bu sebeple bilgi, varlığa yapışık olan bir yüklem ya da ilineksel bir özellik olarak düşünülmez; kendi-içinin varolmasıyla imkan kazanan ve kendi-içinin varlıkla bir olumsuzlama şeklindeki ilişkisinden kaynaklanan bir şey olarak düşünülür.

3.2.5. Varoluşçuluğun Temelindeki Yönelimsellik Fikri

Sartre, yaptığı fenomenolojik çözümlenmelerle fenomenolog olarak nitelendirilmeyi hak etse de nihayetinde bir varoluşçudur. Varoluşun özden önce geldiğini iddia eden Sartre, bu iddiasını temellendirirken bilincin yönelimsel olduğu temasını etkin bir şekilde kullanır. Sartre'a göre bilinç hiçliktir; bir şey olmadığı için özü varolmasından sonra şekillenecektir. Bilinç, şeylerin bilinçteki temsilleri ve imgeleriyle kendini yansıtır. Ama daha da önemlisi aktüel olarak dünyayla ilişki kurar ve ondan etkilenir. İşte bu ilişkinin ve etkilenmenin temelinde yönelimsellik vardır. Bilinç yönelimsel olması nedeniyle, *olumsal olanla* ilişki kurar ve kendini dünyaya doğru açar.

İnsanın varoluşu, onun mutlak özgürlüğünün sonucudur, ancak özgürlüğü sadece *seçme özgürlüğü* olarak anlamamak gerekir. Bilinci sayesinde insan, *olmadığı şey olma* özgürlüğüne sahip bir varlıktır. Sartre'ın ilk dönem eserlerinden *İmgelem*, imge kavramını aydınlatırken, insanın gerçek olanların ötesinde mümkün olan her şeyi düşünebilme özgürlüğünü de açıklar. İmgelem, bilince uçsuz bucaksız bir anlam verme alanı tanır; bilinç ise yönelimsel olduğu için imgelemde bulunabilir. Anlam vermek ve yönelimsellik, böylece, bilincin diğer varolanlardan farklılaşmasını sağlayan karakterler olarak karşımıza çıkar. Yönelimsel karakterle bilinç dünyadaki şeylerle ilişki kurar, kendini genişletir, imgeler oluşturur ve anlamlar verir.

Bilincin dünya içinde bulunması, dünyadaki kendinde şeylere yönelmesiyle mümkün olur. Bu bulunuş, devamında *bir şey olma arzusu* olarak tezahür edecektir. Başka bir deyişle, varlık olma arzusundaki bilinç, olmadığı bir şey olma imkanına da sahiptir. Bilinç ne olacaktır? Bir şey olmadığı açıktır; öyleyse, olmadığı şeylerden hangisi olacağını belirlemesi gerekecektir. Bu belirleme aşkın bir varlık tarafından olmayacaksa, bilincin kendine özgü bir tarzının sonucu olmalıdır. İşte bu tarz, yönelimseliktir; yöneldiği neyse, bilinç o olmak arzusundadır.

Sartre için, anlam verilen tüm varlıkların karşılıklı bütünlüğü dünyadır ve dünya, ancak yönelimsel bilinç tarafından deneyimlenendir (Lewis ve Staehler, 2019: 190). Dünya, anlam verilmeye ihtiyaç duyar, anlam da refleksiyona. Refleksiyon ve yönelimsellik iç içe geçmiş ilişkiselliklerdir. Sartre felsefesinin dikkat çekici noktalarından biri refleksiyonu varoluşun başlangıcına yerleştirmesidir. Dünyaya temas ettiğimiz ilk anda (doğduğumuzda) refleksiyon yoktur ama Sartre oraya da *düşünüm-öncesi cogito* dediği bilincin kendiyile kurduğu refleksiyon ilişkisini yerleştirir. Bu da demek oluyor ki, Sartre

refleksiyonun algıdan önce olduğunu, algıyı oluşturanın refleksiyon süreci olduğunu düşünür. Bilinç, daima kendini bir şeyin bilinci olarak belirler. Algı olmasa dahi imgeleme yeteneği bilincin bir şeyin bilinci olmasına imkan tanır. Bilinç daima varlık olanın, olumsal olanın bilincidir; imge de olsa, olumsal olan gelir bilincin özüne bulaşır.

Bilinç, herhangi bir aşkınlığa ihtiyaç duymadan, kendi içkin alanı içinde organize olabilir. Bu durum tüm bilinçler için ortaktır ve kişisel değildir. Bu yüzden Sartre, sonraki yıllarda bilinci *fenomenüstü* olarak konumlandıracaktır. Bilincin kişisel olan tarafı ise duygular ve imgelerde ortaya çıkar. Bunlar, dünyaya işaret ettikleri için yönelimseldirler. Yönelimsel ilişkilerinin bütünlüğü içinde bilinç kendine ulaşır, ancak burada refleksif olmayan hiçbir eylem yer almaz.

Kendine ulaşan bilinç artık öz-bilinçtir. “Bu kendi(nin) bilinci(ni) yeni bir bilinç gibi değil, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi gibi düşünmek zorundayız” (Sartre, 2017: 27). Yani bilinç, bir şeyin bilinci olduğunun her zaman farkında olmalıdır. Bilme dediğimiz şey de, bir şeyin bilincinde olduğumuzun bilincinde olmamızdır. Bunun sonucunda ise bilinç, nesnelere dolu dünya içerisinde özne olma konumuna yükselir. Özne olmak kesinlikle dünyanın dışında olmak değildir; aksine özne olan bilinç dünyanın içinde, her yönden dünyaya yönelmiş ve dünyanın da kendinde tezahür ettiği yönelimsel kavrayıştır.

Bilinç, varlığın içindedir, dünyanın merkezine fırlatılmıştır. İnsan olmanın tüm özellikleri bilinçte karşımıza çıkar ve Sartre buna dayanarak insanın özünün varoluşundan sonra geldiğini iddia eder. Bilince sahip olmayan varlık, kendinde-varlıktır. Onun ne olduğu bellidir; o fenomen varlıktır ve görünüşünden daha fazlası değildir. Kendi-için-varlık ise, olmadığı şeydir; bir şey olmaya çalışan bir varlık fenomenidir. Bu yüzden kendi-için-varlık kendini *aldatma* eğilimindedir ve kendini şeyleştirmek isteyen, özgürlüğünün sınırsız alanı içinde nesneleşen, başkasının bakışı karşısında ise ne yapacağını bilemeyen insanın varoluş tarzına karşılık gelir. Kendinde-varlık *fenomenken*, kendi-için-varlık *fenomenüstüdür*, görünmeyen ilişkiler formudur.

Görünen ile görünmeyen arasındaki bu ilişki yönelimseliktir. Görünenin kendini göstermekten başka bir özelliği yoktur; diğeri ise kendini aşma, genişletme ve diğeriyle ilişkiye girme özelliğini kendinde taşır. Kendi-için-varlık tam olarak ilişkiselliklidir. Onun bir şeyle ilişkide olmaması, onun mümkün olmaması demektir. Kendi-için-varlık, kendinde-varlık tarafından istila edilir ve onu türlü türlü duygu durumlarının içerisine

sürükler. Bitmeyen yönelimsellik ilişkisi, bitmeyen varlık olma arzusunu beraberinde getirir. Bilinç kendini, hiçlemeyle (olumsuzlama) bu çalkantılı varoluş girdabından kurtarmaya çalışır.

Bilincin hiçleme karakteri, imgelemin bir versiyonudur. İmgelem, gerçek olanı gerçek olmayana, algısal nesneyi noemaya indirgeme olanağı tanıyan güçtür ve bu sayede bilinç, şeyleri hiçler. Hiçleme, insanın kendini tarihinden, geçmişinden, tüm olumsuzluğuyla onu kuşatan dünyasal çevresinden kurtarmasının yolunu açar. Hiçleme bu yüzden insanın özgür olmasına izin veren şeydir (Lewis ve Staehler, 2019: 214). Tıpkı imgelem gibi, hiçleme de yönelimseldir. Bilinç, yöneldiği şeyi hiçleyerek kendisini ortaya koyar.

Bilincin hiçleme yeteneği aynı zamanda algıdaki zemin-figür yapısını örgütleyebilmesini sağlar. Çünkü Sartre için, algıda her zaman bir figürün bir zemin üzerinde inşası vardır (Lewis ve Staehler, 2019: 215). Zemin ve figür arasındaki ayrımı belirleyen ve algıyı olanaklı ve anlamlı kılan bilincin hiçleme gücüdür.

Bilinç, varlık olma arzusuyla yönelirken, yöneldiği şeylerde ne olmadığını daha doğrusu varlık olmadığını görür. Yöneldiği her şeyde “Ben bu değilim.” sonucuna ulaşarak kendini farklılaştırır ve belirler. Bilinç, yaptığı her hiçleme ile kendini belirlemeye bir adım daha yaklaşır. Sonuç olarak nesnelere, onlara ilişkin niyetlerimize, planlarımıza ve yönelimimize bağlı olarak görünürler ve bilincin olumsuzlamasıyla bir anlam ve değere kavuşurlar. Bu aynı zamanda bilince sahip olan kendi-için-varlığın özünün belirlenmesi demektir. Kendi-için-varlığın mutlak özgürlüğü ve kendindenin olumsuzluğu arasındaki yönelimsel ilişkinin sonucunda varoluş gerçekleşir. Figürün zeminden farklılaşarak kendini göstermesi gibi, kendi-için-varlık da dünya zemini üzerinde kendini farklılaştırarak varolur.

3.3. Ben'im Bedenim ve Başkası-için-varlık

Kendi-için-varlık olarak bilinci ve kendinde-varlık olarak da maddi nesnelere tanımlamış ve söz konusu varlık kategorilerinin özellikleriyle birlikte varoluş kiplerini *Varlık ve Hiçlik* bağlamında betimlemiş oluyoruz. Buna bağlı olarak farklı bir ‘bilgi teorisi’ de karşımıza çıkmış oluyor. Ancak şu ana kadar bahsi geçmeyen fakat göz ardı edilemeyecek olan başka bir kavram daha vardır: beden. Sartre beden varlığına özel bir anlam mı atfediyor yoksa kendi-için ve kendinde-varlık kategorilerinden birine mi dahil ediyor? Bir başka soru ise şudur; Sartre felsefesinde *ben'im bedenim* ile *başkası'nın bedeni* arasında bir aynılık mı yoksa farklılık mı söz konusudur? Öncelikle, Sartre beden

tanımını “olumsallığının zorunluluğunun aldığı olumsal form” olarak yapar (Sartre, 2017a: 387). Bu anlamda Platon’a da hak verir. Platon’un bedeni ‘ruhu birleştiren şey’ olarak görmesi Sartre’a göre yersiz değildir. Kendi-içinin hiçlenmesinden beden de payını alır elbet. Bedenin varolması hiçlendiği ölçüde mümkün olur.

Duyumlar bedenin işlevselliğinin ortaya çıktığı birimlerdir. Duyum ve algının ayrıldığı nokta ise birinin bedene diğerinin de bilince ait olmasıdır. Duyumlar zihne ait olmamasına rağmen, zihin yaşamak suretiyle duyumları kendine mal eder ve böylece algı oluşmuş olur. Yine de duyumların yönelimsel bir yapısı yoktur ve şeylerle gerçek bir temasın temeli değildirler (Sartre, 2017a: 393). Söz konusu algı olduğunda ise beden sadece bir araç vazifesi görür. Algı, yönelimsel bilincin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Algılayan ben’in algılanan nesne ile arasındaki mesafe olarak uzaklık, beden olarak ortaya çıkar.

Bilinç ve beden ayrımını Sartre felsefesinde de görmüş oluruz. Bilinç ve beden birbirinden ayrı varoluşlar olarak değerlendirilir ve bedene yine araçsal bir anlam yüklenmiş olur. Beden, dünya ile bilinç arasındaki mesafeyi ve algısal deneyimin hem imkanını hem de şeklini belirler. Sartre, bedeni göz ardı etmemek gerektiğini, fenomenolojik çözümlemede bedenin rolünü özellikle bilgi üzerine yaptığı incelemede dile getirir. *Varlık ve Hiçlik*’te; “Bilmeye ilişkin sorunu, beden ve duyular sorununu ortaya koymadan ve buna bir kez olsun atıfta bulunmadan irdelememiz belki yadırganacaktır. Bedenin rolünü bilmezden gelmek ya da onu yok saymak gibi bir amacımız yok.” diyerek bedene bir parantez açar (Sartre, 2017a: 287). Sartre, bedeni *bilinen* olarak görür ki, bu durumda beden bir kendinde-varlık olur. Bilinen bu beden başkası tarafından bilinen konumunda olduğu için kendinde-varlıktır. Bedenin bu varlık kipi kendi-içinin, başkası-için olarak yeni bir varlık kipinde ortaya çıkmasına neden olur: *Başkası-için-kendi-için-varlık*.

Sartre, beden’le olan ilişkiyi başkası için’le olan ilişkiye eş tutar. Dahası, bedeni de tamamen psişik olarak ele alır. *Varlık ve Hiçlik*’te bedeni ele aldığı bölümde kendi-için-varlık’ın bir beden ve bir bilincin birleştirilmesi olamayacağını söyler. Bedenin maddesel yapısını ise başka bedenler üzerinden incelemeye girişir.

“Beden ve onun bilinçle olan münasebetleri çoğu kez anlaşılabilir hale getirilir, çünkü daha en baştan beden kendine özgü yasaları olan ve dışarıdan tanımlanmaya elverişli belli bir şey olarak ortaya konur, oysa ki bilince kendine özgü kişisel görüş türüyle ulaşıldığı düşünülür. Gerçekten de eğer

‘benim’ bilincimi mutlak içsellğinde ve bir dizi düşünümsel edimle kavradıktan sonra, onu bir sinir sistemi, bir beyin, salgı bezleri, sindirim, solunum ve dolaşım organlarından oluşmuş ve bizatihi maddi yapısı hidrojen, karbon, azot, fosfor vb. atomlar halinde kimyasal yönden analiz etmeye elverişli belli bir canlı nesneyle birleştirmeye çalışırsam, üstesinden gelinmez güçlüklerle karşılaşırım: ama bu güçlükler bilincimi benim bedenimle değil de başkalarının bedeniyle birleştirmemden kaynaklanır. Nitekim betimlemeye çalıştığım beden benim için olduğu haliyle benim bedenim değildir. Beynimi hiçbir zaman görmedim ve göremeyeceğim, iç salgı bezlerimi de öyle.” (Sartre, 2017a: 381)

Sartre’ın bu yaklaşımının dayanağı, bedenin, kitaplardan ya da başka kadavralar üzerine yapılan incelemelerden öğrenilen yapısı fikrine dayanır. Ki bu durumda benim bedenim bilincim için nesne konumuna sokulmuş olur. “Nitekim elimi bu mürekkep hokkasını gördüğümde başka türlü göremem” (Sartre, 2017a: 382) ifadesi ten, kan ve kemikten oluşan bedene sıradan bir nesne muamelesi yaptığını açıkça göstermektedir. Bilimin yaptığı beden tanımı, başka bedenler üzerinde yapılan incelemeler sonucu elde edilen bilgilerle ulaşılan sonuçtur. Oysa Sartre için bu kendi-bedeninin ne olduğunu açıklamaya yetmez, çünkü insan kendi bedenini bir ayna vasıtasıyla dışarıdan görse bile bu görme sadece bedenin dışını fenomene dönüştüren bir görmedir. Bedeni tüm tanımı içinde ise iç organların işlevi de olması gerektiğinden aynadaki beden fenomeni tam olarak bedenimi ifade etmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Sartre bedeni dışıyla ve içiyle bir varlık yapan tüm organları deneyimlemenin ya da görmenin imkansızlığına dikkat çeker. Bunun imkanı ancak başka bedenler üzerinden yapılan incelemelerde ortaya çıkar ki Sartre için de başkasının bedeni üzerinden kendi bedenini anlamak beyhude bir çabadır.

Bedenin araçsal olarak katkısı ise duyu edimlerini olanaklı kılmasıdır. Bilinç edimleri ile duyu edimleri arasındaki beden faktörü Sartre’a özsel özellikler olarak görünmez. Hem hisseden hem hissedilen olarak ortaya konulan ‘çifte duyum’ açıklaması Sartre için cazip görünmemektedir. Bacağıma dokunduğumda hem dokunan hem de dokunulan olarak oradayımdır. Ancak soğuk gibi her hangi dışsal bir olgu her ikisini birden ortadan kaldırabilir. Bu durumda çifte duyum özsel olma şansını yitirmiş olur. Dokunduğunu hissetmek ve dokunulduğunu hissetmek beden ve bilinci bir araya getirmekte hiçbir fayda sağlamaz, Sartre için.

Sartre, başkası ya da daha doğru bir ifadeyle ‘başkasının varlığı’ bağlamında ben’in veya insan gerçekliğinin varlık yapısını incelerken Husserl, Hegel ve Heidegger üzerinden hareket etmeyi uygun bulur. Bu üç Alman filozofun başkalarının varlığına ilişkin bilgimiz

konusundaki kuramları tekrar ele alınır. Ona göre, Husserl ve Hegel bilgiden bilgiye bir ilişki kurmaya çalıştıkları için başarısız olmuşlardır. Oysa bu ilişki varlıktan varlığa bir ilişki şeklinde olmalıdır. Hem böylece Husserl ve Hegel'in düşmekten kaçamadığı tekbencilikten de kurtulmuş olunacaktır. Husserl varlığı bir dizi imlemeye indirmediği için, benim varlığım ile başkasının varlığı arasında kurabildiği yegane bağlantı bilginin bağlantısı olmuştur. Dolayısıyla Kant gibi o da tekbencilğe düşmüştür (Sartre, 2017a: 306). Bu şekilde bilgi üzerinden başkası ile kurulan bağlantı hatalı olacaktır. Çünkü bu ilişki Sartre'ı "ben başkasına nasıl görünüyorsam öyleyim" sonucuna götürür (Sartre, 2017a: 308). Böyle bir ben'in içsel yaşantıları ise artık mahiyetini yitirmiş olur. böylece Husserl'in yaklaşımında hatalı olan yön ortaya konmuş olur. Hegel'in hatası başkası-için-varlığı kendi-için-varlığın nedeni olarak görmesidir. Oysa Sartre, kendi-içinin mutlaklığını ve öncesizliğini en başta göstermiştir.

Başkası-için varlık, insanın varoluş sürecinde yaşadığı yalnızlık durumu açısından da kritik bir öneme sahiptir. Başka kendi-içinlerle olan münasebetlerimiz, yalnızlığımızı tehdit eder. Kendi-için varlığın başka kendi-içinlerle ilişkisi var mı? Bu ilişki nasıl bir ilişkidir? Bu ilişkide tarafların birbirlerine karşı konumlanışı nasıl olur? Bu soruların cevabı yine 'hiçlik' olgusallığında aranır. Sartre'a göre ben ile başkası arasındaki ilişki hiçlikte kendini göstermektedir. Başkası ile yaşanan bu ilişkide ortaya çıkan ruh durumu ise utançtır. Başkası ile karşılaşmada, bana benzeyen bir varlık benim hem varlığımı hem de özgürlüğümü çalar.

Başkasıyla ilişkinin boyutlarını bu minvalde incelemeye geçmeden önce, Sartre'ın 'otel koridorundaki ben' tasavvuruna değinmemiz yerinde olacaktır. Bu örnekte Sartre kendini bir otel koridorunda ve bir kapının anahtar deliğinden odaya bakarken tasavvur etmemizi ister. İlk başta gözleyen olarak koridorda yalnızdır. Dikkatini odanın içinde olanlara yoğunlaştırmıştır ve başkaca bir şey düşünmemektedir; yani kabaca cogito öncesi bir durumda gibidir. Bu esnada otel koridorunda başka biri belirir ve o da bakışlarını gözleyen Sartre'a diker. Sartre bu durumda yaşayacağı bilinç durumunu bir utanma olarak ifade eder. Çünkü özne olan bir başka ben, Sartre-ben'i nesne durumuna düşürmüştür. Başkasının ben'i özgür ve bilinçli bir özne olarak Sartre-ben'in bilincine yayılır. Başkasının olgusallığı, Sartre'ın olmayan bir şekilde aşkınlıktır ve Sartre-ben'in nesneye indirgenmeye karşı koyması mümkün görünmemektedir. Bu durum kendi özgürlüğüne mahkum olan Sartre-ben için utancın nedenidir.

Başkası ile bu karşılaşmadan çatışma ortaya çıkar ve bu çatışma başkaları-için-varlığın kökensel anlamıdır (Copleston, 2010: 29). Dolayısıyla ortada varlıktan varlığa bir ilişki söz konusudur. İnsan dünyada başkaları ile birlikte varolur. Heidegger'in tespiti bu anlamda tam yerindedir. 'Dünya-içinde-varlık' (Dasein) tanımlaması, Mit-sein (...ile varlık) ya da 'birlikte varlık' kipiyle tamamlanır. Mit-sein, insan gerçekliğinin başkaları ile birlikte varolmasıdır. Ancak bu birlikte varoluş bir çatışma süreci içerir. Çatışma kaçınılmazdır, tıpkı bitmesinin imkansızlığı gibi. Heidegger'den farklı olarak Sartre, insanın dünya-içinde-varlık olarak dünyada kısılp kalmadığını, dünyaya ve başkası-için-varlıklara musallat olduğunu düşünür. Böylece ben ve başkası ortak bir varoluş düzlemine geçerler. Sartre için ben, "Başkasının varlığını kendi varlığında gerektiren bir varlıktır" (Sartre, 2017a: 319). Tıpkı Heidegger'deki gibi, kendi-içinin başkası-içinlerle birlikte varolduğunu düşünen Sartre için varoluşun temel ruh hallerinden biri de bu birlikte-varoluştan çıkar. Yalnız olmadığını fark eden kendi-için-varlık yaşadığı utanç duygusu ve kaygı ile mücadeleye girer; bu mücadele onu varoluşa mahkum kılar.

Sartre'in başkası ile olan ilişkide yer verdiği bir başka fenomen ise 'bakış'tır. Ben'in kendini nesne olarak görmesinde başkasının bakışı etkili olur. Bu bakış ben'in varlığını ve özgürlüğünü tehdit eder ve kendi esareti altına alır. Esaret altındaki ben, kendi varlığının saçmalığını düşünür ve bulantıya kapılır. Başkasının ben'e diktiği bakış, çatışma olgusuyla bizi yüz yüze getirir ki bu üstesinden gelinemeyecek durum olarak bulantıyı güçlendirir. Başkasının bakışı altındaki ben, *Bulantı*'da Roquentin'in yaşadığı bir durumla örneklendirilir. Roquentin, bahçede bir banka oturmuş ve her zaman olduğu bakışlarını kestane ağacının kökleri üzerine dikmiştir. Etrafındaki tüm varlıklar, onun bakışı altındadır ve kendilerini ona gösterir durumdadırlar. Fakat bahçeye bir başkasının girmesi işleri değiştirir. Roquentin'e görünen tüm varlıklar artık o 'başkası'na da görünmektedirler. Bu iki görünme aynı mıdır? Eğer farklı ise hangisi gerçektir? Bu soruların olası cevapları aslında ben'in saçmalığını ortaya koyar. Her halükarda, Roquentin'in tasarısı değişiyor ve yerini başkasının bakışı altındaki tasarıya bırakıyor. Kestane ağacının Roquentin'le olan mesafesi ile başkasıyla olan mesafesi arasındaki fark, bu iki özne-ben'in çatışmasını destekler. Çatışma, her iki özne-ben'i de nesne-ben durumuna sokar ve ben başkasının bakışıyla özgürlüğünü kaybetme tehlikesini içinde hisseder. Araç konumuna düşmek, özgürlüğün artık olmaması demektir. Bakış ile başkası ben'i sarar sarmalar ve özne olan ben'den bir nesne, bir araç yaratır (Foulquie, 1967: 73). Bedeni temel bir fenomen olarak ele alan Sartre, ontolojik anlamda da üç açıdan değerlendirir: 1) İçinde yaşadığım beden, 2)

Başkası tarafından bilinen ve kullanılan beden 3) Başkası tarafından bilinen olarak varolan beden. Başkası tarafından bilinen olmak aynı zamanda nesne olmakla yüzleştirdiği için, kendi-içini başkası-için-oradaki-varlığından sorumlu kılarak çift taraflı çatışma hallerine de sebep olur. Sartre için insan dünyada başkaları ile birliktedir ancak Heidegger’de olduğu gibi bu bir ‘birlikte-varlık’ yani *mit-sein* olmaktan ziyade bir çatışma içinde olmaktır. Bu çatışmada, başkası hem bir fenomen olarak kavranırken, aynı zamanda hem de varoluşu doğuran bir olgudur. Kendi bedenimde, başkasına beni görünür kılan bir maddeden ibarettir Sartre için. Ben’i kendi-için-varlık yapan yine sadece hiçliktir.

Çatışmanın çift taraflılığı kendini sevgi ve nefret olarak gösterir. Sevgi mazoşizmi, nefret ise sadizmi beraberinde getirir. Sartre’a göre seven sevdiğinin sevgisini kendine mal etmek isterken onun özgürlüğüne ise göz dikmek istemez. Ancak bu mümkün değildir, özgürlük elden kaçacaktır. Sevgi ilişkisinde seven, sevdiği uğruna kendi özgürlüğünü kaybetmeyi göze alırsa kendini kendinde-varlığa indirger ki bu bir mazoşizmdir. Nefrette ise kendi için, başkası-için-varlığı nesneleştirmekten çekinmez. Onu bir kendinde-varlık gibi araçsallaştırır ve kullanır, buradan da sadizm doğar.

Çatışmanın bu çift taraflılığında, sevgi kadar nefret de vardır. Utancın temeli de buna dayanır. Çünkü kendi-için her an başkasını sadizmle hedefleyebildiği gibi, başkası tarafından da hedef alınabilir. Kendi-içinin başkasıyla karşılaşmasında nesne konumuna indirgenme olasılığı utancı beraberinde getirir. Utanma düşüşün duygusudur adeta. “Saf utanma, şöyle veya böyle kınanacak bir obje olmanın olgusu değildir. Fakat genellikle bir obje olmadır, yani başkası için olduğum, değerden düşmüş, bağımlı ve bu donmuş objede kendimi tanımaktır” (Reneaux, 1998: 74). Utanma duygusunu bir bedene sahip olduğum için yaşıyorum çünkü bedenim beni başkalarına görünür kılar.

İnsanın tüm varlığını fenomenüstü olarak tanımlayan Sartre bedeni ise fenomen olarak tanımlar. Bu bir anlamda, Sartre’ın insan varlığını bilinç ve beden olarak ikiye ayırdığını da gösterir. Yine de Sartre’ın değer verdiği beden bir fizikçinin üzerinde deney yaptığı nesnel beden değildir; kendi-içinin dünyadaki olanaklarını belirleyen ve açığa çıkaran bedendir; yani kendi bedenidir. Dolayısıyla “Bedenim hangi düzeyde ise dünyam da aynı düzeydedir” (Bozkurt, 2013). Çünkü bedenim aracılığıyla araç-gereç kullanabilirim ve dünyaya, değiştirmek üzere, müdahalede bulunabilirim. Beden dünyaya temas etmemizi sağlayan bir olgusallık olmasına rağmen, Sartre’ın dünya ile olan teması refleksiyondan önceye aldığını söyleyemeyiz. Ancak özellikle belirtmeliyiz ki, *Varlık ve*

Hiçlik'te Sartre, bedeninin bütünüyle psişik olduğunu söyler (Sartre, 2017a, 384); ancak yine de bilinç-beden ayrımından kendini tamamen kurtaramaz. Çünkü yönelimsellik, tıpkı Husserl'de olduğu gibi, bilincin bir edimi olarak kabul edilir. Yönelen, düşünen, algılayan bilinçtir; beden ise buna aracılık eden ve psişik fenomenlere göre belirlenen bir olgusalılık olarak değerlendirilir.

Bedenli varoluş aynı zamanda dünyada bir yerde bulunmayı da beraberinde getirir. Bedeni aracılığıyla dünyada bir pozisyonda bulunan insan, dünyayı da bu pozisyonuna göre algılar. Sartre dünyada olmaktan, hele ki bir konumda olmaktan bahsederken aslında Husserl'in bu konudaki düşüncelerini de olumlamaktadır. Çünkü Husserl'e göre, özne sadece bedeniyle bir pozisyonda konumlanmış olduğundan, nesneyi o perspektiften görür (Husserl, 1982: 116). Bu görme edimi, görünenin varlığına işaret etmesinin yanı sıra görenin özneliği ve öznelliğine de işaret etmektedir. Husserl'in perspektifli görme düşüncesi Sartre'da bir pozisyonda olmak şeklinde kullanılmıştır. *Varlık ve Hiçlik*'te, "Bu bardak benim için sürahinin solunda, bir parça geridedir; Pierre için sağda, bir parça öndedir" (Sartre, 2017a: 385) diyen Sartre, böylece dünya içindeki pozisyonu, kendi-için-varlığın nesnelere yöneliminin belirleyici bir unsuru olarak ön plana çıkarır. Bilinç dünyaya kuş bakışı bakan bir konumda değildir; bir perspektiften dünyaya bakar ve perspektife dayalı görünüş deneyimin konusunu oluşturur. Böylesine bir deneyim, dünya zemini üzerinde bir figür olarak, öteki şeylerle ilişkisi içinde nesnenin bir görünüşü olduğundan öznel bir deneyim olma zorunluluğunu üzerinde taşır.

Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, Sartre'ın kendi-için-varlık tanımlamasını neden yaptığını daha doğru anlayabiliriz. Bilinç demek yerine kendi-için-varlık diyerek bedenin hakkını teslim eden Sartre, bir yönüyle tamamen beden, bir yönüyle de tamamen bilinç olan bir varlıktan bahseder. Ancak yönelimselliği tamamen bilince atfederek Husserl'in yolunu takip eder. Hatta bu konuda Husserl'den daha katı bir tutum izlediğini söyleyebiliriz. Çünkü Husserl'in fenomenolojik yapısında düşünülen her şey bir nesne olarak ele alınabilir. Gerçekte var olmayan şeyler gibi bilincin kendisi de bir düşünüm nesnesi olarak kavranabilir ve bu şekilde özne-nesne arasındaki kökten zıtlığın üstesinden gelinebilir. Sartre ise bilincin şeyleştirilmesine itiraz eder. Ona göre, yönelimsellik bilincin şeylerden tamamen kopuk olmasının ifadesidir. Bilinç, yönelimsel tavrıyla şeylere ve dünyaya doğru bitmeyen bir patlama gerçekleştirir. Bilinç, bir şey olarak kavranamaz, bu yüzden hiçliktir; *varlık*'in karşısındaki *hiçlik*'tir.

Sadece insan için varoluş özden önce gelir ve Sartre bu önermeyi varlık ve hiçlik kavramları üzerinden temellendirir. Kendi-için-varlık bir şey olmadığı için, dilediği şey olma özgürlüğüne sahiptir. Bedeni onun dünya içinde bulunmasını sağlayan ve pozisyonunu belirleyen bir olgusalıkkken, bilinci ise dünyaya yönelen ve sürekli bir şey olma girişiminde bulunan bir hiçliktir. Her ne kadar beden bir araç olarak yönelimsellik üzerinde etkilere sahip olsa da, şu açıktır ki Sartre için yönelimsellik sadece bilince ait bir edimdir ve onun özgürlüğüyle birlikte tanımlanır. Bilinç neye yönelirse o olma özgürlüğüne sahiptir.

3.4. Varoluşsal Psikanaliz

Bilinci *hiçlik* olarak tanımlayan Sartre böylece varoluş felsefesine yeni bir yaklaşım getirmiştir. Kendi-için-varlık, Varlık alanı içindeki bir hiçliktir, çünkü ne olacağı henüz belli değildir. Varoluşçuluğa göre insan varlığının özü önceden belirlenmiş değildir; kendi tercihleri ve yaşamıyla özünü belirleyen insan, kendi-için-varlık olarak kendi dışına yönelme ve hiçleme karakterine sahiptir. Bilinç olarak insanın varoluşu, bir şeye sahip olmaya, bir şey yapmaya ve bir şey olmaya doğru giden bir süreçtir. “Sahip olmak, yapmak ve olmak insan-gerçekliğinin en temel kategorileridir. İnsanın bütün davranışları, bu kategorilerin başlıkları altında toplanır. Bilmek, örneğin, bir sahip olma kipliğidir. Bu kategorilerin kendi aralarında da bir takım bağlantıları vardır” (Sartre, 2017a: 521). Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in *Dördüncü Kısım*'ına bu cümlelerle giriş yapar. İnsan davranışlarını bu üç kategori ile sınırlandırır ya da çerçeveler. Bunu bir ontoloji problemi olarak görürken aynı zamanda insanın özgürlüğü ve ahlaki bir varlık olarak insanın çözümlenmesini de buna bağlı ele alır. Sartre, bilinci ve insanın karakter özelliklerini anlamak için ve bu bağlamda insanın yaptığı tercihlerin altında yatan nedenleri ortaya koyabilmek için çalışan psikanalizin varoluşçu bağlamda tekrar değerlendirilmesi gerektiğini düşünür.

İnsan faaliyetinin en üstün değeri ‘yapmak’ mı yoksa ‘olmak’ mıdır? Ve hangi çözüm benimsenirse benimsensin, sahip olmak ne hale gelir? Sartre’a göre bu sorular kesinlikle ontolojinin cevap vermesi gereken sorulardır. Kendi-için eylem aracılığıyla tanımlanan bir varlıkta, ontolojinin temel ödevlerinden bir tanesini de bu cevapları vermek olarak görür (Sartre, 2017a: 521). Mutlak bir öznellik olan kendi-için her zaman bir amaca doğru yönelim içerisindedir. Bu amaç nedir ve kökenini nereden alır? Bu amaca içsel bir arzu demek yeterli olur mu? Ampirik psikoloji bu amacı arzulamak olarak görür ve ‘içten gelen bir duygu’ olduğuna inanır. Sartre’a göre, ampirik psikolojinin çok ciddi iki hatası

vardır. İlki, arzu edimlerini tanımlarken tözcü yanılısamaya düşmesidir. İkincisi ise, insan davranışının nedeni olarak arzunun somut bütünlüğüne erişmeyi, araştırmanın sonucu olarak görmesidir.

Varoluşsal psikanaliz, Sartre'ın ampirik psikoloji yerine olması gereken bir yöntemdir. Çünkü Sartre'a göre, herhangi bir insan edimi, hatta bir tik bile nedensiz ve açınlayıcı olmayan bir edim değildir. Örneğin, “tutkusu ve gücüne ilişkin duygusu, Flaubert'de, neden coşkuya yol açar da, dingin bir bekleyiş ya da içine kapalı bir sabırsızlık yaratmaz?” (Sartre, 2017a: 659) Bu sorunun cevabı mutlak bir öznellik temelinde mi verilebilir? Yoksa nesnel temellere ulaşılması mümkün müdür?

Hem bir varlık eksikliği hem de yalnızlık olan kendi-için, dünyaya atılmış, terk edilmiştir. Eksikliğini çektiği varlık kendindedir. Bu yüzden kendinde'yi hiçleyerek bu eksikliğini gidermeye çalışır. Aynı zamanda yalnızlıktır, kendi-için. Yalnızlığının nedeni ise Tanrı'nın olmamasıdır. Bu yüzden kendi-içinin kökensel arzusu Tanrı olmaktır (Sartre, 2017a: 667). Tanrı olmak arzusu, insanının diğer tüm arzularının üstünde ve öncesindedir. Arzu, varlık-eksikliğiyle özdeşdir. Arzu, kendi-içinin özgürlüğünde, kendini varlık arzusu yapan varlık olarak belirmez. Çünkü özgürlük varoluştur ve varoluş, özgürlükte özü önceler; özgürlük dolaysız bir biçimde somut belirir ve seçiminden, yani kişiden ayrılmaz (Sartre, 2017a: 668). İnsanın bilinç olarak sınırsız özgürlüğü, hatta özgürlüğe olan mahkumiyetine rağmen, bedeninin de dünya-içindeki olanaklarını belirlemesi, Sartre'ın bilinç-beden ayırımına yaptığı vurguyu sorgulanabilir kılar. Kendi-için-varlık olan bilinç sürekli bir şey olmak arzusuyla kendini aşmaya çalışırken, seçimlerini ya da 'olmak' istediği şeylerin imkanını belirleyen ise bedenidir. Bu noktada Merleau-Ponty'ninkine benzer bir yaklaşımı gözlemlemek çok zor değildir. Çünkü Sartre da bedeninin rolünü gözden kaçırmaz ve psikanalizin izlemesi gereken yola ilişkin tavsiyelerde bulunur.

Varoluşçu psikanaliz, insanın arzularıyla ve özgürlüğüyle birlikte, insan davranışlarını konu edinir. Bu psikanaliz ilke olarak insanı bir bütünlük olarak kabul eder. Dolayısıyla insan, tek tek davranışlarının bir birleşimi olarak incelenemez. En ufak bir davranış, önemsiz bir hareketi dahi kendini bir bütün olarak gösterir. Gösterilmeyen bir tarafı yoktur. Bu demektir ki, Freud'un iddia ettiği gibi bir bilinçaltı postülası yoktur. Çözülmesi gereken her şey, önümüzdedir, eylemde kendini gösterir. Nevrozlar, saplantılar, rüyalar ya da sonuçlanmamış edimler de yardımcı olabilirler, ancak özellikle uyanıkken yaşadıklarımız incelenmesi gereken davranışlar olmalıdır. Varoluşsal psikanalizin yapması

gereken, uyanıkken yaptıklarımızı, düşündüklerimizi, birbiriyle uyumlu eylemlerimizi incelemektir. Sartre'ın bu tavsiyelerinde açık bir şekilde göze çarpan ayrıntı, tıpkı Merleau-Ponty gibi, bedenin davranışlarının bütünsellik içinde değerlendirilmesi gerektiğini vazedmesidir. Hatta Sartre, kendi felsefesi içinde biraz daha ileri giderek, psikanaliz çalışmalarında insanın bilinç-beden birlikteliğine değinir. Ancak ontolojik olarak böyle bir birlikteliği savunduğunu söyleyemeyiz. Detaylı bir davranış incelemesine girişmeyen Sartre, böyle bir çözümlemeyi yapmış olsaydı bilinç ve bedeni tam bir bütünsellik olarak kavrar mıydı? Elbette bunu bilemiyoruz.

Davranışın yapısı olmasa da önemi, Sartre tarafından vurgulanan yönelimsel edimler olan yapmak ve sahip olmak, kendini davranışta ortaya koyar. Bu yüzden davranışın incelenmesi bilincin yönelimselliğini ele vermesi açısından uygun bir araçtır. Freudçu psikanalizden farklı olarak bu yeni psikanalizde somut, amaçlı ve bilinçli davranışlar daha önemlidir ve araştırmanın temel amacıdır. En ufak ve basit davranıştan, en karmaşık davranışa kadar davranışın bir bütünsellik içinde ele alınması gerektiğini düşünen Sartre, bu düşüncesiyle de arkadaşı Merleau-Ponty ile hemfikirdir.

Sartre'a göre, insan varoluşunun üç temel kategorisi olan yapmak, sahip olmak ve olmak, davranışlarımızın da nedenidir. Bir şeye sahip olmak için bir şey yapmak, aynı şekilde, bilmek için bir şey yapmak. Olmak arzusu ise kendi-içinin varlık olmak arzusudur. Bu arzunun en belirgin özelliği, kendi-içinin özgürlüğüdür. Özgürlüğü içinde insan, eksikliğini gidermek için kendinde'ye yönelir, ona sahip olmak ister. Bilmek, sahip olmak arzusudur. İnsan davranışları da bu kategorilere göre şekillenir

İnsanın tüm eylemleri yönelimseldir, çünkü bilinç daima bir şeyin bilinci olarak ortaya çıkar. Yönelimsel eylemlerimiz mutlak bir amaç taşımalıdır. Amacın ise bir nedeni olur. Arzu ya da tutku bir saik⁶ olamaz, olsa olsa ancak bir amil⁷ olabilir. “Saik nesnedir, amil ise öznedir” (Sartre, 2017a: 537). Böylece Sartre'ın ortaya koyduğu psikanalizde varlık-olmak arzusundaki insanın tüm eylemlerinin nedeni nesnedir ve bir bütünlük olarak kavranmalıdır.

Yönelimselliğin, varoluşçuluk içerisindeki konumlanması, Sartre tarafından bir örnekle muazzam bir şekilde ifade edilir. *Varlık ve Hiçlik*'te özgürlük tartışmasına girişen Sartre şu örneği verir: “Yerinden oynatmak istediğimde yoğun bir direnç gösteren şu kaya,

⁶ Neden, güdü.

⁷ Etken.

manzarayı seyretmek için üzerine tırmanmak istediğimde, tam tersine, değerli bir yardımcı olacaktır.” (Sartre, 2017a: 576) Yönelimin olmadığı bir edim (bilinç içinde de olsa) mümkün görünmemektedir. Bu sebeple kendinde-varlıklar da ancak kendi-için-varlığın yönelimiyle özlerini açığa vururlar. Aslında, kendinde edilgin bir varlıktan, kendi-içinin varoluşuyla etkin varlık kipine yaklaşır.

Sartre özgürlük tanımını yaparken yönelimin edimden farklı tutulamayacağını yine vurgulamıştır. “Bizim özgürlük tanımımız seçmek ve yapmak arasında ayrım yapmadığından, bizi yönelim ve edim arasında ayrım yakmaktan da vazgeçmeye zorluyor” (Sartre, 2017a: 577,578). Bu ifadeyi çözümlenmeye giriştiğimizde, özgürlüğe mahkum varlık için, yönelime de mecbur bir varlık olması sonucuna ulaşmamız zor değil. Özgürlük insanın kaçıp kurtulamayacağı yazısıdır, istemek ve seçim yapmak zorunda kalır; ve istencin kökeninde ise bilincin yönelimselliği yatar. Yönelimsellik, özlerin betimlenmesine imkan vermesinin yanı sıra, varoluş düşüncesine yaptığı bu katkı sebebiyle Sartre’ı fenomenolojinin büyüüne kaptırmıştır. Yine de Sartre’ın yönelimselliği, ‘kurucu bir yönelimsellik’tir; bilinç kendini olmak istediği şeye doğru aşarken, onu hiçler ve yöneldiği şeyi bu hiçleme sürecinde tekrar kurar. Merleau-Ponty’de ise bilinç ve beden ayrımı tamamen ortadan kalkarken bir taraftan da kurucu olan yönelimsellik yerine ‘işleyen bir yönelimsellik’ ortaya çıkmıştır.

4. MERLEAU-PONTY'DE BEDENİN YÖNELİMSELLİĞİ

4.1. Merleau-Ponty'nin Varoluşçuluğu ve Fenomenolojik Art Alanı

Felsefe tarihinde gerçekleşen her faaliyetin dönüp dolaşıp geldiği yer yine insanın kendisi olmuştur. Çağımıza damgasını vuran fenomenoloji ve varoluş felsefesi de insanı, *dünya içinde, yaşayan ve gören* varlık olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. İnsan, yönelimselliği sayesinde dünyaya kendini açar, elini uzatır ve ona temas eder. Merleau-Ponty'nin felsefesinde amaç, insanın bu yöneliminin açıklanmasıdır. Benzer bir çaba Sartre'da da karşımıza çıkmasına rağmen, onunki tam bir varoluş felsefesi olarak kalmış, Merleau-Ponty'ninki ise 'varoluşsal fenomenoloji' halini almıştır. Başka bir ifadeyle, Sartre kendi varoluş felsefesini temellendirmek için fenomenolojik araçları ustalıkla kullanırken, Merleau-Ponty 'özne-beden' kavramsallaştırmasıyla varoluşçu bir fenomenoloji yapmayı istemiştir. Sartre için 'tanrıtanımaz varoluşçu' sıfatını kullanmak daha uygunken, Merleau-Ponty'yi bir 'fenomenolog' olarak nitelemek daha doğru olacaktır.

Merleau-Ponty, 'insanın kendini anlayabileceği bir felsefe'ye ulaşmak ister. İnsan sahip olduğu bilinç sayesinde diğer tüm varlıklardan farklı bir ontolojik değere sahiptir. Bilince sahip varlık olarak insan, aynı zamanda dünya içinde yaşayan somut bir varlık olmayı nasıl başaracaktır? Bu iki varoluş kipinin doğuracağı uyumsuzluk nasıl bertaraf edilebilir? Rasyonalizm ve ampirizm ya da bilinç-beden ilişkisine getirilen refleksif görüş ve objektif görüş, Merleau-Ponty için yeterince tatmin edici değildir. Düşünen, ama aynı zamanda aşkın olana yönelen, yönelme özgürlüğüne sahip, çevresinden ve tarihinden etkilenen bir varlık olarak insan bir varoluştur ve Merleau-Ponty tarafından fenomenolojik temelde yeniden ele alınması gerekli görülmüştür.

Husserl'in fenomenolojiyi sunuşunda iddia ettiği 'bilime ve felsefeye sağlam bir temel oluşturma' isteği, aynı şekilde Merleau-Ponty'nin de ilgisini çekmiştir. Psikolojiyle de yakın bir ilişkisi olmasından dolayı, hem psikoloji hem de fenomenoloji Merleau-Ponty'nin felsefesinde belirleyici olmuştur. Elbette onun farkı, diğer fenomenologlardan farklı olarak varoluşçu bir geleneğin de temsilcisi olmasıdır. Bu sebeple, Merleau-Ponty'nin felsefesi insana dairdir; dünya içindeki konumuyla, Husserlci bir söylemle yaşam-dünyasındaki konumlanışıyla, insana dairdir.

Ülkemizde *Algının Fenomenolojisine Önsöz* ismiyle yayımlanan bir eserinde Merleau-Ponty, varoluşçuluk ve fenomenoloji arasındaki ilişkinin gerekliliğine dikkat

çeker: “Fenomenoloji, aynı zamanda, özleri varoluşun içine yerleştiren bir felsefedir; olgusalıklarından yola çıkılmaksızın insanın ve dünyanın kavranabileceğini düşünmez” (Merleau-Ponty, 1994: 21,22). Diğer bir yandan bu ifade, fenomenoloji ile birlikte felsefeye bir öncelik getirileceğinin de müjdesini verir niteliktedir. Dünya ile olan temasımız kökenseldir ve kaçınılmazdır ve bu temasın betimlenmesi ise ancak fenomenoloji ile mümkün olabilir. Fenomenolojinin iki temel ögesi olarak karşımıza çıkan ‘indirgeme’ ve ‘yönelimsellik’, varoluşçu yaklaşımı açıklamak ve izah edebilmek açısından son derece önemli kavramlardır ve Merleau-Ponty de bu kavramlardan ustalıkla yararlanmışır. Nitekim *Algının Fenomenolojisi*’nde, “Sanıldığı gibi idealist bir felsefe olmasının aksine, fenomenolojik indirgeme varoluşçu felsefeye aittir” (Merleau-Ponty, 2002: xiv) diyerek bunu bizzat ifade eder.

Varoluşçu düşüncede insan, hem dünyada varlık olarak hem de dünya ile eştimsel ilişki içinde tasarlanır. Sartre ve Merleau-Ponty bu konuda hemfikirlerdir, ancak Merleau-Ponty’nin ayrıldığı ve Sartre’ı eleştirdiği açık bir nokta vardır. Sartre’ın kendi-için-varlık ve kendinde-varlık ayırımında direktmesi, bedeni de salt kendinde-varlık kategorisine sıkıştırması, Merleau-Ponty’e göre, Kartezyen düalizmin yeni bir formu niteliğindedir. “Düalizmden, Merleau-Ponty, bir beden ve tin ya da anlık bileşiği olarak insan görüşünü anlar” (Copleston, 2010: 69). Bu tür düşüncede varoluş tamamıyla bilincin kendisine atfedilmiş olur. Beden, kendinde varlıklar arasında ve dışarıda bırakılmışır. Merleau-Ponty’nin elbette buna itirazı vardır. O, bedenin ikincil bir konuma itilmesini kabul etmez, hatta ayrı bir töz olarak da görmez. Bedenin Merleau-Ponty felsefesindeki yeni konumuna ilerleyen bölümlerde değineceğiz. Şimdi öncelikle, Kartezyen özne anlayışına eleştirisinin önemli noktalarına bakacağız ve ardından fenomenolojik açılımına bir giriş yaparak, algı çözümlemesine giriş için zemin hazırlayacağız.

4.1.1. Kartezyen Özne Eleştirisi

Aslında Husserl ve Sartre’da olduğu gibi Merleau-Ponty’nin felsefesinde de ‘*cogito*’ önemli bir yer işgal eder. Fakat *cogito* ile Descartes’ın içine düştüğü düalizm kesinlikle aşılması gereken bir engeldir. Descartes, rasyonel aklın tek başına hakikati vereceğine inanır ve dünyaya ilişkin deneyim *cogito*’ya indirgenir. Beden ise epistemolojik süreçte tamamen dışlanır. *Cogito ergo sum*, maddesel ve mekanik olan bir doğaya karşı, tüm şüpheciliğe rağmen, kendinden şüphe edilemeyen ancak mekanik de olmayan ve bu yönüyle bambaşka bir varlık alanını ortaya koymanın ilanıdır. Kartezyen öznenin temelini

oluşturan bu düşünceye göre, düşünen bilinç –ruh- kendisi dışındaki her şeyi ikincil bir kategoride sınıflandırarak, onları özgür olmayan mekanik varlıklar konumunda bırakır. Kartezyen özne anlayışının bu tutumundan beden de payına düşeni alır. Düşünen bilinç karşısında beden de sadece üzerine düşen görevi yerine getiren bir makine olarak kalmak zorundadır. Descartes, ruha atfettiği bu yüceliği *Yöntem Üzerine Söylem* adlı eserinde açıkça ifade ederken, aynı zamanda bu ifadeler bedenini değersizleştirilmesini de ortaya koymaktadır:

“Bundan sonra, ne olduğunu dikkatle irdeleyerek, hiçbir bedenimin olmadığını ve içinde olabileceğim hiçbir dünyanın ve hiçbir yerin olmadığını tasarlayabileceğimi, ama yine de tüm bunlara karşın kendimin olmadığını tasarlayamayacağımı gördüm. Tam tersine, başka şeylerin gerçekliğinden kuşku duymayı düşünmem olgusunun kendisinden çok açık olarak ve çok pekin olarak var olduğum sonucunun çıktığını anladım. Öte yandan, eğer düşünmeye bir kez son vermiş olsaydım, imgelemiş olduklarımın tüm geri kalanı gerçekten varolmuş olsalardı bile, kendimin var olduğuna inanmak için hiçbir nedenim kalmazdı. Bundan benim bütün özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan bir töz olduğumu ve varlığım için herhangi bir yere gerek olmadığını, ne de hiçbir özdeksel şeye bağımlı olmadığını anladım. Öyle ki bu ‘ben’, eş deyişle, beni ben yapan ruh, bedenden bütünüyle ayrıdır ve onu bilmek bedeni bilmekten de kolaydır; ve beden var olmasaydı bile ruh, ruh olmaya son vermezdi.” (Descartes, 2011: 36)

Bu alıntı, felsefe tarihindeki başka bir dönüşümün de göstergesi niteliğindedir. Nitekim Descartes öncesi dönemde de bir ruh-beden düalizmi olmasına rağmen, Descartes ile birlikte bu düalizm başka bir boyuta doğru evrilmiştir. Descartes’a kadar, ruh ve beden arasındaki ilişki bir birlik ilişkisidir ve ruha yüklenen anlam ise bedeninin *‘hareket ettiricisi’* şeklindedir. Ölüm ile birlikte beden hareket etme kabiliyetini yitirir, çünkü ruh bedenden ayrılmıştır. Bu anlayışa göre, ruhun özü hareket ettirmek olarak kabul edilir, Platon’da ruha sahip olan bir varlığın hareketsiz kalamayacağını söyler (Platon, 2008: 67). Bu anlayış aynı zamanda ruhun bedenden ayrı varlık olamayacağını da kapsar ve tam olarak ruh ve bedeni birbirleriyle kökensel ilişki içinde tanımlar. “Sonuç olarak düşünürler ne ruhun bedensiz, ne de bir bedeninin ruhsuz olamayacağını sanmakta haklıdır: Çünkü ruh bir beden değil; fakat bedeninin herhangi bir şeyidir” (Aristoteles, 2001: 77). Aristoteles’in bu ifadesiyle, ruh-beden düalizminin Descartes öncesi felsefe tarihinde nasıl anlaşıldığını açık bir şekilde görebiliriz.

Descartes’ın düalizmi bundan hangi açılardan farklılık gösterir? Öncelikle şunu açıkça ifade edebiliriz ki, Descartes’a göre ruh, beden olmadan da vardır. Beden ise ruh olmadığı sürece bir makineden farklı değildir. Diğer bir taraftan, önceleri hareketin sebebi

olarak görünen ruh, Descartes ile birlikte hareketten ziyade *düşünen* konuma yükseltilmiştir. Ruh artık hareket ettiren olmaktan çok düşünen bir şey olarak karşımıza çıkar. Ruh kelimesinin terminolojik olarak bir Tanrı'nın varlığına ilişkin çağrışımını da göz önüne aldığımızda, ruh-beden düalizmi yerine bilinç-beden düalizmi ifadesi daha doğru bir anlam taşımaktadır. Çünkü Sartre gibi Merleau-Ponty de Tanrı'nın varlığını sorgulamaktan ziyade, *düşünen bir şey* olarak bilinci anlamaya çalışmaktadır.

Descartes sonrasında ise felsefe tartışmaları daha çok epistemolojik çerçeve içerisinde gerçekleşir. Bilginin elde edilme süreci ile ilgili deneycilik-akılcılık kavgası, genel olarak Kartezyen özne anlayışının dışına çıkmamaktadır. Bir taraftan Locke ruhun bile maddesel olduğunu iddia ederken, diğer taraftan Kant ise maddesel varlıklara yüklediğimiz anlamların bilinç süreçlerinden ibaret olduğunu söyler. Ancak her iki tartışmanın da bilinç ve beden şeklindeki bir ayrımı esas alması Kartezyen öznenin hegemonyasını gözler önüne serer. Kant'a göre bilincin içinde formlar vardır ve bu formlar duyarlık ve anlayış gücünü oluşturur. Ayrıca bu bilinç formları *a priori*'dir ve onlarsız bir düşünce üretilmesi ise imkansızdır. Böylece Kant tarafından düşünme edimine bir normatiflik getirilmiş olur.

Kartezyen özne anlayışında bilinç somut bir alan olmadığı için doğrudan incelemeye de izin vermemektedir. Ayrıca şeffaf bir yapıya sahiptir ki 'bilinç sahibi insan', bir *res cogitans* olarak kendi zihinsel hallerinin her zaman farkındadır. Bu sebeple Kartezyen düşünce, hem ontolojik hem de epistemolojik sorgulamalarında bilincin içsel deneyimlerinden yola çıkarak, zihne öncelik tanımaktadır. Merleau-Ponty ise, iki taraftan birine öncelik verilerek yapılmaya çalışılan çözümlenmeyi yeterli ve doğru bulmaz. İki tarafın kesişme yerinden hareket edilmesi gerektiği ve çözümlenme işleminin fenomenolojik yöntem kullanılarak yapılması gerektiği kanaatindedir. Merleau-Ponty'nin amacı yeni bir beden ontolojisi yapmak değildir. Asıl amacı, *res cogitans*'ın hayata şekil veren eksik ve hastalıklı yapısını tedavi etmektir.

Merleau-Ponty'nin bedensellik üzerine oluşturmak istediği bu yeni kavrayış en başta *dünya-içinde*'lik olgusunu ele alır. İnsan, bedeniyle dünya-içinde yaşayan ve yer alan bir varlıktır. Algının Fenomenolojisi'nde insanın da, tüm canlılar gibi, varolmasının bir dünyaya sahip olması anlamına geldiğini dile getirir (Merleau-Ponty, 2002: 90). Dünya-içinde varolmak, dünyayı dışarıdan bir gözle, bir üstten bakışla değil, bizzat dünyanın içinde yaşayarak o dünyanın algılanmasını sağlar. Kartezyen düşüncede insan, hayal

kurarak ya da düşünerek bir dünyaya ilişkin nesnel bilince sahip olabilirken, beden dünyaya ait görülür ve dışarıda bırakılır. Merleau-Ponty ise beden sahibi olmayı, dünyayla iç içe geçmiş olmak olarak görür. Bu sayede bilinç, göklerdeki dokunulmaz yerinden alınarak yeryüzüne indirilir. Sonuç olarak, Merleau-Ponty'e göre asıl olan, düşüncede önceden tasarlanmış bir dünya değildir. Beden olarak içinde yaşanan dünyanın keşfedilmesi gereklidir. Ancak bedensel durumun tüm anlamına sahip olmayı istemek beyhudedir. Merleau-Ponty, Kartezyen öznenen farklı olarak belirlediği özne-beden kavramıyla, hem *Davranışın Yapısı* hem de *Algının Fenomenolojisi*'nde yeni bir serüvene atılır. Bitirmeye ömrünün yetmediği *Görünür ve Görünmez*'de ise *görünür*'ün *görünmeyen*'i olarak bedeni önümüze sermeye çalışır.

4.1.2. Yönelimselliğe Farklı Bir Yaklaşım

Kartezyen düşüncede, bilincin doğrudan incelenemez olmasının bir sonucu olarak bilinç halleri üzerine refleksiyon önemli bir yer tutar. Ancak bilinç halleri çok geniş bir çeşitliliğe sahiptir ve bu çeşitliliği tek çatı altında toplama girişimlerinin en önemlisi 'yönelimsellik' düşüncesidir. Yönelimsellik, bilincin bir karakteridir ve her bilincin bir şeyin bilinci olduğu anlamına gelmektedir. Böylelikle bilinç olan ile bilinç olmayan arasındaki ayrım, yönelimsellik karakteri üzerinden yapılmış olur ki bu durumda da düalizme yeni bir alan açılmış olur. Husserl'in bilinç üzerine yaptığı çözümlerinde yaptığı içkinlik ve aşkınlık ayrımı dikkat çeker. Ona göre, yönelimsel haller, aşkın olmak yerine içkindirler. Bilincin bu içsel yönelimselliği, algısal deneyimde kendini sunan nesnelere, algıda verdiklerinden daha fazlasını vermelerini olanaklı kılar.

Edmund Husserl'le birlikte bilincin yönelimsel yapısının giderek önem kazanması, aynı zamanda yönelimselliği ön plana çıkarabilmek için de doğal tutumun zaaflarının bertaraf edilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim Merleau-Ponty için de yönelimsellik ve doğal tutum eleştirisi varoluşun kilidini açacak öneme sahiptir.

Tezimizin ilk bölümünde detaylıca açıklamaya çalıştığımız fenomenolojik indirgeme doğal tutumdan kurtulmanın yoludur. Husserl, fenomenolojik indirgeme ile şeylerin kendisinin apaçık bir şekilde ele alınmasını mümkün hale getirmek ister. İndirgeme tüm doğal tutumu, kültürü, tarihi, bilimi ve hatta felsefeyi bile paranteze almayı gerektirir. Böylece bilincin kendisine ulaşılacaktır. Husserl'e göre, bilinç kendi varlığıyla dünyanın anlaşılabilmesinin koşuludur. Elbette Husserl, dünyanın bilinç tarafından

kurulduğunu iddia ederek, bilinç olmaksızın anlaşılamayacağını savunur. Bilincin dış dünya ile ilişkisini olanaklı kılan şey ise yönelimselliğidir.

Husserl, fenomenolojik indirgeme ile aşkın varoluşa sahip her şeyi paranteze alarak saf öze ulaşmayı amaçlamıştır. Descartes'inkine benzer bir yöntemle her türlü önyargıdan ve rastlantısallıktan kurtularak, fenomenolojik refleksiyon için uygun zemini oluşturmaya çalışır. Saf bilinç ile tüm olay, olgu ve deneyimlerin içinde yer alan özlere ulaşılabilecektir. Descartes'tan farklı olarak ise, Husserl indirgeme ile saf bilince ulaştıktan sonra araştırmasına bilincin derinliklerine doğru devam eder. Bilinç dış dünyaya yönelim halindedir ve bu yönelim bilinç yaşantısında anlam kazanır.

Descartes ve devamında şekillenen Kartezyen düşüncede mutlak bir bilinç-beden ayrımı vardır. Bu ayrımında öncelik genellikle bilinç ve bilinç yaşantılarına verilmiştir. Hareket noktalarını yine Kartezyen *cogito*'dan alan varoluşçu ve fenomenolog düşünürlerde bilincin üstünlüğü anlayışı devam etmiştir. Husserl saf bilince ulaştıktan sonra nesnelere özünün bilinç yaşantısında tekrar kurulabileceğini savunurken, Sartre ise kendi-için-varlık kategorisi olarak bilinci, kendinde-varlık'lara yönelen ve onları olumsuzlayarak varoluşunu gerçekleştiren bir bilinç anlatmıştır. Tüm gerçekliği içkin bilinç yaşantılarına indirgeyen Husserl de, bedeni kendinde-varlık kategorisinde değerlendiren Sartre da, Kartezyen ayrımdan tam olarak kurtulabilmiş değildir.

Merleau-Ponty'nin yaklaşımı ise oldukça farklıdır. En başta, Kartezyen düalizmin yerine *kesişme* olarak adlandırdığı bir beden-bilinç birlikteliğini savunur. Asıl önemli farkı ise yönelimselliği salt bilincin bir edimi olmaktan çıkarıp bedensel bir yönelim olarak ele almasıdır. Bu demek oluyor ki, Merleau-Ponty çalışmalarında yepyeni bir konuyu ele almaz. Aslında felsefe tarihinde kemikleşmiş konulara yönelen Fransız filozof, ruh-beden ve refleksif bilinç-objektif bilinç üzerine yeni bir sorgulama yapar. Husserl, Heidegger ve Sartre gibi çağdaşı olduğu filozoflara karşı kendi savaşını verir.

Asıl savaş ise felsefe tarihinde yüzyıllardır süregelmektedir: bilinç üzerine, refleksif bakış açısı ile objektif bakış açısı arasında. Merleau-Ponty de çalışmalarına bu iki bakış açısı arasındaki uyumsuzluktan hareketle başlamıştır. Refleksif bakış açısına göre bilinç tüm olgulara anlam veren, *cogito*'dur. Bilinç için her şey açıktır ve ona dışarıdan hiçbir şey nüfuz edemez. Kısacası böyle bir bilinç mutlak içsellik olarak karşımıza çıkar. Objektif bakış açısında ise bilinç dışı olguların etkisi önceliğe sahiptir. İnsanın çevresiyle organik ve fiziksel münasebetleri, duyuların işlevselliği, onu bir özne-beden şeklinde

tanımlamaya kadar götürür. Böyle bir bakışta insan, doğanın bir ürünü olarak nesneleştirilmiş olur.

Merleau-Ponty açısından bu iki bakış açısı ne tümüyle reddedilmeyi ne de tümüyle kabul edilmeyi hak eder. İkisinin de doğru olan ve kullanılmaya değer yönleri vardır. Bu yüzden Merleau-Ponty, Husserl'in yaptığı gibi, psikolojizmden ve doğalcılıktan tamamen koparılmış, yeni bir mantıkçılığa yönelmez. Husserl'in fenomenolojisi ışığında, refleksif ve objektif bilinç anlayışlarına varoluşçu bir yaklaşımla betimlemeler yapmaya girişir. Husserl'den ayrıldığı noktalara rağmen, özellikle fenomenolojik betimlemenin gerekliliğini kabul eder (Şan, 2017b: 63,64). Husserl'den ayrıldığı noktaların birisi indirgemenin dünya ile olan temasımızı da içine alacak kadar genişletilmesidir; diğeri ise yönelinen nesnenin bilinçte tekrar kurulması düşüncesidir.

Merleau-Ponty de Husserl gibi deneysel yöntemin, bilimin ve geleneksel felsefenin tüm kategorilerini askıya alarak yeniden değerlendirmeyi uygun görür. Fenomenolojik indirgeme ile dünya askıya alınır. Merleau-Ponty'ye göre böyle bir askıya alma işlemi, "dünyada olmanın ya da algının, belli bir varlık anlayışıyla gizliden gizliye belirlenmiş olduğunun farkına varmak" demektir (Direk, 2003: 17). Belirlenmişlik fikrinden kurtulmak için en başta yeni bir özne anlayışına ihtiyaç vardır. Kendi-için-varlık'ın aynı zamanda kendinde-varlık olarak nasıl bir varoluşa sahip olduğu gösterilmelidir. Merleau-Ponty'ye göre, insan sadece nesne ya da sadece düşünen özne olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden insanı ruh ve beden olarak ele alan Descartes düalizmini yeniden ele alır. İşte 'algı' bu yeniden değerlendirmenin bir sonucu olarak Merleau-Ponty'de hem ruh hem de beden düzeyinde soruşturmanın ana teması haline gelir.

Algı sorununun en baştan ele alınmasını gerekli gören Merleau-Ponty, *beden'i yaşam* ile ilişkilendirerek kullanması dikkatlerden kaçmaması gereken bir ayrıntıdır. 1946 tarihli *Algının Önceliği*'ndeki ifadeleri, Merleau-Ponty'nin amacını ve nedenini açıkça ortaya koymaktadır:

"Nörolojinin, deneysel psikolojinin (özellikle psikopatolojinin) ve felsefenin bugünkü durumunda, algı sorunu, özellikle de kendi bedenimin algısı sorununu yeniden ele almak bana faydalı göründü. Eleştirel felsefeden esinlenen bir öğretisi, algıyı uzamsal olmayan verilerin (duyumların) birbirleriyle ilişkilendirildiği ve nesnel bir evren kuracak şekilde açıklandığı entelektüel bir işlem olarak ele alır. Bu şekilde ele alındığında algı eksik bir bilim gibidir, dolaylı bir işlemdir." (Merleau-Ponty, 2017: 9)

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere algı, sadece bilince atfedilen bir edim değil, dünyada ve yaşayan bir *beden*'in de üzerinde söz sahibi olduğu bir fenomendir. “Merleau-Ponty'nin projesi sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre düşündürmektir” (Şan, 2017b: 65). Descartes'ın *beden*'inden farklı olarak Merleau-Ponty'nin *beden*'i yaşayan, algılayan, arzulayan, acı çeken bir tarzda kendini gösterir. Bedenin dünya ile olan kökensel münasebeti sonrası anlam kendini açığa çıkarır. Merleau-Ponty, düşünen bilinç ile yaşayan beden arasındaki araştırmasında, 1942'de yayımlan ilk kitabı olan *Davranışın Yapısı*'nda bilince dışarıdan bakan bir tavır sergilerken, 1945'deki ikinci eseri *Algının Fenomenolojisi*'nde ise tam tersini yapar ve bilinçten dünyaya ve nesnelere doğru bakan bir tavır ortaya koyar.

Merleau-Ponty, bilginin sadece içkin bir bilince ait tasarımı ve maddesel nesnelere dinamik bilinç karşısındaki statikliklerini ortaya koyan bir bilinci konu alan varoluş felsefesinden sıyrılmak ister. Bilgi insanın kılışsal yaşamında yeniden kurulur. 1948 yılında yayımlanan *Sense and Non-Sense* adlı kitabında yeni özneyi şu ifadelerle anlatır:

“Özne artık sadece epistemolojik özne değildir; diyalektik bir süreçte kendi konumu üstüne düşünen, kategorileri kendi deneyimiyle oluşturan, durumunu deneyimde bulduğu anlam yardımıyla yenileyen bir öznedir. Bu özne artık yalnız değildir, özellikle genel bir bilinç olarak ya da salt kendi-için-varlık olarak tanımlanan bir özne de değildir. Kendisi gibi konumlanmış diğer bilinçler arasında bir bilinçtir; o diğerleri içindir ve bu yüzden nesneleşmeye maruz kalır ve genel bir özne halini alır. Husserl'in de belirttiği gibi öznellik, *öznelarasılıktır.*” (Merleau-Ponty, 1992: 133,134)

Merleau-Ponty, bilincin yapısında bedenselliğin tuttuğu yeri '*davranış*'tan başlayarak inceler. Algı fenomenolojisini ve özne-ben kavramını anlayabilmek için öncelikle *Davranışın Yapısı* adlı eserini ele almamız yerinde olacaktır.

4.2. Davranışın Yapısı

Dönemin psikoloji bilimindeki gelişmelerle birlikte Merleau-Ponty'nin psikolojiyle yakın teması bir araya gelince, yaşayan insanı incelemek konusunda gözlemlenebilen edimlerden, yani davranışlardan hareket etmek en uygun yol olarak görünmektedir. Davranış, düşünceyle doğrudan ilişkisi kurulabilecek, bedende zuhur eden somut bir olgudur. Bu yönü sebebiyle, bilinç-beden arasındaki ilişkiyi davranış üzerinden anlamaya çalışmak yersiz bir niyet değildir. Hele ki, davranışı bir '*yapı*' (*structure*) olarak gören Merleau-Ponty için tam da incelenmesi gerektir.

Merleau-Ponty'nin yaşadığı dönemlerde psikoloji, bilimsellik uğruna, felsefenin önemli kavramlarından birini, 'içebakış'ı terk etmiş ve daha somut göstergeleri incelemeyi tercih etmeye başlamıştır. Bir nevi, psikologlar *ruhçuluk*'u psikolojiden elemek istemişlerdir. Beden'in tözsel olarak karşıtı ve beden'in hareket ettiricisi olarak görülen ruh, fenomenolojinin özellikle *yönelimsellik* kavramını ortaya atmasıyla yerini bilince bırakmaya başlamıştır. Nitekim psikoloji tam bir bilim olma edasıyla insan bilincinin araştırılması işine girer. Tamamen soyut olan ruh kavramının bilimsel yönden araştırılması mümkün olmadığından, onun yerine bilincin somutlaştırılabilir yönlerini bulmak ister ve insanın bilinçli davranışları ve bilinçli yaşantılarını incelenmeye başlar. Davranış, bilincin bir *dışavurumu* olabilir mi? Eğer öyleyse, bu dışavurum tamamen bilince mi atfedilmelidir? Bu soruların cevapları üzerinden hararetle bir tartışma Merleau-Ponty'nin ilgisini çekmiştir.

Tüm doğa bilimleri gibi psikoloji de özne-nesne ayırımından hareket eder. Her ne kadar ruhu eleyip daha bilimsel karakter kazanmak istese de, psikolojinin unuttuğu şey, böyle bir ayırım sebebiyle dış dünyanın gerçekliğini yadsıyor olmasıdır; tıpkı doğa bilimlerinin bilinç hallerini yadsıması gibi. Merleau-Ponty'ye göre ise, özne ve nesne birbirinden bağımsız olarak düşünülmemelidir. Davranış üzerinden yaptığı çözümleme bu ayrılığı ortadan kaldırmak için temel niteliğindedir.

Davranış bir yapıdır, bütündür. Öznenin bilinçli yönelimine bağılı olarak ortaya çıkan bir şeydir. Basit şekilde bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşen kendinde şey değildir. Davranışın bütüne ait bir yapı olması, beden ve bilinci tek bir olgu üzerinden anlamamıza imkan tanıyacaktır. Bilinçteki anlam ile onun tezahürü olan davranış, beden vasıtasıyla ortaya konacak ve birlikte değerlendirilmiş olacaktır. Çünkü davranış sadece bir iz, bir sembol, bir ifade değildir; o aynı zamanda bilincin anlamlandırdığı şeydir. Böylece beden ve bilinç birlik içerisinde tahsis edilmiştir ve bu birlik fenomenal bir bedenle 'ilişkili' düşünülmüştür. Kenan Gürsoy, Merleau-Ponty'nin bu birlik için *Davranışın Yapısı*'ndaki şu ifadelerini alıntılar: "Bir madde parçası içerisine bir anlam yerleştiren, onu orada oturtan, görüntü haline getiren ve yine onu varlık kılan bir işlem" (Gürsoy, 2014: 53). Ona göre, bu öyle bir birliktir ki, aynı zamanda varoluşu da açıklar.

Merleau-Ponty'nin psikoloji bilimine duyduğu ilgi, yaptığı araştırmalar ve çözümlemelere de yansımıştır. *Davranışın Yapısı*'nda birçok psikoloji deneyinin analizini farklı bir gözden yaparken, yönelttiği eleştirilerden yepyeni bir bakış açısı çıkarmayı

başarmıştır. Bunlardan en önemlisi, araştırma noktası olarak *bedenin yönelimselliğini* tercih etmesidir. Bedenin gözleme en uygun tarafı da ‘davranış’ olarak ön plana çıkmaktadır. Hem Merleau-Ponty’nin eserlerindeki öncelik-sonralık açısından, hem de asıl hedefimiz olan *algı* problemini daha anlaşılır kılabilmek için biz de önceliği *Davranışın Yapısı*’na vereceğiz. Öncelikle, onun düşüncelerinde önemli bir yeri olan *Gestalt Psikolojisi*’ne değinmek faydalı olacaktır.

4.2.1. Gestalt Psikolojisinin Etkisi

Gestalt psikolojisinin, Kartezyen düşünceden bu yana süregelen mekanik ve belirlenmiş bilinç anlayışının yerine, bütünsel ve dinamik bir yapı ortaya atması Merleau-Ponty için kaçırılmayacak bir fırsattır. Bu sayede, Merleau-Ponty, objektif ve refleksif bakış açılarından farklı ve yeni bir özne ile yola devam etme olanağına kavuşur.

Gestalt psikolojisinin kurucuları olarak görülen Wolfgang Köhler (1887-1967), Max Wertheimer (1880-1943) ve Kurt Koffka’dır (1886-1941) ve üçünün de Carl Stumpf’un öğrencisi olması ilginçtir. Daha ilginç olan ise Carl Stumpf’un da Husserl gibi, deneysel psikolojiye muhalif olan Brentano’nun öğrencisi olmasıdır. Gestalt kavramını psikolojiye uyarlayan bu üç öğrenci, deneyimde ortaya çıkan duyular toplamıyla açıklanamayacak bir yön bulunduğunu iddia ederler ve buna Gestalt ismini verirler. Şekil, yapı, anlamına gelen bu kavram bir bütünlüğü, ama parçaların toplamından ibaret olamayacak olan bir bütünlüğü ifade eder. Gestalt etkisi, birbirinden ayrı noktaları bir desen olarak algılamamızı sağlayan bir düzenlilik etkisidir.

Psikolojinin kendi içindeki tartışmalara (yapısalcılar, davranışçılar ve Gestaltçılar arasındaki), Merleau-Ponty de Gestaltçı tarafta yer alarak dahil olur. Hemen belirtmekte fayda var ki Merleau-Ponty tam anlamıyla bir Gestaltçı değil, sadece kendi felsefesine daha uygun yaklaşımları sebebiyle Gestaltçı argümanları kullanan bir filozoftur.

Gestalt psikolojisinin ortaya çıkışı 1910’lu yıllara rastlar, ancak asıl etkisini 1922’den 1938’e kadar Gestalt teorisyenlerinin yayımladıkları *Psychologische Forschung (Psikolojik Araştırmalar)* ile gösterir. 1910’lu yıllarda davranışçıların Wundtçu yapısalcılıkla girdikleri hararetli tartışmaya, Gestaltçılar da katılırlar. Wolfgang Köhler’e göre, psikolojik gerçekleri, cansız atomların oluşturduğu çağrışımlara dayandıran çağrışımçılar da, bilinç hallerini somut bulmadığı için dışarıda bırakan davranışçılar da hata yapmaktadır.

Gestaltçılara göre, bilincin varlığı kabul edilmeli ve onu atomlara indirgeyerek açıklama arzusundan da vazgeçilmelidir. Duyusal veriler bir araya gelerek bambaşka bir yapı üretmekte ve bu yapı nitelik olarak duyumlardan farklılık göstermektedir. Ayrıca Gestaltçılara göre bu yapı tek tek parçaların oluşturduğu bir bütün değildir; bütünlüğün kendisidir. Merleau-Ponty için bu yeni *yapı* yaklaşımı oldukça cezbedicidir. *Davranışın Yapısı*'nda canlıların davranışlarındaki uyumun bir kendiliğindenliğin ifadesi olduğunu belirtir (Merleau-Ponty, 1965: 35). Basit bir hareket gibi görünen, bebeğin elini ağzına götürmesi davranışı, yapı'nın dinamikliğinin ve esnekliğinin bir göstergesidir. Bunu klasik refleks kuramıyla açıklamayı uygun bulmaz Merleau-Ponty. Ona göre, bedenin iç yapısındaki merkezi sinir sistemi, dış uyaranların etkisiyle bir uyum içinde harekete geçerler. Gerçekleşen her hareket, sinir sisteminde yeni bir hareketi tetikler (Merleau-Ponty, 1965: 46). Davranış bu yönüyle, duyumların bir toplamı olmaktan çok, bütünsel, dinamik ve esnek bir yapının içinde şekillenen bir hareketlilik olarak görünmektedir. Bu özelliği, davranışı, bütünselliğin içinden ayırarak anlamayı imkansız kılmaktadır: parçaların toplamı bütünsel yapının kendisine eşit değildir.

Gestalt teorisinin bütünselci yaklaşımındaki dinamiklik, organizma davranışının mekanik açıklamasını da geçersiz kılar. Davranış, mekanik yasalara göre işleyen bir yapı değil, değişkenlik gösterebilen, esnek bir yapı olarak karşımıza çıkar. Merkezi bütünlük ve dış uyaranlar arasındaki ilişki belli bir dengede kalmaya çalışır. Organizmanın davranışında bu dengeyi koruma çabası gözlenebilir. Örneğin, gözün sabitleme hareketi Merleau-Ponty'ye göre bu çabanın sonucudur. Karanlık bir odada, gözün görme alanının dışında ortaya çıkan bir parlaklık, duyuusal motor sistemin dengesini bir anlığına bozar. Dengedeki bozukluk bir süre devam eder, ancak gözün parlak uyaranı merkeze almasıyla dengesizlik ortadan kalkar (Merleau-Ponty, 1965: 36). Organizma her daim *yapı* içerisindeki bu dengeyi korumaya meyillidir.

Merleau-Ponty'ye göre, Gestalt kuramında davranışın bütünlük olarak sergilenmesi, birbirlerinden ayırt edilemez olmaları anlamına gelir. Davranış, bütünlükten ayrılırsa anlamını yitirir. Organizmanın hareketindeki uyum ve esneklik bunu destekler. Çünkü bu hareketler, deneyim halinde iken hızlı ve doğru bir şekilde gerçekleşir ki, bu durum organizmanın içinde hesaplama yapan bir kontrol mekanizması olsaydı, her durumu en başa dönerek değerlendirmesi gerekecekti; oysa anlık ortaya çıkan hareketler dikkate alındığında böyle olmadığını görmüş oluruz.

4.2.2. Davranışın Bütünselci Kavranışı

Merleau-Ponty, tüm zarafetiyle amacını *Davranışın Yapısı* adlı eserinin hemen başında ortaya koyar: “Bilinç ile doğa arasındaki organik, psikolojik ve sosyal ilişkileri anlamak” (Merleau-Ponty, 1965: 3). Bu ilişki ortaya konduğunda, varoluş da açıklanmış olacaktır. Bilimin doğayı bir düzenlilik ve nedensellik olarak kavraması hemen hemen Merleau-Ponty’nin tüm eserlerinde eleştirilir. Buna karşılık, onun önerisi, bilinç ve doğanın iç içe geçmiş olarak varoluş kazandıkları yönündedir. Pozitif bilimler, amaçları uğrunda yola devam edebilmek için nedensellik yasasına sıkı sıkıya tutunmak zorundadırlar. O yüzden, asıl gerçeklik olan bu iç içe geçmiş birliktelikten kaçarlar. Oysa, Merleau-Ponty’ye göre, fenomenoloji bu birlikteliği ortaya koyabilecek yönetime ve betimleme gücüne sahiptir.

Davranışın Yapısı’nın ilk bölümünde Merleau-Ponty refleks ve davranış kavramlarını ele alır. Ona göre, mekanik bir anlayışla, uyaran aracılığıyla ortaya çıkan bir tepki olarak refleks mekanik bir etkinlik olarak ortaya çıkar. Oysa her türlü tepkisel hareket, az çok bir anlam içerir ve bu anlamın yapısında fenomenler söz konusudur. Hal böyle olunca tepkiler mekanik anlayışla açıklanamaz hale gelir. Davranışı nedensellik bağlamıyla açıklamak ve gerçekliğini ortaya koyabilmek zorlaşır. Kitabın ikinci bölümünde Merleau-Ponty, davranışın açıklanmasını olanaklı kılan *yapı (structure)* kavramını keşfeder. Gestalt kuramından devşirdiği yapı kavramı, Merleau-Ponty için algının konusu olabilmesi bakımından kıymetlidir, çünkü geçmiş tüm felsefe tarihine egemen olan özne-nesne ilişkisi dışında bir yola imkan tanır.

Gestalt kuramı, psikolojideki *çağrışım* fikrinin yerine *düzenli bütün* kavramını kullanır. *Düzenli bütün* parçaların oluşturduğu bir şey değildir. Çünkü parçalar, bütünden önce varolamazlar; ancak bütünün içerisinde, onun niteliklerini taşıyarak varolabilirler. Çağrışımca anlayışta ise duyumların bellek tarafından işlenmesi, böylece öznel bir nesne algısından mozaik nesnelere dünyasına geçiş söz konusudur. Merleau-Ponty Gestaltçı tarafta yer alarak algının nesnelere bütününe algısı olabileceğini savunur.

“Gestalt, sözde ‘öğeleri’, daha geniş bütünlere eklenen, ‘bütünlere’ bağlı hale getiren duyusal alana ait spontane bir organizasyondur. Bu organizasyon heterojen bir maddenin üzerine konulan bir form değildir; formsuz madde yoktur; yalnızca az çok istikrarlı, eklenmiş organizasyonlar vardır.” (Merleau-Ponty, 2017: 25,26)

Merleau-Ponty'nin entelektüalizm ve ampirizm ile mücadelesine tekrar değinmemiz gerekirse, ilk yaklaşımı bilinci, diğerini ise maddesel olanı merkeze aldığı için eleştirir. Kısacası, ikisi de karşılıklı ilişki içinde etki ve neden olarak ortaya çıkan gerçekliğe ait iki unsur olarak tanımlanıyordu (Merleau-Ponty, 1965: 4). Merleau-Ponty tarafından nedensellik yasasına bağlılık, her iki yaklaşımında hatası olarak kabul edilir. Daha önce Kant'ın *eleştirel düşünce*'sinde nedensellik eleştirilse de, numenal alan ve bilinç kategorileri ile o da çıkış yolunu yanlış yerde aramıştır. Merleau-Ponty için bilinç tartışmasında, merkezi sinir sistemi ve bedenin fonksiyonu için içine katılmadığı takdirde her türlü betimleme çabası boşa çıkacaktır. Ne bilinç ne de onun aracılığıyla ortaya çıkan edimler tam bir açıklıkla kavranamayacaktır.

Bilinç-beden düalizmini aşmak için 'davranış'tan hareketle kendine bir yol çizen Merleau-Ponty, ilk olarak basit davranış biçimi olarak kabul edilen refleksi ele alır. *Davranışın Yapısı*'nda refleks davranışı, bir uyarın neticesinde ortaya çıkan tepkisel ve basit davranış olarak nitelendirir. Reflekslerin yönelimsel karakterini ise, sınırların tatminkar bir karşılık için yaptığı düzenleme olarak belirtir (Merleau-Ponty, 1965: 9). Ancak refleksin ortaya çıkışı basit bir etki-tepki nedenselliği olamaz. Çünkü, tek bir uyarıcının farklı refleksleri ortaya çıkardığı ya da farklı noktalara etki eden uyarınların aynı tepkiye neden olduğu örneklerin yaygın olması, Merleau-Ponty'nin savını güçlendirir. İlgi çekici bir örnek olarak beyin işlevleri iptal edilen bir kedinin refleks davranışlarını ele alır. Beyin işlevleri tamamen iptal edilen bir kedi, ağzına yerleştirilen suyu yutarken, içinde alkol bulunan suya karşı ise bedensel kasılma hareketiyle iki büküm olarak tepki gösterir (Merleau-Ponty, 1965: 11). Bu örnekle Merleau-Ponty, organizmanın güçlü uyarınlara karşı tam kasılma refleksleri verdiğini de söyler.

Tıpkı refleks gibi, daha karmaşık davranışlar da benzer özellikler taşır. Karmaşık davranışları, basit davranışların toplamı olarak ele almak ise, refleks davranışlarla aynı nedenden ötürü, hatalı olacaktır. Merleau-Ponty, uyarının ortaya çıkaracağı tepkinin, uzamdaki dizimi ile birlikte uyarının ve yoğunluğunun uyumu olarak ortaya çıkacağını söyler (Merleau-Ponty, 1965: 10). Aynı uyarına farklı tepkilerin verilmesi, bu açıdan bakıldığında anlaşılır hale gelir. Çünkü organizmayı belirleyen her türlü şart değişirse, organizma da değişir. Organizma tüm bu şartların çakışma noktasıdır. "Tüm refleksler çok sayıda dışsal koşulun, organizmada çakışmasını gerektirir" (Merleau-Ponty, 1965: 17). Bu çakışma sinir sisteminin birlik içerisinde hareket etmesini de sağlamaktadır. Merleau-Ponty için, refleks gibi basit bir davranışın bile mekanik bir yasa içinde ortaya çıkmadığının

başka bir kanıtı ise, istenildiği zaman dikkat kesilerek refleks davranışın engellenebilmesidir. Bazı durumlarda ise –hipnoz gibi- refleks davranışın gücü kontrol edilebilmektedir.

Organizma, aynı anda ortaya çıkan birden çok uyarana karşı tepkilerde bir ayıklama işine girişir. Bu tür eş zamanlı tepkilerin taşıdıkları güçler farklılık göstermektedir. Tepkilerin ayıklanmasında belirleyici olan ise organizmanın o anki ihtiyaçlarıdır. Bu ihtiyaçlar, içinde bulunduğu çevreye göre de şekillenebilmektedir. Merleau-Ponty tarafından bir bütün olarak anlaşılan organizma, ihtiyaçları ve kapasitesi uyarınca sahip olduğu dengeyi korumaya çalışır. Bütünsellik arz eden bu yapı her türlü uyarana, çevresel etkenler ve yönelimsel ihtiyaçlara göre kendini ayarlar ve yeniden biçimlendirir. Organizma, içinde bulunduğu ortamla ilişki içindedir ve Merleau-Ponty bu ilişkinin doğrusal nedensellik şeklinde olmadığını, dairesel nedensellik ilişkisi olduğunu özellikle belirtir (Merleau-Ponty, 1965: 15). Organizmanın çevresiyle kurduğu ilişki birinden diğerine doğru bir ilişki olmaktan ziyade, çevresiyle eşzamanlı ve karşılıklı bir etkileşim ilişkisidir. Organizma etkilerken etkilenir, değişirken değiştirir ve her yeni duruma göre bu edimlerini tekrar eder.

Davranışların, bütünsellik içinde dengeli olmalarının yanı sıra *biçim* olarak da ortak bir yönleri vardır. Merleau-Ponty, *biçimin* davranışı oluşturan unsurlarla zorunlu bir bağlılığı olmamasına rağmen, hemen hemen her tepkide bulunduğunu söyler. “*Biçim*, bir denge hali kurduğu, maksimum sorunu çözdüğü ve Kantçı anlamda bir dünyayı olanaklı kıldığı için algımızda ayrıcalıklı değildir; o dünyanın imkan şartı değil, tezahürünün ta kendisidir” (Şan, 2017b: 69). *Biçim*, bir insanın yazı sitilinin her tür ortamda, hangi kalemle yazarsa yazsın birbirine benzemesinin sebebidir. *Biçim* ayrıca, refleks tepkileri ayarlar ve onlara kesinlik kazandırır. “Bu yüzden, hayvanlar ve insanlar, eylemsel ya da hazır herhangi bir uyarana bulunmaksızın, bir mekanda olması gerektiği gibi hareket edebilirler” (Merleau-Ponty, 1965: 30). Çünkü organizmayı harekete geçiren, onun ihtiyaçları ve amaçlarıdır ki bunlar davranışı biçimsel olarak belirlerler. Bu durum aynı zamanda davranışın yönelimsel karakterini de ortaya koyar.

Her organizma içinde bulunduğu çevreye göre uyarana karşın seçim yapar. Bu seçim, ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkan kendiliğindenliktir. Çünkü Merleau-Ponty’ye göre, insan bilinç, beden ve çevresinin kesişimidir. İleride ele alacağımız *özne-beden* kavramı da bunun üzerinden temellendirilecektir.

Organizmanın davranışları, yapısından, çevre koşullarından ve ihtiyaçlarından bağımsız olarak tanımlanamaz. Tam bu noktada, Merleau-Ponty, *vitalizm (canlılık)* tehlikesine karşı uyarıda bulunmayı ihmal etmez. Ona göre vitalizm, bizi mekanik yasalara geri götürebilir. Vitalizm, organizmaların *içsel* amaçlar taşıdığını, bu amaçları gerçekleştirmek için hareket ettiklerini savunur. *İçsel* amaç söz konusu olunca metafiziksel bir anlatıya sapanmak kaçınılmaz olacaktır.

Gelelim Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'nda ele aldığı ve eleştirdiği bir diğer yaklaşıma. Bu yaklaşımın adı, Pavlov'un '*şartlı refleks kuramı*'dır. Pavlov, eşzamanlı bileşik uyarıların, tekil uyarı olarak verildiklerinde ortaya çıkaracakları tepkilerin toplamı şeklinde tepkilere neden olacaklarını iddia eder ve yaptığı deneylerde bunu göstermeye çalışır. Pavlov'un köpeği, zil sesi ve yemek uyarısına salya ile tepki vermektedir. Uyarının biri ortadan kalksa bile tepkisi devam eder. Merleau-Ponty'nin itirazı ise, Pavlov'un bu deneyleri yalıtık bir ortamda yapması ve koşulların istenildiği gibi belirlenmesi üzerinedir. Ayrıca, Pavlov'un köpeği koşullu uyarana koşullu tepkiyi vermesine rağmen, motor hareketlerinin bozulması eleştirilen bir diğer noktadır. Bu türden eleştiriler, Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, "Pavlov tarafından basit açıklamalarla geçiştirilir" (Merleau-Ponty, 1965: 57). Oysa motor becerilerin neden bozulduğu ya da değiştiği, açıklanması gereken unsurlardır, çünkü davranışın bütünsel yapısında meydana gelen değişiklik basitçe geçiştirilemeyecek kadar önemlidir.

Pavlov'un bazı yönlerden hatalı bu deneyine karşılık Merleau-Ponty, Wolfgang Köhler'in '*şempanze deneyi*'ni örnek verir; çünkü bu deney, deneme-yanılma gibi bir yöntemle gerçekleşen öğrenmeden daha doğru olan başka bir öğrenme yöntemini içermektedir. Köhler bu deneyde kafese bir şempanze ve iki çubuk, kafesin dışına da muzları koyar. Ancak tek bir çubuğu kullanarak şempanzenin muza yetişmesi mümkün değildir. Şempanze ilk denemelerinde başarısız olmasına karşın sonrakilerde çubukları birlikte kullanarak muzlara ulaşmayı başarır. Deneyin her tekrarında şempanzenin muzlara daha kolay ulaştığı gözlemlenir. Merleau-Ponty'ye göre, bu deneyin gösterdiği şey şempanzenin çubukları belli bir amaca yönelik kullanmayı *anlamlı* kılarak öğrenmenin gerçekleşmesidir. Aynı durum insan söz konusu olunca ise daha karmaşık haller ortaya çıkabilmektedir. Çünkü insan sembolleştirme, anlatabilme, düşünebilme özelliklerine sahiptir ve insanın davranışı tamamen anlamla donatılmış durumdadır.

Merleau-Ponty, *şeylerin kendisi*'ne yönelerek insan davranışını betimlemekle, hem Pavlov'un ve davranışçıların gözden kaçırdıklarını gözler önüne sermiş, hem de Kartezyen düalizmden kurtulmanın yolunu açmıştır. Merleau-Ponty'ye göre, insan davranışı bir çevre içinde (dünya-içinde), biyolojik ihtiyaçları gidermek için, yönelimsel edimlerle ortaya çıkar. Dolayısıyla, davranışı betimlerken fizik ya da psikoloji terimleri yerine biyolojinin terimlerini kullanmak daha yerinde olacaktır.

Davranışın Yapısı'nda ulaşılan önemli sonuçlardan biri, bilinç ile oranzmanın bütünlüğüdür. 'Bilinç olguları' ve 'fizyolojik olgular' artık birbirlerinin eşleri olarak bir araya getirilemeyecektir. Böylece bilincin yaşamı ile organizmanın yaşamının birbirini dışlayan olaylar çokluğundan oluşmadıkları kabul edilir (Merleau-Ponty, 1965: 76). Artık "İnsan bir beden ve bilinç değil, bir beden ile bir bilinçtir" (Merleau-Ponty, 2010: 26). Tekrar altını özellikle çizmemiz gereken nokta, Husserl ve Sartre'da ve hatta diğerlerinde bilincin bir karakteri olarak ele alınan *yönelimsellik* kavramı, Merleau-Ponty'de bedene yüklenir. Böylece, dünya-içinde-varlık olarak insanın bedenselliği farklı bir anlam kazanır ki daha sonra *özne-beden* olarak karşımıza çıkacaktır.

Davranış, çevresi ile ilişki içerisinde olan organizmanın gözlenebilen yönüdür. Merleau-Ponty'de bu yüzden insan ve hayvan davranışlarını gözlemler ve algının fenomenolojisini yaparken bu gözlemlerinden faydalanır. Organizma, çevresi ile sürekli temas halindedir ve bilgi edimi de sadece bilincin kendinde olup biten bir şey değildir. Her zaman dışı doğru bir yönelim vardır. *Davranışın Yapısı*'nın sonunda ifade ettiği gibi "Doğal şey, organizma, başkasının davranışı ve benim davranışım ancak anlamlarıyla varolurlar, fakat onlardan çıkan anlam henüz Kantçı anlamda bir nesne değildir; onları kuran yönelimsel yaşam henüz temsil, onlardan elde edilen kavrayış henüz bir algı değildir" (Merleau-Ponty, 1965: 241). Davranışın yapısının bu minvaldeki çözümlemesi, bedeni kendinde-varlık olmaktan sıyrıp alacaktır. Artık algı bir bütünlük olarak önce bedende zuhur eden bir fenomendir.

Sonuç olarak, Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'yla, alt yapısını Kartezyen felsefeden alan bir mekanist psikolojinin geçerliliğini yitirmeye mahkum olduğunu gösterir. Artık beden, hazır kurulu bir sinir sisteminin nedensel yasalarıyla tepkide bulunan bir şey değildir. Bu yüzden yeni bir yaklaşım getirilmesi elzemdir ve bu yeni yaklaşımda beden başlangıç noktası yapılmalı, yeni bir özne anlayışı getirilmelidir. Merleau-Ponty'ye göre bunun yolu algıya geri dönerek ona bir öncelik tanımaktan geçer. Bir başka husus ise,

bu yeni yaklaşımda desen-fon gibi anlam kategorilerini fenomenal alandan seçmenin gerekliliğidir.

4.3. Algının Fenomenolojisi

Merleau-Ponty'nin temel eseri olarak kabul edebileceğimiz *Algının Fenomenolojisi*, filozofun 1945 yılında yayımlanmış majör tezidir. Bu tezinde Fransız filozof, *Davranışın Yapısı*'nda temellerini attığı düşüncelerini geliştirerek algı, algı deneyimi, algılanan dünya, beden, bedensellik ve dünya-içinde-olmak üzerinden geniş bir fenomenolojik betimleme yapmaktadır. Kitabın girişinde ilk olarak *fenomenlere dönüş*'ü anlatır ki biz de bu bölüme aynı yolu izleyerek adım atacağız. Fenomenolojiden Fransız filozof ne anlamaktadır? Husserl'in fenomenolojisinde hangi kavramları ön plana çıkarmaktadır?

Özlerin incelenmesi olarak ifade edebileceğimiz fenomenoloji, insanı ve dünyayı olgusalılıkları içinde ele alır. Diğer taraftan, özlere ulaşarak, onların betimlenmesine ve varoluşun içinde onlara yeni bir alan açmaya yardımcı olur. Bu yönüyle varoluşçu filozofların ilgisini ziyadesiyle çekmiştir. Merleau-Ponty fenomenolojiyle, dünya ile ilk temas anına gitmeyi amaçlar; çünkü dünya refleksiyondan önce de oradadır.

'Şeylerin kendilerine' dönmeyi emreden Husserl, aslında bu emriyle bir nevi bilimi de reddetmiş olur. Çünkü bilimin dünyayı ele alış şekli, onu nesneleştirerek ona hükmetmek adına onun özünü gizlemeyi ya da görmezden gelmeyi yeğler. Oysa dünya, her türlü deneyimden, her türlü refleksiyondan önce oradadır. Algı deneyimi de refleksiyondan önce vardır. Algı, bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı bir zemindir (Merleau-Ponty, 2016a: 14). Dolayısıyla şunu kolaylıkla söyleyebiliriz ki, algının ele alınışı Merleau-Ponty felsefesinde oldukça farklıdır. Algı, insanın dünya ile olan kökensel temasında nasıl bir rol üstlenmektedir? *Algının Fenomenolojisi*'nde bu soru açıklanmaya çalışılacaktır.

Ayrıca Husserl'den devraldığı indirgeme ve yönelimsellik kavramları yeni algı felsefesinde işlenerek bambaşka bir boyuta taşınacaktır. Fenomenolojik indirgeme önemlidir; çünkü dünya ile olan ilişkimizde doğal tavır kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacaktır. Doğal tavrın her düşüncede referans noktası olarak alınması kolaylıkla hataya sebep verebileceğinden dolayı ona şüpheyle yaklaşmak ve askıya almak gereklidir. Merleau-Ponty, indirgemeye ilişkin en iyi ifadenin, Husserl'in öğrencisi Eugen Fink tarafından 'dünya karşısında şaşırma' olarak verildiğini söyler ve ekler:

“Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya

bağlayan yönelimsel bağları görünür kılmak amacıyla gerer; refleksiyon, dünyanın tek bilincidir, çünkü dünyayı yabancı ve çelişik olarak ifşa eder. (...) dünyaya şaşmak, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak düşünmek yerine, dünyayı özneye içkin kılar.” (Merleau-Ponty, 2016a: 18)

Yine de eksiksiz bir indirgemenin olamayacağını ifade eder Merleau-Ponty. Bunun Husserl de farkındadır ve filozofu sürekli yeniden başlayan olarak görür. Fenomenolojik indirgeme idealist bir tavırla, her şeyi bilinç düzeyine hapsetmek olamaz. Aksine o varoluşçu bir felsefenin ifadesidir ve Heidegger'in sözünü ettiği *'In-der-Welt-Sein'* (dünyada olmak) da ancak fenomenolojik indirgeme zemininde belirir (Merleau-Ponty, 2016a: 19).

Yönelimsellik kavramı ise, Husserl'in ellerinde alanı genişletilmiş haliyle değerlendirilir. Husserl'in yönelimselliği Merleau-Ponty'ye göre, bir edim yönelimselliği olmaktan daha fazlasını içerir. “Dünyanın ve yaşamımızın yüklem-öncesi doğal birliğini kuran, arzularımızda, değerlendirmelerimizde ve gördüğümüz manzarada, nesnel bilgide olduğundan daha açık şekilde kendini gösteren ve bilgilerimizin kesin bir dilde çevirisi olmayı amaçlayan” bir yönelimsellik olarak “işleyen yönelimsellik”tir (Merleau-Ponty, 2016a: 24). *Algının Fenomenolojisi*, bu fenomenolojik kavramların ve betimlemenin, algı ve varoluş felsefesiyle birlikte yoğrulduğu ve her sayfasında ayrı bir tadın alındığı ayrıcalıklı bir eserdir. Şimdi, ‘algının önceliği’ ile bu eserin tadını çıkarmaya başlayabiliriz.

4.3.1. Algının Önceliği

Algı deneyimi dünya ile ilk buluşma anımızdır. Merleau-Ponty, bu ana geri dönmek arzusundadır, ancak öncelikle algı ile ilgili geleneksel yaklaşımlara bakmak ve onların yanlışlarını ortaya koymak gerekir. Geleneksel yaklaşımlar, Kartezyen özne-nesne ayrımı çerçevesinde, algıyı duyu organları aracılığıyla gerçekleşen bir edim olarak kavramaktadırlar.

Algının eksiksiz bir şekilde çözümlenmesi Merleau-Ponty kadar fenomenolojinin de ihtiyaç duyduğu bir iştir. Yönelimsellik, fenomenolojik yöntem için olmazsa olmaz bir kavram olarak karşımıza çıkar ve algı, yönelimselliğin en belirgin karakteridir. Nasıl ki, bilincin etkisini inceleyebilmek için gözlenebilen bir olgu olarak davranıştan yola çıkıyoruz, aynı şekilde, yönelimselliği ortaya koyabilmek için de hem deneyimlediğimiz, hem de nispeten gözlemlenebilen algıdan yola çıkmamız anlaşılmalıdır, ihtiyaçtır. Algıya bir öncelik tanıyan Merleau-Ponty, 1946 yılında Fransız Felsefe Topluluğu karşısındaki

konuşmasında (Bu konuşma metni daha sonra “*Algının Önceliği*” adıyla Türkçede yayımlanmıştır) algılanan dünyayı nesnelere toplamı olarak göremeyeceğimizi belirtir ve dünya ile olan ilişkimizin düşüncenin nesnesi ile olan ilişki şeklinde olmadığını söyler (Merleau-Ponty, 1964: 12). Nitekim bu bilimin ve eski felsefenin ‘dünya’ anlayışına dair bir itirazdır da. Özellikle bilimin dünyayı nesnelere ayırarak, fenomenleri de birer nesne haline getirerek anlamaya çalışması, dünyaya hükmetme arzusunun bir sonucudur. Bu arzu, ölümcül bir hataya sebep olmaktadır; çünkü hakimiyet kurma çabası, bilinçli olan ile olmayan arasındaki özsel bir ilişki olan yönelimselliği göz ardı etmeyi beraberinde getirmiştir. Bu haliyle, gerçeğe ulaşma ihtimalini de öldürmüştür. Ancak yönelimsellik ilişkisi göz ardı edilemeyecek kadar gerçek ve zaruridir. Dünyayı *bütünselliği* üzerinden değil de, *nesnelere çokluğu* olarak kavramaya çalışmak da, onu anlamlı kılan tarafları gözden kaçırarak yanılgıya düşmemize sebebiyet verir.

1948 yılında bir radyo programı için hazırladığı sohbetlerinden birinde de (Bu sohbetler ülkemizde *Algılanan Dünya* adıyla Türkçe yayımlanmıştır) algılanan niteliklerin parçalar çokluğu olmadığını, niteliklerin ‘bir ve aynı’ olduğunu anlatır. Örnek olarak balı ele alır. Balın yapışkanlığı, kıvamı, ahesteliği... Bala bir biçim verilir verilmez dağılır ve onu tutmak isteyen eline yapışır, yani bir nevi, az önce nesnesine egemen olan el, şimdi o nesnenin alanına girip, kendi dışındaki varlığa bulanmıştır. Merleau-Ponty, Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’teki şu çözümlemesini alıntılar: “Bir anlamda, burada elde tutulan şeyde olağanüstü bir uysallık var, bir sırnaşık köpek bağlılığı var; ama bir anlamda da bu uysallığın altında, elde tutulan şey elde tutamı alttan alta da kendine mal eder” (Merleau-Ponty, 2010: 29). Sartre’ın bu çözümlemesinden yola çıkarak, balın nitelikleri ile bedenli özne arasındaki diyalogun sonucunda niteliğin tanımının “insani bir tanım” olarak yapılabileceğini söyler:

“Şimdi bu açıdan bakıldığında her nitelik öbür duyulara özgü niteliklere kapı açar. Bal şekerlidir. Şeker tadı ise (yutkunmaya karşın bir süre ağızdan çıkmayan kalıcı tat) tatlar arasında yapışkan bir varoluştur, tıpkı dokular arasında balın yoğun kıvamı gibi. Balın yoğun olduğunu söylemek aynı şeyi farklı biçimlerde söylemektir. Şeyin bizimle kurduğu belli bir ilişkiyi, bizde uyandırdığı ya da bize dayattığı belli bir tutumu betimlemektir, özgür özneyi baştan çıkarışını, kendine çekip büyüleyişini dile getirmek. Bal dünyanın vücuduma ve bana yönelik belli bir tutumdur. Bundan dolayıdır ki sahip olduğu farklı nitelikler sırf yan yana durmaz, balın varoluş ya da davranış biçiminin dışavurumları olmaları bakımından hepsi bir ve aynıdır.” (Merleau-Ponty, 2010: 29)

Merleau-Ponty'ye göre algı, edilgin bir temsil olarak görülemez. Yani özne tarafından nesnelere temsillerine ulaşılan edilgin bir süreç olarak düşünmek yanlış olacaktır. Tam tersine, algılamak dünya ile gerçek bir temas kurmanın yoludur. Bu temas, içerikleri bakımından öznellik taşıyabilir; ancak dünyaya anlam yüklememizi sağlayan da bu temastır. Anlam ise yönelimsel ihtiyaçlarımız tarafından belirlenir. Anlamın özne tarafından veriliyor olması idealizmin içine çekiyor gibi görünmesine karşın, dünya ile özne arasında bir ayırım yerine algısal bir bütünlükten bahsetmekle idealizmi bertaraf etmek mümkündür.

Hem entelektüalizm hem de ampirizm nesnel dünyayı analize girişir ancak algı ve algısal bilincin nesnesi söz konusu olunca yeterli açıklamayı yapamazlar. Örneğin, entelektüalizmin 'yargı' kavramını ortaya atarak yapmak istediği de bu yetersizliği gidermektir. Merleau-Ponty ise algının hak ettiği değere ulaşması konusunda kararlıdır ve işe Descartes'ın 'bal mumu' örneğini çözümlyerek başlar. Bu örnekte Descartes önündeki bal mumunu işaret ederek onu betimlemeye girişir:

“Kovandan yeni alınmış, içindeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz bir şeyler saklıyor, rengi, biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor; sert, soğuk, yoğrulup biçimlendiriliyor, vurulunca da ses veriyor. Kısaca bir cisim açık seçik tanıtılabilecek her şey bunda da var. Ama ben konuşurken onu ateşe yaklaşıyorlar; bakıyorsunuz tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürmez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor. Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı mum mudur acaba?”
(Descartes, 2007: 27)

Descartes bu betimlemeyle bal mumunun duyuşal niteliklerini çok güzel sunar, ancak bu sunuş, Merleau-Ponty'ye göre, algı nesnesinin ötesinde, fizikçinin balmumunu tanımlar (Merleau-Ponty, 2016a: 66). Duyuşal niteliklerin bu şekilde ayırmsanması, nesneyi bir nitelikler çokluğu olarak kavramaya neden olur. Merleau-Ponty'nin nazarında, Descartes'ın balmumu hesaplanabilir, matematiksel bir nesnedir artık. Merleau-Ponty, işe bu matematiksel okumanın yerine, Husserl ve Heidegger'in yolunu seçerek *fenomenolojik betimleme*'yi koyar. Fenomenolojik betimleme doğal olarak öncesinde fenomenolojik refleksiyonu gerektirir ki bu sayede nesnellik kazanabilsin. Merleau-Ponty tam bu noktada farkını ortaya koyarak, nesnelliğin kılışsallıktan nasıl çıkarılabileceğinin yolunu gösterir. Entelektüalizm ve ampirizm öznenin kılışsal ilgilerinden uzak durmayı yeğler. Ancak Merleau-Ponty'ye göre, bedensel öznelliğimiz, duyuşal ve zihinsel organlarımız kılışsal

arzularımızla iç içedir ve bu halleriyle dünyanın bizdeki tezahürünü kaçınılmaz olarak etkilerler.

İdealist refleksiyon, bilen öznenin dünyadan kendi bilincine gitmesini sağlayan bir edimdir. Ancak idealist refleksiyonda düşünce birincil olarak kabul edilir. Bu tür refleksiyonda bilinç dünyadan koparak, dünyaya tepeden bakar bir konuma yükseltilir. Bu yaklaşım Merleau-Ponty'ye göre hatalıdır, çünkü söz konusu düşünce kesinlikle birincil değildir. Bunun yerine, dünyadan kopmayan bir fenomenolojik refleksiyona ihtiyaç vardır. Refleksif yaşam bir eylem olarak gerçekleşir; eylem olarak düşünümünden daha fazlasıdır. Düşüncenin kendine özgülüğü, dünyaya ait bir varolan olarak kendinin bilincinde olmasıyla sağlanır. İşte bu yüzden fenomenolojinin görevi, idealleştirmeyi kaldırıp, refleksiyonu doğum anından başlayarak betimlemektir (Şan, 2017b: 72). Dünyaya doğrudan temas etmeden, görmeden, duymadan doğru bir refleksiyonun başlamasını mümkün görmeyen Merleau-Ponty, algı deneyimini ve algının tüm detaylarıyla açıklanmasını gerekli görür.

Algı, duyu deneyimine dayanır; peki duyu deneyimi geçmişte yeterince açık ve seçik bir şekilde ortaya konabilmiş midir? Merleau-Ponty'nin buna cevabı “hayır” olacaktır. Nitekim, algı gibi duyumun da geleneksel düşüncede “bulanıklık”tan kurtarılmadığını iddia eder. Bulanık bir halde bırakılan duyum ve algının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Önce geleneksel düşüncedeki önyargılardan kurtulmak gerekir –ki bu önyargılar idealizm ve ampirizm kaynaklıdır- ancak ondan sonra fenomenoloji kullanılarak yeni bir anlayış getirmek mümkün olacaktır. Yani Merleau-Ponty indirgemeye başvurur. Bunu Husserl zaten *doğal tutum*'u askıya alarak yapmıştır, Merleau-Ponty de onun yolunu izler. Algıyı sıradanlaştıran doğal tutumun yaklaşımları algı fenomeninin gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Algı fenomenine dönmek gerekmektedir; bu da algıyı deneyim anında yakalayıp tutup çıkarmak ve anlamaya çalışmak demektir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi benimsemesinin nedeni de algı fenomenine dönme gereksinimidir. Husserl fenomenolojisinin işlevini Zeynep Direk şöyle ifade eder:

“Modern klasik epistemoloji, algıyı olup bittikten sonra analitik bir biçimde çözümleyerek yeniden inşa etme çabasında duyum kavramına dayanırken, Husserl'in ‘doğal tavır’ dediği tavır içindedir, yani inşa ettiği dünyayı varsaymaktadır. Klasik epistemolojide, dünyanın algıda belirişine tanıklık eden bir bilinç yoktur. Duyum kavramı, bilimin gelişiminin geç dönemine ait, deneyimde uzağa düşmüş, nesneye yönelmiş bir düşüncenin ürünü olan kavram olduğundan açıklıktan fazlasıyla uzaktır.” (Direk, 2003: 23)

Descartes, algıyı kılışsal bilginin bir yolu ve diğer taraftan da hakikatin önünde bir engel olarak görürken, epistemolojik süreçte yanılıya sebep olacağını düşünür. Merleau-Ponty ise algıya bir *doğruluk kriteri* gözüyle bakmaz. Descartes'ın bakışı varlığı sürdürmek için bilimlerin ihtiyaç duydukları bir bakıştır. Merleau-Ponty'nin bakışı ise farklıdır; epistemolojik sürecin öncesinde vardır algı. Ben, varolduğu ilk anda kökensel olarak dünyaya temas eder: bu temas algıdır. Filozofumuz hem bilimin, hem Kartezyen düşünceinin, hem de ampirizm ve idealizmin kaçırdığı gibi, bu kökensel ve ilksel temas anını gözden kaçırmak istemez; hatta amacı 'o an'a dönebilmektir.

Hem felsefi hem de bilimsel genel kabule göre algı, *duyumlar toplamıdır*. Yani bir şeyi algılamak, o şeye ilişkin tüm duyu verilerini bir araya getirmek olarak anlaşılır. Bu duyu verilerinin bir kısmı doğrudan nesnenin birincil niteliklerine dair olurken, bir kısmı ise ikincil niteliklerine aittir. Geleneksel düşüncedeki bu ayrıma göre, ikincil niteliklerin belirleyicisi özne olarak kabul edilir. Örneğin, kırmızı bir nesneye ilişkin duyumlarda *kırmızı duyusu* nesnenin bir niteliği olarak değil, öznelerin ortak deneyimleri sonucu belirledikleri bir nitelik duyusudur. Oysa her nitelik nesnenin niteliğidir. Sartre'ın *İmgelem*'inden (*L'imaginaire*) yaptığı alıntıya yer veren Merleau-Ponty, "bu kırmızı, bir halının 'yünsü kırmızısı' olmasaydı, tam olarak aynı kırmızı olmazdı" der (Merleau-Ponty, 2016a: 31). Böylece *saf duyum* ayrımına karşı cephe almış olur. Saf duyumun varlığını iddia etmek duyumları algısal deneyimlerde parçalayarak incelemek demektir. Yani, düalist geleneğin doğurduğu bir sonuç olarak özne-nesne ayrımına dayanır. Saf duyumlar, öznenin saf özneliğinin ürünüdürler ve bir anlam taşımazlar. Bir araya gelerek tüm duyumlar toplamında anlam ortaya çıkarılırlar. Tek başlarına anlam taşımayan saf duyumlar toplamından bir anlam taşıması nasıl beklenebilir?

Nitekim Merleau-Ponty'ye göre, anlamdan yoksun bir duyum ya da algı yoktur ve Gestalt teorisine başvurmanın tam yeridir; zemin-figür ilişkisi içinde ortaya çıkan her algı bir anlam taşır. "Gestalt teorisi, elde edebileceğimiz en basit duyulur verinin bir zemin üstündeki bir figür olduğunu söyler; bu ideal bir analizde izlenim mefhumunu ortaya atmamıza imkan verecek olgusal algının olumsal bir karakteri değildir. Bu, algısal fenomenin bizatihi tanımıdır ve o olmadan bir fenomene algı denemez. Algısal 'bir şey' her zaman diğer şeylerin arasındadır ve her zaman bir 'alana' dahildir" (Merleau-Ponty, 2016a: 30). En genel anlamda baktığımızda ise dünyayı tüm algıların zemini olarak düşünebiliriz. Bir şeyi algılamak için dünyada (ya da evrende) bir konumda yer alması gerekir; görünen ancak bir zemin üzerindeki bir figür olarak görünendir.

Zemin-figür ilişkisinde, ne zemin ne de figür birbirinden bağımsız olarak duyumsanamaz. Beyaz zemin üzerinde figür olarak siyah bir 'ok' düşünelim, ne oku oluşturan her nokta ayrı ayrı duyumsanabilir, ne de zemin okun tamamından ya da bir noktadan ayrı bir varlık olarak duyumsanabilir.⁸ Eğer bu başarılabilseydi, o zaman saf duyumun varlığından söz edilebilirdi. Ama zemin-figür ilişkisi, aynı zamanda bu ilişkinin bütünselliği şeklinde ortaya çıkan algı, yine bütünsel bir 'anlam'la yüklüdür. Merleau-Ponty'ye göre, algı deneyiminin ilk anında bu anlam bütünlüğü varlığını gösterir. Müller-Lyer örneğindeki gibi bir görsel yanılsamada iki düz çizgi ne eşit ne de farklı uzunluktadır. Algısal deneyimde tanık olduğumuz her nesne, tanık olunandan her zaman daha fazlasını içerir ve bu konuda bizi beklentiye götürür (Merleau-Ponty, 2016a: 30). Müller-Lyer doğruları, algı deneyiminin bu çokanlamlılığını göstermektedir.

Sartre'dan yapılan alıntıya geri dönersek; kırmızılık, halının kendisine ait bir nitelik midir? Niteliğin sadece halıya ait olduğunu söylemek bir kendinde-varlık tanımı yapmayı gerekli kılar. *Ne ise o olan* varlık tüm niteliklerini üzerinde taşır. Sartre'ın bu ayırımında, kendinde-varlık bellidir, kendi-için-varlık ise onun olumsuzlaması olarak vardır, onunla münasebet kurar, ama ona müdahil olamaz. Merleau-Ponty için bu anlayış başka bir belirlenmişlik sorununu beraberinde getirir. Yeni sorun *saf nitelikler* sorunudur. Niteliğin tamamen nesneye ait olduğunu söylemek, nesneyi *üzerinde nitelikleri taşıyan, bu anlamda uzamsal bir dizilişin/yapılandırmanın toplamı* olarak görmektir. Bu durumda her bir niteliğin dizilişin tamamından çıkarılarak ortaya konması gerekir ki bu da bir önceki sorunla aynı kapıya çıkmak demektir. Oysa bütünsellik parçalara ayrılamaz.

Ampirist düşünce nesneyi öznenin dışında konumlandırarak, sahip olduğu tüm ortak niteliklerin duyu organları aracılığıyla alındığını ve algısal deneyimin bu şekilde başladığını ileri sürer. Elbette ki bu süreci bir nedensellik ilişkisi içinde açıklamaya çalışır. "Duyumlar arasındaki ilişki, deneyicilikte bilinç tarafından kurulan dışsal bir bağlama (association) ilişkisi olarak görülmüştür. Deneyiciliğin öznesi, akılcılığın öznesi gibi kurucu olmayan, kendini benzerlik ve bitişiklik temelinde duyumları bağlamakla sınırlamış, memur ruhlu bir öznedir" (Direk, 2003: 26). Fizyolojinin ortak duyu görüşü, duyumlanırları olan nesnelere ve onu yöneten koşulları nesnellik içinde tanımlar. Böylece algı da nedensel süreçlerle tanımlanmaya çalışılır ki, fiziko-kimyasal uyarıların oluşturduğu duyumlar

⁸ Merleau-Ponty burada Müller-Lyer doğrularını örnek verir. Bu doğrular eşit uzunlukta olmasına rağmen, başlarına ve sonlarına eklenen farklı yöndeki ok imleçleri, onları farklı uzunluklarda algılamamıza neden olurlar.

birleşimi olarak anlaşılır. Cismin atomik yapısı önce duyu organları aracılığıyla duyulanır ve ardından sinir sistemi aracılığıyla beyne iletilir. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* 'nde fizyolojiyle ilgili şu saptamada bulunur:

“Algı fizyolojisi de belirlenmiş bir alıcıdan tanımlanmış bir verici yoluyla yine kendisi de özelleşmiş bir kaydediciye giden anatomik bir yolu kabul ederek işe başlar. Nesnel dünyanın verili olmakla, önce alınması, sonra özgün metni bize yeniden üretecek şekilde deşifre edilmesi gereken mesajları duyu organlarına teslim ettiği varsayılır. Buradan hareketle ilkece, stimulus (uyaran) ile en temel algı arasında nokta nokta bir karşılıklık ve sabit bir bağlantı vardır.” (Merleau-Ponty, 2016a: 35)

Merleau-Ponty hem entelektüalizm hem de ampirizmin öne sürdüğü algı anlayışında, nitelikler üzerinden ortaya çıkan yanılgıları gözler önüne serer. Birincisinde nesnenin nitelikleri bilincin bir ögesi yapılırken, ikincisinde ise nesneye belirlenmişlik ve zorunluluk tanımlanır. Buna itirazını ironik bir dille şöyle ifade eder: “Dünyaya mahkumuz ve dünyanın bilincine geçmek için kendimizi ondan koparmayı başaramıyoruz. Bunu yapabilseydik, niteliğin hiçbir zaman dolaysız yoldan hissedilmediğini ve her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu görürdük. Söz konusu ‘bir şey’ illa özdeşlenip teşhis edilebilir bir nesne olmak zorunda da değildir” (Merleau-Ponty, 2016a: 32). Yani yönelimsellik nesnelere doğru olduğu gibi imgelere, düşüncelere ya da hayallere de olabilir. Ancak her halükarda yönelimsel bir tavırla dünyayı deneyimleriz; bir taraftan da yönelimselliğin sınırları dünyamızın sınırları kadardır.

Merleau-Ponty deneyimimizin konusunu ancak fenomenlerin oluşturabileceğini söyler ve fenomenler ve uyaranların kendilikleri arasındaki farka da dikkat çeker. Müller-Lyer doğruları, fenomenin uyarana karşılık gelmediğini göstermeye yeter ve algının konusu olan nesne muğlaklığı üzerinde taşır. Fenomenal alan üzerinden hareket edilmesi nesnenin belirlenmişliğini ortadan kaldırarak bu muğlaklıkla bizi yüz yüze getirir.

Algılanan nesne aynı zamanda çokanlamlıdır ve onu ancak fenomenal alanda yakalamak mümkündür. Algı deneyimi, duyular *aracılığıyla* gerçekleşen bir süreç olarak okunmalıdır.

“Bilimci de, kendinde bir dış dünya fikrini eleştirmeyi öğrenmelidir, çünkü olguların kendisi bir mesaj aktarıcısı olarak beden fikrini terk etmesini önerir. Duyulur olan duyular ile yakaladığımızdır, ama artık biliyoruz ki bu ‘ile’, sadece araçsal değildir ve çevredeki bir fizyolojik izlenim bile bir zamanlar merkezi olduğu düşünülen ilişkilere bağlı olarak bulunur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 38)

Beden bir araç olmaktan çıkarılmıştır. Kartezyen anlayıştan filizlenen entelektüalist ve ampirist yaklaşımlar mutlak bir özne-nesne ayırımına giderken, bedene yükledikleri görev bir araçsallıktır. Ancak Merleau-Ponty, beden'in araç olmaktan daha fazlasını ifade ettiği düşüncesindedir.

Merleau-Ponty algının varoluşsal bir doğaya sahip olduğunu düşünür ve bu varoluşsal durum özne-nesne-dünya'nın iş birliği içinde gerçekleşir. 'Algının önceliği' ile düşünceyi önceleyen entelektüalizm ve her türlü belirlenmişlik reddedilir. Algı deneyimi önceliklidir, ilk temas anında doğar ve nesnelliğin asıl gerçekliğini öğretir (Merleau-Ponty, 1964: 25). Algılayan bilinç, bedenleşmiş bir bilinç olarak dünyanın içindedir ve özellikle algı deneyimindeki bu bedenselliği ve dünyasallığı ön plana çıkarmak gerekir.

Algı deneyiminde ön plana çıkarılması gereken bir diğer husus ise perspektifselliklerdir. Ampirist yaklaşımlar perspektifi algının ilineksel tarafında değerlendirirler ve olumsal varsayarlar. Algılanan nesnenin yönlerinin de nesnenin diğer nitelikleri gibi keşfedildiğini unuturlar veya görmezden gelirler. Ancak perspektifler, özne-bedenin dünya ile kökensel ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Varoluşun mekansal olduğu ve varolmanın bir duruma yerleşmiş olmakla eş anlamlı olduğu (Merleau-Ponty, 2016a: 342) Merleau-Ponty'nin felsefesinde önemli bir yer tutarken, bu düşüncenin esin kaynağı olarak Husserl'i gösterebiliriz. Nitekim Husserl de algısal yönelimin bedensel verilmişliğine dikkat çeker (Zahavi, 2018: 160). Her iki filozofta da algısal yönelimsellik bedeninin konumlanması ve bedensel hareketlerle birlikte varolur. Husserl uzaysal nesnelerin deneyimlenmesinde hareketin oynadığı role vurgu yaparken (Zahavi, 2018:158), Merleau-Ponty ise öznenin bedeniyle bir mekanda olmasını düşünceden daha önceye taşır (Merleau-Ponty, 2016a: 345). Mekansallık ve dünya içinde bedeninin hareketi, algı deneyiminin belirleyici unsurları olarak karşımıza çıkar.

Bedenli varoluşumuz, Merleau-Ponty tarafından varolmamızın mutlak hali olarak kabul edilir. Bedenli olmak ya da öznenin beden olarak tezahürü dünyada bir konumda, bir mekan içinde olduğumuzu ve kendi sınırlarımız içinde hareket etmemizi gerektirir. Ancak Husserl'den farklı olarak, beden sahibi özne bir varsayımdan ibaret değildir. Husserl algısal yönelimselliğin hareket eden bir özneyi varsaymayı gerektirdiğini söylerken (Husserl, 1997: 176), Merleau-Ponty için bir varsayımdan daha ötesidir. Hareket eden bir beden olarak özne-beden kendi yönelimini gerçekleştirir ve algısal deneyimler refleksiyoona neden olurlar. Bedenin algısal yönelimselliği, nesneyi bir perspektiften görmemizi ya da

nesneye dokunmamızı sağlar; görünüşün perspektifi algısal yönelimimizin nesnesi olarak karşımıza çıkar.

Bir algı deneyiminde nesne her zaman belli bir perspektiften görülür. Ancak nesnenin diğer yönleri de algı deneyiminin bütünselliği içinde kavranır. Algıda her zaman görülenden daha fazlasının olduğu sezgisi fenomenolojinin keşiflerindedir. Fenomenolojiye göre, görülen her fenomende, o anki temsilin gerçek bir nesneye, yani sadece temsil ya da imgeden ibaret olmayan gerçek nesneye ait olduğunu bilebilmemiz söz konusudur. Merleau-Ponty'ye göre sezgi, ne nesne ile ne de algı ile ilgilidir. Sezginin kaynağı, özne-bedenin dünya-içindeki konumlanmışlığı ile ilgilidir. Dünya-içinde her nesne diğer nesnelere beraber ve onlara göre bulunur. Özne-beden de dünya-içindeki konumunun farkındadır ve nesnenin kendisini sayısız şekilde sunacağını bilir veya sezer. Bu yüzden dünya tüm gerçekliği ile görülmez olandır; ama görülür olan nesne, görülür olmayan dünya sayesinde görülür.

Algıda perspektifliliğe sahip olmak, nesneyi bir açıdan görmek demektir. Görmeye, varlıkların kendilerini gösterdikleri dünyaya girilmiş olunur. Ya da Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, "görmek, o nesnede ikamet etmek ve görünüşe sundukları haliyle şeyleri kavramak" demektir (Merleau-Ponty, 2002: 68). Örneğin, bir evi görmek demek o evi tam bir ev olarak kavramak demektir. Oysa biz, bir evi belli bir perspektiften görürüz. Perspektifimiz evin yan duvarından görmemizi sağlıyorsa, gördüğümüz şey sadece dikdörtgen ya da kare bir duvardır. Ancak biz onu bir 'ev' olarak kavrarız. Evi önden görmek, arkadan görmek, bir köşesinden görmek, kuş bakışı ya da içinden görmek her zaman bir evi görmektir. Görme deneyimlerimiz farklı farklı olsa da gördüğümüz hep evdir. Her perspektifimiz başka bir evi temsil etmez. İlk kez görüyor olsak bile, görmedeki bu açı farklılıklarının farkına vararak, hep aynı evi gördüğümüzü ayırt ederiz. Gördüğümüz perspektiften daha fazlasının olduğu sezgisine algı deneyiminin başından itibaren sahibizdir. Algının perspektifselliği bizi görülenin dışındaki görülmeyene götürür. Evin perspektiften bağımsız bir varoluşu vardır. Görmek ise sadece 'bir yerden görmek' demektir. Burada özelden genele doğru bir geçiş söz konusudur: perspektif, algısal alan ve ufuk. Ufuk olmadan algısal alan, algısal alan olmadan da perspektiften söz edemeyiz. Nesne, diğer tüm nesnelere birlikte ufku oluşturur. Nesnenin algısal varlığı da bu ufuk içinde ortaya çıkar. Aslında aynı durum sinemada da karşımıza çıkar. Örneğin, bir nesneye ait görüntü almak istersek onu belli bir perspektiften belli bir algısal alan içinde kayda alırız. Eğer kamerayı nesneye fazla yakınlştırırsak nesnenin görüntüsü muğlaklaşır; bu bir

kaleme ait görüntüyse, onun kalem olduğu dahi belli olmaz. Çünkü nesnenin içinde bulunduğu algısal alan ve ufuk kadraja yansımamaktadır. Dolayısıyla nesnenin kimliği de ortaya çıkamaz. Bu durum zemin-figür ilişkisini de destekler niteliktedir. Dünya ise, tüm ufukların zeminidir; bir başka deyişle nihai ufuktur. Perspektifsellik ise algının en önemli karakteristiğidir. *Algının Fenomenolojisi*'nde *Beden* bölümüne başlarken evin perspektifselliği örneğini ele alır ve bir takım sorulara ulaşır:

“Örneğin, komşu evi belli bir açıdan görürüm, Seine nehrinin karşı kıyısından bakıldığında bu ev farklı görülecektir; evin kendisi bu görünüşlerin hiçbiri değildir; Leibniz'in dediği gibi bu perspektiflerin ve tüm mümkün perspektiflerin oluşturduğu geometrik izdüşümdür, yani tüm perspektifleri türetebileceğimiz ve kendisi perspektifsiz olan terimdir, evin hiçbir yerden görülmeyen halidir. Peki ama tüm bunlar ne demektir? Evin hiçbir yerden görülmediğini söylemek, onun görünmez olduğunu söylemek değil midir? Oysa evi kendi gözlerimle gördüğümü söylerken, herhalde itiraz edilecek bir şey söylemiyorum: Demek istediğim şey, retinamın ve göz merceğimin, yani maddi organlar olarak gözlerimin işler durumda olduğu ve evleri görmemi sağladığı değildir; sadece kendi kendimi sorgulamakla bunu bilemem. Burada kastettiğim şey, nesneye ulaşmanın bir biçimi olan ‘bakış’tır, kendi düşüncem kadar şüphe götürmez olan ve benim tarafımdan aynı derecede doğrudan bilinen bakıştır.” (Merleau-Ponty, 2016a: s108)

Merleau-Ponty, bakışı ve bakışın temsil ettiği algıyı da düşünce kadar kesin ve şüphe edilemez olarak görmektedir. İnsan görerek, kendini gösteren varlıkların dünyasına adım atar. Ev de hiçbir yerden görülmeyen bir kendinde-varlık değildir. Aksine o her yerden görülendir. Tamamlanmış bir ev ise saydamdır. Tüm bakışlar onun derinliğinde ve kendisinde kesişir, saklı olan hiçbir şey bırakmazlar (Merleau-Ponty, 2016a: 110). Algı ve algı deneyimine ilişkin bu çözümleme dünyayı kavrayışımız ve yüklediğimiz anlamlar açısından da bambaşka bir maceraya sürükler bizi. Dünyaya uzaydan bakan bir felsefi ve bilimsel gelenekten koparak, ayaklarımızı yeryüzüne basmamızı ve dünyanın içinden dünyaya bakmamızı olanaklı kılar. Bu incelemenin kazandırdıklarını Merleau-Ponty katıldığı radyo programında şöyle ifade eder:

“Algı dünyasını inceleyince ne öğrendik gerçekten? Şunu öğrendik: algı dünyasında şeyleri ve şeylerin görünme biçimlerini birbirinden ayırmak olanaksızdır. Bir masayı sözlükteki gibi tanımladığım zaman (üstünde yemek yemeye ya da yazı yazmaya yarayan üç-dört ayaklı yatay tabla...), masanın neredeyse özüne ulaşmış gibi olabilirim doğallıkla; bu öze eşlik edebilecek bütün ilineklere, ayaklarının biçimini, oymalarını ve benzeri şeyleri göz ardı ederim; ama bu yaptığım algılamak değil, tanımlamak olur. Bir masayı algıladığım zaman ise, masanın işlevini yerine getirme biçimine ilgisiz kalamam ve beni ilgilendiren şey masanın tablasını kendine özgü taşıma biçimidir, yer çekimine karşı koyarken ayaklarından tablasına çıkan özgün

devinimdir. Bir masayı öbürlerinden ayrı kılan da budur. Burada hiçbir anlamsız ayrıntı yoktur: ahşabın lifleri, ayaklarının biçimi, ahşabın rengi ve eskiliği, eskiliğini gösteren sıyrıklar ya da oymalar... Ve ‘masa’ sözcüğünün anlamı, şu anki varoluş kipini ete tene büründüren bütün ‘ayrıntılardan’ ağdığı ölçüde ilgimi çeker.” (Merleau-Ponty, 2010: 60)

Merleau-Ponty’nin algıya ilişkin düşüncelerini böylece göstermiş oluruz, ancak son dönemlerinde ortaya çıkan yeni bir kavram daha vardır: *Algısal inanç*. Ölümünden önce Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*’nde yaptığı bir takım eksiklikleri fark eder ve gidermeye çalışır. Özne-nesne ikiliğinden tam olarak kurtulmak isteyen Fransız filozof, öz ve varoluş kavramlarını ontolojik boyutta yeniden ele almaya karar verir. Bu yolda algısal inanç kavramını ortaya atarak, deneyimin bizzat kendisine gitmekte yeni bir pencere açar. Algı deneyimi, özler hakkında bir kesinlik sunar, ancak bu kesinlik sadece yaşandığı haliyle kesinliktir; gerisi karanlıktır. Bu karanlığı aydınlatmak için refleksiyonun da bir faydası olmaz. Kesinlik, tam olarak aydınlatılamaz olarak kesinliktir. Algısal inançta algılanan şey, ete tene bürünmüş olarak kendini verir ve hep oradadır. Ancak bir taraftan da algılayan olarak bir beden söz konusudur ki algı bu bedenin organları ile mümkün olabilir. *Çifttarafılık* taşıyan bu algı hem dünyada hem de algılayanda aynı anda gerçekleşir. Bu yönüyle öznel bir kesinlik taşır. Diğer taraftan da algıya olan bir inanç vardır. Bu açıdan bakıldığında varlığın kökensel yapısı ancak tezahür halinde araştırılabilir. Asıl konu algılananın fenomenal yapısını ortaya koymaktır (Şan, 2017b: 78). Refleksif düşünce, dünyayı ‘dışarıdan bir gözle’ anlamaya çalışırken kullandığı özne-nesne-başkası argümanlarına da ihanet eder. Husserl de bu ihanete düşmekten kurtulamamıştır. Oysa unutulmamalıdır ki, varolan dünyayı bütünüyle görmem mümkün değildir; olması kadar olmaması da mümkündür.

4.3.2. Bilincin Bedenselliği: Özne-Beden

Algının araştırılması Merleau-Ponty felsefesinde geniş ve özel bir yer tutar. Çünkü algı özne-beden’in (*corps propre*)⁹ varoluş kipi olarak değerlendirilir, “algılanan dünya her zaman tüm ussallığın, tüm değer ve varoluşun varsayılan temelidir” (Copleston, 2010: 72). Organizma ve dünya arasındaki ilişkidir algı. Bu ilişki karmaşık, bulanık ve karşılıklıdır. Karşılıklı olması her iki tarafın da birbirini etkilemesi anlamında eytişimseldir. Algı, aynı

⁹ Fransızca metinlerde ‘*corps propre*’ olarak kullanılan ifade, Türkçeye bazı eserlerde ‘*beden-özne*’ olarak, bazı eserlerde ise ‘*özne-beden*’ olarak çevrilmiştir. Biz çalışmamızda ‘*özne-beden*’ çevirisini kullanmayı tercih edeceğiz.

zamanda bulanık bir alandır ve Merleau-Ponty bulanıklığı açmak için fenomenolojik yönetime başvurur.

Ben'in bir beden olarak varolması materyalizm, idealizm ve düalizmden çok farklı bir anlamı ifade eder. Ben'in bedeni ne atomlardan meydana gelen saf bir madde, ne sadece araç olan bir kendinelik, ne de bu ikisinin üzerine düşen görevi ifa ettiği iki parçadır. Söz konusu olan, bu ikisinin parça olamayacağı, biri olmadan diğerinin varolamayacağı bir bütünselliktir. İkisinin etkinliği de iş birliği içinde gerçekleşir ve bir belirlenmişlik söz konusu değildir. Bu ilişkisellik ve bütünsellik görülürse, niceliksel fark da kendiliğinden ortadan kalkar.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde 'nesne olarak beden'i ve mekanist fizyolojiyi eleştirerek *Beden* başlıklı bölüme başlar. Mekanist fizyolojinin temel tavrı, bedeni nedensel bir sistemin üyesi haline getirir. Aynı şekilde davranışları da, uyaran-tepki ilişkisini de aynı nedensel sistem üzerinden açıklamaya girişir. Davranış ve duyum-algı çözümlenmeleriyle bu anlayışı eleştiren Merleau-Ponty, nedensellik yerine muğlaklık ve bütünsellik vurgusunu yapar. Önceki bölümde gördüğümüz üzere algı, salt fiziksel olmaktan çıkarılarak, psiko-fiziksel bir şey olarak ortaya konmuştur. Bu yeni algı tasavvuru, geleneksel bilinç-beden anlayışıyla örtüşmeyeceği için yeni bir bilinç-beden anlayışını gerekli kılar. Ancak bu sefer bilinci ve bedeni birbirinden ayırmak mümkün değildir. Merleau-Ponty, bedene hak ettiği değeri geri kazandırmak niyetiyle bir adım atar.

Merleau-Ponty tam anlamıyla düalizmin karşısında yer alır ama materyalist bir tavırla insanı makineye indirgeme gibi bir düşüncesi de asla yoktur. Onun için, "insan yaşayan, isteyen, düşünen, davranan vb. tek bir '*bedenselleşmiş*' olgusallıktır" (Copleston, 2010: 70). Bedensellik, özne-beden olarak isimlendirilir; burada fizikçiler ya da fizyolojistlerin ele aldıkları gibi bir bedensellik söz konusu değildir, hatta başkasına görüldüğü şekliyle de değildir: "Aksine o, içten benim bedenim olarak yaşanmış şekliyle özne-bedenidir" (Gürsoy, 2014: 53). Bana ait olan özne-bedenim, mekanik yasalara göre hareket etmez, irade sahibi bir varlıktır ve organik ihtiyaçlarını karşılarken bir taraftan da yaşar, düşünür, ister. Özne-beden ifadesinin içinde bilincinde yer aldığını göz ardı etmemek gerekir, zira Merleau-Ponty bilinci ve bedeni birbirinden ayrı görmez.

Merleau-Ponty'nin düşüncesi, varoluşun bedenli olduğunun düşüncesidir. Bu düşüncede bilinç-beden ilişkisi yeniden alınırken bilincin egemenliği de yıkılır. Ancak bu demek değildir ki egemenlik bedene verilmiştir. Artık bilincin bir bedeni, bedeninin de bir

bilinci vardır ve bunlar arasında da bir *kesişim* söz konusudur. Beden varoluşun şekli olmasının yanı sıra, algıyı da mümkün kılar, hem algılayandır, hem de algılanan. Bedenimde, algının bu çifte varoluşunu bana kanıtlayan şey, dokunan elime dokunmamın deneyiminde, algılayanın algılanana dönüşmesi ya da başkasının bakışının bedenli varoluşumu ispatlarcasına, beni şeyler arasında bir şey kılmasıdır (Savaşçın, 2003: 122). Bedenimle bir şeye dokunurken, eşzamanlı olarak o şeyde bedenime dokunur. Bedenim, aynı zamanda nesne olabilen bir öznedir.

Descartesçi ise bedenini dışarıdan izleyen bir seyirci gibidir. Ne dokunandır, ne dokunulandır onun bedeni; maddesel nitelikler çokluğudur sadece. Bu yüzden Descartesçi aynaya baktığında adeta camdan yapılmış bir manken görür; görmeyle ilgili tüm imkana sahiptir ancak onu bir ten olarak değerlendirmez. “Kendinin aynadaki ‘imgesi’, şeylerin mekaniğinin bir etkisidir; eğer kendini onda tanıyorsa, onu ‘benzer’ buluyorsa, bu ilişkiyi dokuyan düşüncesidir, aynasal imge *kendinden* hiçbir şey değildir” (Merleau-Ponty, 2016b: 46,47). Ayna nesnesi üzerindeki o görüntünün, gören bilincin içinde bulunduğu bedenden hiçbir şey taşımaması nasıl mümkün olabilir? Descartesçi için bunun imkanı bilinç temelinde şekillenir: bilinç içinde bulunduğu maddesel nitelikler çokluğunu belirleyen şeydir ve aynadaki görüntü bir bilince sahip olmadığı için gerçekliğin kendisinden bir şeye de sahip değildir.

Merleau-Ponty’nin bilincin bedenselliğine ilişkin betimlemeleri psikolojik ve fizyolojik vakalardan yola çıkarak yaptığı analizlere dayanır. *Algının Fenomenolojisi*’nde böyle birçok olayı örnek olarak değerlendirmesine rağmen, biz özellikle *hayalet organ* ve *Schneider vakası* üzerinden hareket edeceğiz.

Hayalet organ (kol-bacak) vakaları, mekanist fizyolojinin yetersizliklerini göstermede önemli vakalardır. Bu vakalar, kol ya da bacak gibi bir organını kaybeden insanların yaşadıkları psikolojik ve fizyolojik durumları anlamamızı sağlar. Artık bedenin bir parçası olmayan kol ya da bacak söz konusudur. Böyle bir hasar oluşan insanlarda, kol veya bacakla ilgili deneyim devam eder. Hasta, organı artık olmamasına rağmen, onu hareket ettirebildiğini ya da ona dokunulduğunu hisseder. Mekanist fizyoloji bu duruma psikolojik bir açıklama getirmeye çalışır. Ancak Merleau-Ponty, bu hastanın hayali organ yanılmasıyla, beyne giden ilgili sinirlerin kesilmesiyle ortadan kalkmasını örnek gösterir. Bu durumda hayali organ yanılması sadece psikolojiyle ilgili olmaktan çıkmış olur.

Bu tür vakaları doğru anlayabilmek için idealist ve mekanist görüşlerin birleştiği bir anlayış geliştirilmesi gerekir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus bu yeni anlayışta nedensellik ve belirlenmişlikten kaçınılması gerektiğidir. Zira bu bir algı problemidir ve algının bütünselliği ve dinamikliği ortaya zaten konmuştur. O yüzden nesnellik yerine fenomenlere yönelmeli, örneğin bu vakalarda hayali organ ve duygular gibi, ama bunları parça parça ele almaktan kaçınılmalıdır. Dolayısıyla Merleau-Ponty de fenomenolojik bir tutumla kendi-için-varlık ve kendinde-varlık özelliklerini *beden*’de bir araya getirerek yeni bir özne anlayışı geliştirir.

Beden aynı zamanda kanlı canlı bir organizma olarak bir çevre içerisinde yaşar ve ihtiyaçlarına yönelik davranışlar ortaya koyar. Zaman zaman karşısına çıkan sorunlara da varoluşuna uygun olarak çözümler üretir. Merleau-Ponty’nin tercihi de bu tür sorunlar üzerine eğilerek bir varoluş felsefesi geliştirmektir. Dünya-içinde-varlık olarak insan, ihtiyaçlarını gidermeye çalışırken varlığını sürdürmeyi hedefler. Örneğin, zihinsel engelli bir birey de varlığını sürdürmek eğilimindedir. Anatomik ihtiyaçları gereği yemek yemesi gerektiğini düşünmez belki ama yeme davranışından da geri durmaz. Bedenin bir ihtiyacı olarak beslenme ihtiyacına yönelik hareket eder. Tam tersine, bedensel bir tahribat yaşayan kişi de benzer şekilde ihtiyaca yönelik davranışı sergilemekten geri durmaz. Hastalıklı durumlarda da organizmanın yönelimselliği devam ettiği için, Merleau-Ponty’ye göre, her türlü açıklamaya fizyolojik ve psikolojik bir yaklaşım doğru bir şekilde uygulanmalıdır. Hastalık hali sadece sinir sisteminin işlevleri üzerinden değil, psikolojik nitelikler üzerinden de incelenmelidir (Merleau-Ponty, 1965: 20).

Hayalet organ tartışmalarına geri dönersek, kolunu ya da bacağı kaybeden kişiler, kolu ya da bacağının olması gereken bölgelerde duyumlama gerçekleştiğini söylerler. Ya da beyinde hasar meydana gelen biri, kolu ya da bacağı tam olmasına rağmen, bunlardan birinde eksiklik olduğu hissine kapılır. Fizyoloji iki durumdan ilkinde, sinir yollarının işleyişine devam ettiğini ileri sürerek, ikincisine de sinirsel işleyişin sonlandığını ileri sürerek cevap vermeye kalkışır; ancak, örneğin organını kaybeden birinin durumu kabullenerek unutmaya çalışması, hayalet organ sendromunu ortadan kaldırmaktadır. Oysa eğer yanılınsa sinirlerle ilgili olsaydı, psikolojik bir yönelimle ortadan kalkmaması gerekirdi. Bu örnek, mekanist fizyolojik açıklamayı geçersiz kılar. Bedenin bir parçasını kaybeden kişi, artık tanımadığı bir bedenle dünyadadır ve bu duygusal travmayı atlatabilmesi gerekir. Çünkü dünya ile münasebeti sağlayan bedendir ve artık tanıdığı bildiği bir beden yoktur. Bu travmanın atlatılması için psikolojik şartların yerine

getirilmesi gerekmektedir. Bu demek değildir ki sorunu salt psikolojik bir yaklaşımla açıklayabilelim. Sonuçta ortada sinir sisteminin işleyişi gibi bir unsur da vardır.

Merleau-Ponty'nin ortaya attığı *özne-beden* kavramı temelinde bu tür vakaların açıklanması farklı bir boyuta taşınmış olur. Özne-beden kavramı ile yapılmak istenen, öznelğin bedensellik üzerinden tanımlanması ve Kartezyen özne anlayışından kurtulmanın yolunun açılmasıdır. Özne-beden çevresi içinde ortaya çıkan bir bütünselliktir ancak çevre içinde olmak sadece insana özgü değildir. Her organizma çevresi ile ilişki içindedir ve yönelimsellik karakterine sahiptir. İnsanın bilinçli olması ise öznellik kazanmasını sağlar. Yönelimsellik, organizmanın kendi dışıyla ilişkisini belirlerken, öznellik ise yönelimselliğe anlam katar. Yönelimselliğin anlamla birleşmesi dünya-içinde bulunuşumuzda alışkanlık olarak karşımıza çıkar.

Bedenin fonksiyonuna ilişkin bir diğer saptamayı *alışkanlık* üzerinden yapan Merleau-Ponty, alışkanlık kazanmayı bir anlamın yakalanması olarak görür. Hareketi yakalayan ve algılayan beden, bu anlam sayesinde hareketi alışkanlığa dönüştürür. Araba kullanma alışkanlığı olan bir sürücü, alışkanlığı sayesinde arabayı geçireceği yolun genişliğini hesaplamaz, tıpkı bir kapıdan geçerken kapının genişliği ile bedeninin genişliğini karşılaştırmadığı gibi (Merleau-Ponty, 2016a: 206). Araba artık diğer nesnelere gibi hacme sahip nesne olmayı bırakır; o bedenin bir uzantısı gibidir, tıpkı omuzlar ya da gövde gibi. Merleau-Ponty başka bir örneği de görme engelli birinin elindeki asayı kullanma yetisi üzerinden verir. Asa kullanma alışkanlığını kazanan görme engelli biri, sürekli elinde tuttuğu asayı herhangi bir nesne gibi algılamaz; asa artık bedeninin bir parçası gibidir ve neredeyse parmağının ucu gibi duyarlı bir bölge işlevi görür. Ayrıca sadece dokunma hissinden daha fazlasını verebilecek ölçüde genişlemiş bir duyarlılık ortaya çıkabilir; bu sayede görme eksikliği bir ölçüde giderilmiş olur. “Nesneler keşfedilirken asanın uzunluğu açık olarak ve üçüncü terim gibi devreye girmez: Kör, nesnelere konumu dolayısıyla asanın uzunluğunu tanır, asanın uzunluğu dolayısıyla nesnelere konumunu değil” (Merleau-Ponty, 2016a: 207). Bir kadın da, hesaplamaksızın, elinin nerede olduğunu duyumsaması gibi, şapkasındaki tüyün nerede olduğunu duyumsar (Merleau-Ponty, 2016a: 206). Bu örneklerde, bedenle birleşik olan bazı nesnelere sanki bedenin bir uzvu gibi algılanarak, düşünmeden ya da herhangi bir hesaplama yapmadan, konumlarının, uzunluklarının ya da hacimlerinin bilinmesine yer veren Merleau-Ponty dikkatleri ise insanın kendi bedenine ait uzuvları tanımasına çekmek ister.

İnsan organlarını tanımak ve konumlarını bilmek için onların geometrik konumlarını öğrenmeye ya da deneyimlemeye ihtiyaç duymaz, onları zaten bilir, her yöneliminde onların konumunu düşünmeden hareket eder. “Bilincimiz, deneyimimiz ve kimliğimiz, bedenimizde ve bedenimiz aracılığıyla vardır” (Primožic, 2013: 32). Özne-beden, dünyaya ve yönelimlerine anlam verme yetisini üzerinde taşır. Beden hareketlidir; bir yerdedir ve bir yere doğru yönelim içindedir. Bedenin yönelimini belirleyen ya da yöneten bir ‘yönelimsel yay’ dan (yönelim merkezi) bahseder Merleau-Ponty. Yönelimsel yay bir projektör gibi, özne-beden’in içine doğru ve dışına doğru yönelimlerini yönetir:

“Algının altında olduğu gibi idrakin altında da daha temel bir işlev keşfederiz, ‘bir projektör gibi her yöne hareket eden bir vektör’ buluruz, bunun sayesinde bizdeki veya bizim dışımızdaki herhangi bir şeye doğru yönelebiliriz ve bu nesneye karşı bir davranışımız olabilir. Aslında projektör karşılaştırması doğru değildir, çünkü projektörün ışığını yansıtacağı verili nesnelere olduğunu varsayar, oysa bahsettiğimiz ana işlev, nesnelere görmemizi veya bilmemizi sağlamadan önce, onların bizim için daha gizlice varolmasını sağlar. Öyleyse daha ziyade, bu terimi başka çalışmalardan ödünç alarak, sözgelimi bilinç yaşamının –bilen yaşamın, arzusunun yaşamının veya algısal yaşamın- altında yatan bir ‘yönelimsel yay’ vardır ve bu bizim etrafımızda, geçmişimizi, geleceğimizi, insani ortamımızı, fiziksel durumumuzu yansıtır veya daha ziyade tüm bu ilişkiler bakımından bizim bir duruma yerleşmiş olmamızı sağlar. Duyuların, duyularla idrakin veya duyularla motor becerinin birliğini sağlayan işte bu yönelimsel yaydır, hastalıkta ‘gevşeyen’ de odur.” (Merleau-Ponty, 2016a: 197)

Bedende meydana gelen yaralanmalar, bedenin alışkanlık kazandığı bu *yönelimsel yay*’ın ayarının bozulmasına neden olur. Dünya üzerindeki konumunu, bedenselliğinin kimliğini şaşırarak beden beklenmedik şekilde tepkiler gösterebilir. Hayalet organ dışında, Merleau-Ponty’nin üzerinde durduğu bir diğer örnek de Gestalt psikologu K. Golstein’in *Schneider* vakasıdır. Bu vaka üzerinden, anlamı verenin Husserl’inki gibi kurucu-aşkınısal bir ben olmadığını, anlamı *özne-beden*’in verdiğini göstermek ister. I.Dünya Savaşı’ndan beyninden hasar alarak dönen Schneider’in algısı, o an yapmakta olduğu şeyle sınırlıdır. Dikkatini ve algısını gelecek yaşantılar üzerine doğrultmamaktadır. Onunla konuşurken yan odadaki konuşmayı duymaz, masaya bir tabak yemek getirilirse, yemeğin nereden geldiğini kendine sormaz. Sadece baktığı yöndeki nesnelere gördüğünü söyler. Gelecek ve geçmiş onun için sadece şimdinin “*kırılgan*” uzantılarıdır (Merleau-Ponty, 2016a: 196). Merleau-Ponty’ye göre, Schneider yönelim merkezini yitirmiştir. Özetle Schneider artık bir “yaşam projesi’ne sahip değildir” (Primožic, 2013: 40).

Schneider'da algısal sorunlar dışında motor becerilerde de çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, elini havaya kaldırırken, hareketi durdurması istenirse bunu başaramaz. Sağlıklı bir insan bedenini kendiliğinden bilir, bir yerine dokunulduğunda, dokunulan yerin neresi olduğunu bilir. Ancak Schneider, dokunulan yeri bilebilmek için gösterilmesine ya da dokunulan yerin geometrik sınırlarının verilmesine ihtiyaç duyar. Hatta gözleri kapalıyken bir organını hareket ettirmesi istendiğinde bunu da başaramaz. Yani, bedenini hareket ettirebilmesi için düşünmesi ve odaklanması gerekmektedir. Schneider'ın yaşadığı yetersizlikler nöropsikolojik olmadığı gibi, davranıştan ayrı bir bilinç düzensizliği de değildir. Sağlıklı bir kişinin, bir tür yönelimsellik yoluyla sahip olduğu bilinç-beden birliğinin refleksiyona dayanmadığının, aksine organize olmuş bedensel hareket içinde ifade edildiğinin kanıtıdır (Primožic, 2013: 40). Merleau-Ponty ulaştığı bu sonuç ile Husserl ve Sartre'dan da ayrılmış olur. Belki de onun en temel farkı, yönelimselliğin doğrudan bilince ve refleksiyona bağlı olmadığını iddia etmesidir. Schneider'ın durumu, onun bu iddiasını kanıtlayacak birçok veri sunmaktadır ve Merleau-Ponty tarafından bu verilere tek tek değinilmiştir. Mesela, Schneider sadece motor becerilerde değil aynı zamanda görmede de sorun yaşamaktadır. Sağlıklı bir insan gibi görme yetisine sahip olmaması dünya ile kurduğu görsel teması da etkilemektedir. Nesnelere, karakteristik özelliklerini seçememekte, sadece mekansal konumlarını, yüksekliklerini ve genişliklerini ayırt edebilmektedir. Bu yüzden algıladığı dünyaya bir anlam da yükleyememektedir. Merleau-Ponty, Schneider vakasının ortaya koyduğu tüm bu verilerden yola çıkarak şu sonuca ulaşır:

“Bu açıklamalar nihayetinde motor beceriyi, muğlaklığa yer bırakmaksızın özgün yönelimsellik olarak anlamamızı sağlar. Kökeninde bilinç, ‘düşünüyorum’ değil ‘yapabilirim’dir. Schneider'daki ne görme bozukluğu ne de motor hareketlerdeki bozukluk, genel temsil işlevindeki bir zayıflığa bağlanamaz. Görme ve hareket, bizim nesnelere ilişki kurmamızın özgül tarzlarıdır ve tüm bu deneyimlerden kendini ifade eden tek bir işlev varsa, o da varoluşun hareketidir ve bu, içeriklerin radikal çeşitliliğini ortadan kaldırmaz çünkü onları, yukarıdan bakan ‘düşünüyorum’un egemenliği altına yerleştirerek değil, bir ‘dünya’nın duyulararası birliğine yönlendirerek birbirine bağlar. Hareket, hareket düşüncesi değildir ve bedensel mekan da düşünülen veya temsil edilen bir mekan değildir.” (Merleau-Ponty, 2016a: 199)

Bu alıntının en can alıcısı noktası şüphesiz *cogitatio*'ya vurulan darbedir diyebiliriz. *Yapan bilinç, düşünen bilinç*'ten bir adım daha öndedir artık. Merleau Ponty, hayalet organ ve Schneider vakalarını özellikle seçer, göstermek istediği, ortaya çıkan bazı rahatsızlıkların salt psikolojik ve/veya salt fizyolojik olmadığını. Dolayısıyla, sadece

psikoloji veya sadece fizyolojiyle de açıklanamazlar. Vakaların açıklanması, özne-beden kavramının açıklanmasıyla mümkündür. Zira, insanı *bedenleşmiş bilinç* olarak gören Merleau-Ponty'yi *düşünüyorum*'dan, *yapabiliyorum*'a taşır: Bedeni kendinde-varlık kategorisinden sıyrıp çıkarır.

Tıpkı Sartre'da olduğu gibi bilinç, *şeye doğru varlık* olur; ancak bir farkla, bilinç, *beden aracılığıyla şeye doğru varlık* olur. Bir hareket, beden onu anladığında, yani kendi dünyasına kattığında öğrenilir ve bedeni hareket ettirmek, bedeninden geçerek şeyleri hedeflemektir, şeylerin bedene hiçbir temsil olmaksızın yönelttiği talebi bedenin cevaplamasına izin vermektir. Önemli bir nokta, motor becerinin bedenin bir hizmetçisi olmadığıdır. “Bedenimizi bir nesneye doğru hareket ettirebilmemiz için, öncelikle nesnenin onun için varolması gerekir, dolayısıyla bedenimizin *'kendinde olan'*ın bölgesine ait olmaması gerekir” (Merleau-Ponty, 2016a: 201). Sartre'ın bedeni bir nesne olarak görmesine karşın, Merleau-Ponty, bedeni özne konumuna taşır. Çünkü nesne doğası gereği, özne karşısındaki bir kendinde-varlıktır. Oysa Merleau-Ponty için ‘Benim bedenim benim bilincim karşısında değildir, onunla birlikte varoluştur.’ O halde bedenim nesneden ziyade, öznelik tanımını daha çok hak eder.

“Merleau-Ponty bedenin bir nesne olarak ele alınabileceğini ve böyle olarak bilimsel inceleme ve araştırmada irdelenebileceğini yadsımaz. Ama onun görüşünde bu olanak insan bedeninin kendisini dünya ile ve başka kişiler ile diyalogdaki bir özne olarak öngerektirir. Bedende bileşik varlığın bir özne olarak betimlenmesini sağlayabilecek ayrı bir ruh ya da tinin olduğunu ileri sürme gibi bir şey söz konusu değildir. Özne olan bedenin kendisidir.” (Copleston, 2010: 70)

Özne-beden kavramıyla bilinci bedene ya da bedeni bilince indirgemekten kurtulur, ayrıca bu ikisinden hiçbirine bir öncelik tanımaz. Düşünen özne, bedeniyle dünyaya bağlanır. Husserl'in *Leib (corps)* kavramıyla kastettiği sadece cisimsel olan bir beden değildir. Yaşayan, etkileyen ve etkilenen, kanlı canlı bir bedendir. Merleau-Ponty de bu *beden*'den yola çıkar. Düşünüm-öncesi'nde de bu *beden* vardır.

Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'nda bilinç ve bedeni davranış üzerinden açıklamaya çalışırken, ikisinin birlikteliğini de ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu çabası, *Algının Fenomenolojisi*'nde düşüncenin bedenselliğini açıklamasında da faydalı olmuştur, çünkü davranış bedenle gerçekleştirilir. Davranış bir bütündür ve ne sadece psişik ne de sadece fizyolojik bir şeydir. Düşünmenin, davranışta bulunmanın ve algılamanın yegane koşulu bedendir. Zaten algı, düşünce ve davranış arasında da kaçınılmaz bir ilişkisellik söz

konusudur. Bu yüzden, bedeni fenomenal alan içinde incelemek gerekir. Ya da daha doğru bir ifadeyle, Merleau-Ponty *fenomenal beden*’i incelemeyi daha uygun bulur. Fenomenal beden bütünselliktir, oysa nesnel beden parçalara ayrılabilir.

Merleau-Ponty’ye göre beden, düşünülmeden önce yaşanandır. Onun için, ‘Ben bir bedenim.’ ya da ‘Ben bir yaşayan bedenim’ ifadesi en az ‘Düşünüyorum öyleyse varım.’ kadar açık ve seçiktir. Kartezyen düşünce üçüncü şahıs olarak bedeni ele alırken, Merleau-Ponty kendi bedenini ele almayı tercih eder. Dünya-içinde-olmak da bu beden aracılığıyla mümkündür, çünkü bedenimiz aracılığıyla dünya üzerinde konum alırız; “bedenimiz ve algımız her zaman bize kendini sunan manzarayı dünyanın merkezi olarak almaya çağırır” (Merleau-Ponty, 2016a: 387). Dünya ile ilk temas, algının sunduğu bir kesinliktir. Algı, ‘Bir şey var.’, ‘Ben varım.’, ‘Dünya var.’ gibi inançların oluşmasını sağlar. Dünya ve şeyler üzerine düşünceler de bu inanç üzerinde şekillenir (Savaşçın, 2003: 114). Düşüncelerin algısal deneyimden sonra geldiğine dair bu iddia ise Merleau-Ponty’yi idealizmden kurtarmaya yeter.

Özne-beden’in dünya ile algısal münasebeti kökenseldir, düşünceden öncedir; insan önce algılar, temas eder. Özne-beden’in algısal yaşantısı aynı zamanda bütünsellik olarak davranışta ortaya konulur. Bir renk algısı ne salt nesnellik ne de salt özneliktir. Dünyayla özne-beden’in kurduğu ilişki renk algısını ortaya çıkarır. Bu ilişki hareketli ve sürekli olduğu için değişir; çevre değişirse durum değişir ve özne-beden de değişir. Dünyanın özne-beden’e görünmeye başlaması, bu hareketli ve eytişimsel ilişki içinde gerçekleşir. Ayrıca, davranışın gözlem olgusu olarak seçilmesi, bilinç-beden ilişkisinin araştırılmasına bilimsel bir nitelik kazandırır. Bilincin kapalı ve aşkınsal yapısına gömülüp kalmaktansa, bedenün dünyaya açık ve dönük yapısı incelenmeye girşilir. Yönelimsellik tavrı ise bilinçten özne-bedene kaydırılmış olur.

İnsanın ve dahi diğer organizmaların ihtiyaçlarını gidermek için taşıdıkları yönelimsel karakter aynı zamanda onları belirlenmişlik ve nedensellikten alıkoyar. İnsan, bedeninin biyolojisiyle, psişik özellikleriyle, algılayan ve yönelen bir bütünselliktir. Tüm bu betimlemelerin yanı sıra insan da diğer organizmalar gibi bir çevre içinde, dünya-içindedir. İnsanın bedenselliğı, yani özne-beden olması tüm bilme etkinliklerini ve refleksiyonu da önceler. Bu anlamda, bilincin yönelimselliğı bedenün yönelimselliğine taşınmış olacaktır. Bilinç, daima bir şeyin bilincidir. Örneğün tutku bilinci, bir kadına tutkudur. Neden kadına karşı bir tutku bilincine sahip oluruz? Bu sorunun cevabı, özne-

beden temelinde şekillenir. Bedenin biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçları yönelimimizi belirler ve ortaya tutku yönelimi olarak çıkar. Yönelimsellik, özne-bedenin yönelimselliğidir artık.

Son olarak, Merleau-Ponty'nin ontolojisinin tamamlanmamış olduğunu söylemek gerekir. Aslında tamamlanamamıştır. Mesela, Merleau-Ponty 'varlık'tan ne anlamaktadır? Ölümünden önce bir kısmını yayımladığı bazı yazılarında ve bitirmeyi başaramadığı için ölümünden sonra yayımlanan *Görünür ve Görünmez*'de bu soruya cevap vermek için Varlık sorununa dönüş yapar. İnsan, varlık olarak dünyaya aittir. Dünyaya aitlik onu hem algılayan hem de algılanan yapar. Aynı zamanda insan olgusalıktır. Algılayan ve algılanan bir olgusalılık olarak insan dünyayı görünür kılar. İlginç bir şekilde Merleau-Ponty, 'görünmez' olarak 'Varlık'ı ifade eder. Varlık, görünenin görünmeyen temelidir. Dolayısıyla, biz görüneni algılarız ama onun ardındaki alanı, yani varlığı algılayamayız. Varlığın görünürlüğü insanın algısal deneyiminde mümkün olabilir. Merleau-Ponty'nin 'dünyanın teni' ile kastettiği şey de özne ve nesneyi temellendirirken (Copleston, 2010: 81), bir taraftan da dünya ile beden arasındaki ilişkiyi güçlendirir. Beden sayesinde dünya ile aynı tenden oluruz.



5. SONUÇ

Almanya’da doğan bir düşünce, Fransa’da da etkilerini göstermeye başladığında Sartre ve Merleau-Ponty varoluşçuluğun verdiği iç sıkıntısı ile mücadele etmeye çalışıyorlardı. Onların umutsuz ve bulantılı dünyalarını aydınlatan güneş olarak fenomenoloji, ‘Bilinç, daima bir şeyin bilincidir.’ diyordu ve ‘şeylerin kendilerine’ dönmeye çağırıyordu. Bu parlak çağrıya kayıtsız kalmayan Sartre ve Merleau-Ponty için yeni bir serüven de başlamış oluyordu.

“Düşünüyorum, öyleyse varım.” önermesi ortaçağ sonrası felsefe tarihine hükmetmiş bir keşiftir. Hatta öyle ki felsefe denilince ilk akla gelen şeylerden biri olarak ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Descartes’ın bu keşfinden 400 yıl kadar sonra bile filozoflar ya bu önermeyi açıklamak ya da bu önermenin sebep olduğu özne-nesne düalizmini aşmak için uğraşmışlardır. Felsefe ve bilim tarihini bu denli etkileyen Descartes gibi bir Fransız filozoftan sonra Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty de bu önermenin eksiklerini gidermek ve/veya yanlışlıklarını düzeltmek adına fenomenoloji gibi bir aracı kullanmaya girişirler.

Bu ünlü önerme Heidegger tarafından da eleştirilir. Alman filozof *Varlık ve Zaman* adlı eserinde şöyle söyler: “Descartes, ‘*cogito sum*’ diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir, fakat onun, bu ‘radikal’ yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*’ın varlık minvali, daha doğrusu ‘*sum*’un varlık anlamıdır” (Heidegger, 2018: 25). Bu tespitin yapılması için de, tespitteki eksikliğin giderilmesi için de fenomenoloji gerekliydi. Sonuçta, Heidegger’in çağdaşı, Descartes’ın da ırkdaşı olan iki filozofun çalışmaları, bu tespitte işaret edilen varlık eksikliğini gidermeye yöneliktir. Sartre ve Merleau-Ponty, *cogito sum*’dan yola çıkarak onu tamamlama ya da yeniden, ama bu kez tam bir şekilde, inşa etme çabasındadırlar. Heidegger’e göre, Descartes’ın bu ünlü önermesinde eksik kalan taraf *düşünen varlık*’ın varlık olmaklık yasasıdır, ki bunu Sartre ‘hiçlik’ ve ‘olumsuzlama’ olarak açıklar. Sartre’ın bu yaptığı ‘*sum*’a anlamını vermektir. *Res cogitans* ise, insan olmanın anlamına dünya ile kökensel münasebeti içerisinde, Merleau-Ponty’nin ellerinde ulaşır. Düşünen varlık olarak insan, hiçlik’tir; ne değilse ona yönelir ve varlık-olmak arzusunu taşır. Yönelim, onun dünyayla temasını, temas ise düşünceyi önceler. Temasın düşünceden önce olması Merleau-Ponty’nin iddiasıdır. Sartre’a göre yönelim bilincin yönelimidir ve düşünce hiçlik’in kendisinde bir varoluş kipi olarak bulunur. Nitekim ‘Düşünüyorum, öyleyse varım.’ önermesi bu iki Fransız

filozoftan sonra değişerek, 'Hiçlik olarak varlığa yöneliyorum, ona temas ediyorum, bir bütünlük içerisinde onu algılıyorum ve nihayetinde şekillenen düşüncem bana varlığımı sunuyor.' şeklinde yeni bir anlama olanak tanıyor.

Birbirleriyle oldukça yakın arkadaş olan Sartre ve Merleau-Ponty'nin felsefelerinde benzerlik ve paralellik ilk etapta göze çarparken bir taraftan da ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların en önemlisi ise çalışmamızın merkezinde yer alan yönelimsellik kavramına yüklemiş oldukları anlamdır. Aslında her iki filozof da yönelimselliği Husserl'den aldıkları şekilde 'bir şeyin bilinci' anlamında kullanmaktadırlar; bu minvalde insan bilinci her zaman *bir şeyin bilinci* olarak karşımıza çıkar ve insan her daim *bir şeye* yönelir. Ancak bu yönelimi belirleyen ya da yöneten nedir? Bilinç ve beden arasında nasıl bir ilişki vardır? Fenomenolojik yöntem, özellikle de indirgeme nasıl bir işlev görür? Husserl'in indirgemesinde eksiklik ya da yanlışlık var mıdır? Dünya ile olan ilişkimiz ve münasebetimiz ayrıca alınabilir mi? Bu sorular üzerinden değerlendirdiğimizde Fransız filozofların hemfikir oldukları noktaları da birbirlerine itiraz ettikleri noktaları da kolaylıkla ortaya koyabiliriz.

Sartre varlığı, kendi-için-varlık (*pour-soi*) ve kendinde-varlık (*en-soi*) şeklinde ikiye ayırır. Bu ayırım oldukça keskindir, çünkü iki varlık kategorisi arasındaki çizgi oldukça net ve kalındır, hatta birbirlerinin tam olarak zıddıdırlar. Kendinde-varlık ne ise o olan varlıktır; kendi-için-varlık ise ne değilse o olan varlıktır. Kendi-için-varlık bilinçtir, hiçliktir. Ne değilse o olan olarak, dünyaya atılmıştır. Sürekli bir şey olmak arzusuyla kendinde-varlık'lara yönelir. Burada iki noktaya dikkat etmemiz gerekiyor: ilki yönelimin bilince ait bir edim olarak değerlendirilmesi, diğeri ise kendi-için-varlık bilinç olarak tanımlanırken, beden bu tanımın -nispeten- dışında tutulması. Nispeten diyoruz çünkü Sartre bedeni ihmal etmez, bedeni tamamen psişik bir varoluş olarak kabul ederken aslında onu bilinçleştirir, maddesel olan tarafını ise yine kendinde-varlık kategorisine atar. Merleau-Ponty'nin itirazı da bu iki nokta üzerinde şekillenir. O, bedeni kendinde-varlık kategorisinde değerlendirmeyi, hatta bilinç ile bedeni birbirinden ayırmayı dahi düşünmez. İkisinin varoluşunu aynı çatı altında, bütünsellik olarak ortaya koyar. Beden olmadan bilinç, bilinç olmadan da beden varolamaz. Ayrıca yönelimsellik de sadece bilince ait bir edim olamaz.

Sartre için yönelimsellik önemli bir kavramdır, çünkü bilince mutlak bir özgürlük tanır. Husserl'deki gibi 'şeyleri bilincin içine çeken' bir yönelimsellik yerine, dışa-dönük

bir yönelimsellik vardır ve bu şekilde kendinde-varlıklarla ilişkimizi olanaklı kılar. Merleau-Ponty de onu destekler; şeylerle ilişkimiz kesinlikle yönelimsellik ilişkisidir. Bir sanatçı edasıyla Cezanne'dan şu alıntıyı yapar: “Manzara kendini bende düşünüyor, ben onun bilinciyim” (Merleau-Ponty, 1992: 17). Öyleyse hiçlik ruhçu bir hiçlik değildir. Dünyanın içinde şeylerin ve diğer hiçlik'lerin arasında etkin ve yönelen bir hiçlik'tir. Merleau-Ponty dünyada özgür varoluşumuzu sınırlayan unsurlar olduğunu kabul eder. Çünkü bunlar aynı zamanda dünyayla bağımızı ve algımızı olanaklı kılan unsurlardır. Dünyaya, dünyasallıktan uzak bir konumdan bakmaya çalışmaz, zaten içindedir dünyanın ve içinden bakar. Dünya, varoluşumuzu sınırlar, ama bizi de biz yapar. Sartre ise bunu kabul etmek istemez; onun isyanı biraz daha yoğundur.

Sartre ontolojiye ilişkin düşüncelerini *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde ortaya koyar ve aslında bu ontoloji Kant'a bir eleştiri niteliğindedir. Kant fenomenlerin, yani varlıkların görünen yüzlerinin arkasında görünmeyen ve bilinmeyen bir alan (numenal alan) bulunduğunu söylerken, Sartre için görünenden başka hiçbir şey yoktur. Fenomenler tamamen varlığı temsil ederler ve art alanlarında gizli olan bir şey bulunmaz. Böylece Kant'ın fenomen-numen düalizmi yok sayılır, ki aynı durum Merleau-Ponty için de geçerlidir. Sartre ve Merleau-Ponty'ye göre varlık 'göründüğü kadar' varlıktır. Ancak yine de Sartre insanı 'fenomenüstü' bir varlık olarak tanımlar, Merleau-Ponty ise son dönemlerinde 'görünmeyen' açılımını yapar; böylece iki filozof da Kant'ın düşüncesine yaklaşırlar. Elbette bu yaklaşımlar ile Fransız filozofların tam olarak numenal alana kapı açtıklarını iddia edemeyiz. Daha çok Husserl'in 'aşkın ben' kavramına benzer bir yaklaşımı gösterdiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Husserl'de fenomenin özünün kavranmasını olanaklı kılan aşkın ben, insanın ve bilincinin özsel bir karakteridir ve fenomenolojik indirgeme ve refleksiyon ile ortaya çıkarılır. Aynı şekilde Sartre'ın insanı fenomenüstü bir varlık olarak tanımlaması da aynı kapıya çıkar gibi görünmektedir; fenomenlerin arkasında gizlenen hiçbir şey olmasa da Sartre'a göre varlık, fenomen yüzlerinin herhangi birisinde tamamen kavranamaz, bilinç ancak varlığın kendisine açılan yüzünü tanıyabilir (Magill, 1992: 86). Husserl'in aşkın ben'ine benzer bir karaktere sahip olan fenomenüstü varlık, hiçlik bilincidir. Sartre'ın bu bilinci yönelimsel karakteriyle mükemmel olan varlığa, yani kendinde-varlığa bulaşır. Görünen, kendinde-varlıktır; bilinç ise fenomenüstü varlıktır. Merleau-Ponty'de de görünenin görünmeyeni olarak yine insan varlığı söz konusudur, ancak bu kez bedeniyle birlikte ve ayrılmaz bir bütün olarak insan vardır. Aslında hem Sartre, hem de Merleau-Ponty, görünenle görünmeyen arasındaki

problemi şekil-fon ilişkisine benzer şekilde tasarlarlar. Her görünenin arkasında onun görünürlüğüne imkan tanıyan bir fon vardır ve bu fonun kendisi tam olarak görünemez; Sartre için bu bilinçken, Merleau-Ponty için bedenli-bilinçtir.

Sartre, varlık ve hiçlik ayırımına giderken, varlığı saf bir olumluluk, hiçliği ise varlığın yoksunluğu anlamında saf bir olumsuzluk olarak ortaya koymuştur. Bu ikisi arasındaki uyuşmazlığı *çifte duyumsama* fenomeninin de ortadan kaldıramayacağını düşünür. Bacağıma dokunduğum zaman dokunulduğunu hissederim; hem dokunan hem dokunulan olurum, ama Sartre'a göre, *dokunmak* ile *dokunulmak* birbirlerinden kökensel olarak farklıdır. Merleau-Ponty ise, algısal deneyimi imkansız kılacağı gerekçesiyle Sartre'ın bu görüşüne katılmaz. Çifte duyumsama fenomenini *Algının Fenomenolojisi*'nde ele alan Merleau-Ponty şöyle söyler:

“Bedenim bana çifte duyumsama vermesiyle tanınır. Sol elimle sağ elime dokunduğumda, nesne olan sağ elin de duymak gibi benzersiz bir özelliği vardır. (...) İki el asla aynı anda birbirleri için dokunan ve dokunulan olamazlar. İki elimi birbirine bastırduğumda, söz konusu olan şey, yan yana konmuş iki nesneyi algılar gibi birlikte hissedeceğim iki duyum değil, iki elin sırayla ‘dokunan’ ve ‘dokunulan’ işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir.” (Merleau-Ponty, 2016a, 140,141)

Bedenin bu durumda hangisinin dokunan, hangisinin dokunulan olduğunu belirlemek için yapması gereken bir tür refleksiyonu başlatmasıdır. Refleksiyon, bedenin kendini diğer nesnelere ayırmasını da sağlayacaktır.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Sartre, Husserl'in yolundan giderek ‘bilincin yönelimselliği’ni refleksiyonla eşzamanlı olarak değerlendirirken, Merleau-Ponty ‘özne-bedenin yönelimselliği’ni refleksiyonu başlatan algı sürecinin nedeni olarak değerlendirir. Bir elimle diğerine dokunduğumda önce algı oluşur, sonra hangisinin dokunan, hangisinin dokunulan olduğuna karar veririm. Sartre'ın bakışından ise ikisi de nesnedir, birbirinden ayrılamazlar, *dokunma bilinci* tam olarak bilincin bir edimidir. Algının önceliğini ve ilkselliğini Merleau-Ponty'ye ayırdığımız bölümde açıklamıştık. Algı duyumlardan oluşur ve bunlar saf duyumlar değildir, deneyim içinde şekillenen, dinamik duyumlardır. Bu yüzden *çifte duyumsama* fenomeni her iki filozofun yönelimselliği koydukları yeri anlamamızda yardımcı olacaktır.

Merleau-Ponty, Descartesçı düalizmi aşmak ister ve bunu da başarmış görünür. Özneyi beden üzerinden yeniden kurarak özneliği bütünselleştirmiştir. Bu durumu Husserl'de göremeyiz, çünkü Husserl için bilinç yaşantılarına fazlasıyla önem vererek

bedeni de öznellik ile madde dünyası arasına bir yere sıkıştırmıştır. Husserl'inkine benzer bir yaklaşım Sartre'da da görülür. Kendi-için ve kendinde ayırımında beden diğer varlıklar gibi kendi-için karşısında bir nesne konumundadır. Kendi-için-varlığın bedenselliğini göz ardı etmemesine rağmen, beden fenomen olan yönü Sartre felsefesinde daha ağır basmaktadır. Fenomenolojiyle birlikte bedensellik belli bir değer kazanmıştır; ancak Merleau-Ponty ile tam da hak ettiği değere kavuşmuştur. Sartre bir aynaya baktığında sıradan bir nesne görür, Merleau-Ponty aynaya baktığında ise kendisini görür. Bu yüzden Merleau-Ponty ile birlikte 'varım'ın içerdiği anlam 'bedenimle varım' olarak güncellenmiştir.

Descartesçı düalizmin yarattığı doğrudan bilinç-beden ayırımından kurtulmayı başaran Merleau-Ponty, acaba düalizmden tam olarak kurtulmayı başarabilmiş midir? Dünya ile ortaklığımızı, şeylerle aynı tenden aldığımızı söylerken, farkımızı da 'gören' kimliğimiz olarak ifade eder; yani bedensellik görünür olduğu kadar gören de bir yapıya sahiptir. Görünürlük olarak değerlendirildiğinde tüm nesnelere aynıyken, gören olarak bambaşka bir varoluş kipini üzerimizde taşıyız. Tamamlayamadığımızı düşündüğümüz eseri *Görülür ve Görülmez*'de belki bunun da üstesinden gelecekti, lakin hali hazırda başka bir düalizm tehlikesi karşımıza çıkmaktadır: gören-görülen düalizmi. Merleau-Ponty'nin felsefesinin karşı karşıya kaldığı bu yeni düalizm tehlikesini nasıl aşacağı veya aşmayı isteyip istemediği ise sadece kendisinin bildiği bir sır olarak kalacaktır.

İki filozofun felsefelerinin birbirlerinin tamamlayıcısı olarak da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Emre Şan'ın ifadesiyle Merleau-Ponty'nin başlangıç noktası Sartre'ın varış noktasıdır:

“Sartre'ın kendinde (şey) ve kendi-için (olan şey) soyutlamalarından itibaren düşünmeye başlarken, Merleau-Ponty, *Varlık ve Hiçlik*'in varış noktası olan ve artık Sartre'cı varlık ve hiçlik mefhumlarının karşısında birer soyut tekillikğe dönüştüğü aşkınlığın Kendi-için'deliği tarafından ele alınan Varlık'tan hareket eder. Böylece, Merleau-Ponty Sartre'ın eli kolu bağlı diyalektik düşüncesinden *hiperdiyalektik* adını verdiği yöneme geçer.” (Şan, 2017b: 81)

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te kendi-için ve kendinde varlıkların özelliklerini ve varoluş tarzlarını tanımlarken, Merleau-Ponty bu tanımlamalara bağlı kalır ve bu iki varoluşun düşünüm öncesi bir *kesişim* olarak ortaya çıktığı yeni bir varlık anlayışı sunar. Hiperdiyalektik ise hiçlik'in varlık'ı olumsuzladığı iki karşıtlık yerine, sadece birbirlerinden farklılıklarını ya da özdeş olmamalarını temel alan karşılıklı bir etkileşimi ifade eder.

Husserl bilinci de varlık kategorisi içinde ele alır ve bilince bir aşkınlık atfederek onu kurucu bir bilinç olarak görür. Bu durumda bilinç, dünyayı kendi içkinliğinde yeniden kuran ve kendi içine kapalı bir yapı olarak ortaya çıkar. Oysa Sartre'a göre bilinç sürekli olarak dışarı-dönüktür, içkin olmadığı gibi, sürekli dışına doğru taşar, bir şeyin bilinci olarak varolmaya mecburdur. Sartre'ın bu iddiası bilinç ve bilinç-olmayan arasındaki karşıtlığı güçlendirir, hatta keskinleştirir. Bu iki varoluş arasındaki diyalektik ise 'olumsuzlama' şeklinde ve hiç nihayete ermeyen bir arzu olarak kalır. Hiperdiyalektik ile Merleau-Ponty, karşıtlık yerine farklılığı koyarak diyalektik sürece esneklik ve dinamiklik kazandırır. Ancak yine yönelimsellik söz konusudur; özne-beden hep bir şeye doğru yönelir ve yönelinen şey üzerinden kendi varoluşunun kapısını açar.

Sartre'ın *kendi-için ve kendinde* ayrımının keskinliği diyalektik ilişkinin önünde de bir engeldir. Bu ayrım yeni bir düalizmi doğurmaktadır, ki Merleau-Ponty her türlü düalizmi aşılması gereken engel olarak görmektedir. Hiperdiyalektik düalizmi kabul etmez, bu sayede diyalektik ilişkiyi mümkün kılan temel kavramların gevşetilmesi ve antitezleriyle birleşmelerinden dolayı saflıklarının bozulmasına izin verilir (Primozić, 2013: 61). Sartre'ın diyalektik ontolojisi buna izin vermezken Merleau-Ponty hiperdiyalektik ile senteze imkan tanır. İnsan, teniyle bedeniyle bu sentezin, yani kesişimin en güzel örneğidir. Sartre'da da insan şeyler arasında bir pozisyonda bulunur, ancak insanın pozisyonu şeyleri kuşatıcıdır. Merleau-Ponty felsefesinde "Şeyler arasında olmaklığımız onların üzerinde ve onlara kuşatıcı bir pozisyonda bulunduğumuz anlamına gelmez. Bizim onlara, onların da bize etkide buldukları anlamına gelir" (Saygın, 2017: 100). Etiyle teniyle özne-beden şeyler arasındadır ve onlarla karşılıklı etkileşim içindedir. Merleau-Ponty *Algılanan Dünya*'da karşılıklı ilişkiyi şöyle anlatır:

"Demek ki, insanla şeyler arasında şöyle bir ilişki görme eğilimi var artık: Egemen bir zihin ile Descartes'ın ünlü çözümlemesindeki balmumu parçası arasındaki gibi mesafeli bir tahakküm ilişkisi yok, daha belirsiz bir ilişki var, kendimizi şeylerden ayrı saf bir zeka gibi, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesnelere gibi görmekten bizi alıkoyan başdöndürücü bir içli dışlılık var." (Merleau-Ponty, 2010: 33)

Sartre'ın hiçlik'i ile şeyler arasında olumsuzlamaya dayalı bitmeyen bir 'olmak' ilişkisi varken, Merleau-Ponty'nin özne-beden'i ile şeyler arasında muğlak, belirsiz, dinamik ve içli-dışlı bir ilişki vardır. Ancak her iki ilişki de 'bir şeyin bilinci' olarak kendini gösteren yönelimselliğe dayanır. Yönelimselliğin özü değil, sadece merkezi değişir; Sartre'ın hiçlik'inden Merleau-Ponty'nin özne-beden'ine geçer.

Sartre'a göre bilinç her zaman 'durum içinde' ya da bir 'pozisyonda' bulunur. Bilinç içinde bulunduğu durumla birlikte bir şeyin bilincidir ve nesnelere, kendi dışına yönelir. Kendinde-varlık ve kendi-için-varlık dünya içindeki bu pozisyonlarıyla fenomenleşirler. Aslında bu tasarı Kartezyen temelli düalizmin ideal sınırları içindedir ve yine iki varoluş kipine dayanır. Bu iki varoluş kipinden kendi-içinin varoluşu sürekli kendini aşmaya çalışırken bu sonu gelmeyen bir istek olarak sürer gider. "Kendi-için hiç durmaksızın kendinde ile birleşmek ve böylece varlığındaki boşluğu kapatarak tamlığa kavuşmak için kendini aşmaya çalışır. Fakat bu imkansız bir sentez arzusudur" (Magill, 1992: 91). Sonuçta yine bu birlik sağlanamaz ve nihayete eremez.

Sartre'ın aksine Merleau-Ponty Kartezyen düalizme en baştan şerh düşer ve bilinçle beden arasındaki birliği sağlamaya çalışır. Merleau-Ponty'nin bilinç ve bedenin birbirinden ayrılamaz bir bütün olarak ele alması tüm materyalist, idealist ve eleştirel düşüncelerden oldukça farklıdır. Ne bilinç ne de beden tek başına diğerrinin varoluş sebebi olarak görülmez. Her ikisi bir arada ve bir bütün olarak vardır ve biri olmadan diğerrinin varoluşu da mümkün değildir. Aslında bu ifade dahi Merleau-Ponty'nin düşüncesine uygun düşmez. 'Biri olmadan diğeri' demek iki ayrı varlığı kastetmektir ki, Merleau-Ponty bu ayrılığa karşı çıkararak bir bütünlükten bahsetmektedir. Bilinç ile bedenin bütünlüğü aynı zamanda özne-nesne düalizmini de ortadan kaldıracak sonuçları beraberinde getirir. Merleau-Ponty'nin literatüre kazandırdığı *kesişme* kavramı ile özne aynı zamanda nesne olabilme potansiyelini de üzerinde taşır. Pascal Dupond, Merleau-Ponty'nin *kesişme* kavramını şu şekilde açıklar:

"Kesişme, aralarındaki ilişki, kusur açısından zengin ve nitelik açısından fakir olma gibi simetrinin gerektirdiğinin tersi olan dört terim içeren bir üslup figürüdür. Merleau-Ponty, her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve görünen, işaret/gösterge ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya ayrılığını değil de, ayrılık içinde özdeşliğini (ya da aksine birliğini) düşünmeye çalıştığı her seferinde kesişme kavramını işin içine sokar. Kesişme kavramı, bir yandan onları ayrı veya ayrılabilir olarak düşünmeyi reddederek, içsellik varlığının anlamı ile dışsallığın varlığının anlamı arasındaki ayrımın fenomenolojik hakikatini kendinde toplar." (Dupond, 2013: 88)

Bu kavramın kazandırdığı refleks sayesinde beden ve dünyayı birbirine zıt ya da tamamen farklı kavramlar olarak değerlendirmekten kurtulmuş olunur. Zıtlık basit bir aynı olmama ya da özdeş olmama fikrine evrilir ve bu sayede Merleau-Ponty'nin hiperdiyalektik düşüncesi iş görür hale gelir. Bilinç ile beden bütünlüğünü ifade eden özne-

beden ile dünya arasında sadece bir boşluk farkı oluşur, öznenin dünya ile aynı tenden olması bakımından da ‘aynılık’ söz konusu olur. Böylece özne-beden ve dünya birbirlerine etki edebilirler, birleşebilirler veya içli dışlı olabilmeye imkanına ulaşırlar.

Ayna örneği üzerinden iki filozofun farkını ortaya koymak istersek, Sartre aynanın karşısına geçtiğinde sadece bir imge ya da kendinde bir varlık görür, aynadaki varlık Sartre’ı Sartre yapan bilince gönderme yapmaz, varoluşu olumsuzlamaz; oysa Merleau-Ponty aynanın karşısına geçtiğinde gördüğü şey yine bir imgedir, ama bu sefer Merleau-Ponty’nin kendisini tanımaya imkan veren, hem gören hem görünen olduğunun farkına varmasını sağlayan bir imgedir, özne-bedenin tam da kendisidir. Merleau-Ponty bedeni ve kanlı canlı olmayı anlatmak için tercih ettiği ‘ten’ kavramı ile dünyayla aynılığımıza dikkat çekmiş olur.

Sartre ve Merleau-Ponty’nin bir diğer ortak noktası da *bakış* fenomenine verdikleri önemdir. Her iki filozof da eserlerinde bakış fenomeni üzerinde özellikle dururlar ve başkası ile olan ilişkiye dair açıklamalarda bu fenomenen faydalanırlar. *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre, başkasının her zaman nesne konumunda olduğunu ifade eder. Onun sesini duymak ya da herhangi bir şekilde onu algılamak onu nesnelikten kurtarmaz. Nesne karşısında nesne olmak ise mümkün değildir. Peki Ben’i Başkası karşısında nesne durumuna sürükleyen şey nedir? Sartre’a göre bu sorunun cevabı başkası’nın ben’e yönelttiği *bakış*’tır. “Başkası her an bana bakar” (Sartre, 2017a: 331). O halde *bakış*, nesnelik ve özneliğin belirleyicisidir. Kendi-için-varlığın bu iki varoluş kipi arasındaki sıçrayışlarını temellendirir. Bakış fenomeni ile ben ve başkası’nın düşünüm öncesi açıklaması görülür: bakış ile bir başkası ben’in dünyasına sokularak onu dağıtır ve kendi tasarımına uydurur, böylece benim dünyama ve hürriyetime başka bir şekil verir (Magill, 1992: 95). Aynı zamanda varoluşun tetikleyicisi olarak iş gören *bakış*, kendi-içini utanç duygusuyla ve özgürlüğünün tehdit edilmesiyle yüzleştirir. Ben, kendisinin nesne olarak algılandığını fark etmesiyle bir iç bulantısı ve utanç yaşar.

Sartre’ın Husserl’in fenomenolojik indirgemesine itirazı, bakış fenomeninde tam anlamını bulur. Çünkü bakışla birlikte başkası tam olarak *dünyada bir nesne*, bir başka ifadeyle *salt nesne* olmadığı için indirgemenin konusu yapılmamalıdır. Husserl fenomenolojik indirgeme ile saf özlere ulaşmak isterken tüm önyargılarla birlikte doğal tavrı ve dünyayı da bütünüyle askıya almak gerektiğini söyler. Oysa Sartre’a göre indirgeme yapılırken Husserl gibi davranmak dünya-içinde olmaklığımızın kattığı anlam

kategorilerinde hataya yol açacaktır. Bu nedenle Heidegger'in yolunu izleyen Sartre, dünya-içinde olmamızı ve diğer dünya-içinde olanlarla birlikteliğimizi indirgemenin sınırlarının dışında tutmayı tercih eder. Sartre'ın ifadeleriyle, "epokhe, transandantal bilinci mutlak gerçekliği içinde keşfetmek üzere dünyayı paranteze almayı hedefler. (...) bu işlem başkasını oyun dışı bırakmaz, bakan-bakış olarak başkası tam da dünyaya ait değildir" (Sartre, 2017a: 347). İndirgeme ile askıya alınması gereken başkasının bakışı karşısında utanç duygusu olmalıdır. Böylece utanç bilinci, nedeniyle birlikte tam olarak ortaya konabilir. Utancın nedeni nedir? Hiçlik olarak şeyleri olumsuzlayan bir bilincin, başka bir bilinç tarafından olumsuzlanabilme ihtimali ile yüz yüze gelmesidir. O halde, başkası indirgemeye tabi tutulursa bu nedenin özü ortaya çıkarılamayacaktır. Böylelikle Sartre'ın indirgeme konusunda Husserl'den farklı bir düşünceye sahip olduğu sonucuna ulaşırız; indirgemenin sınırları olmalıdır ve bu sınırlar da öznelik-nesnelik ayırımına göre şekillenmelidir. Nitekim Sartre başkasını tam bir nesnelik olarak göremeyeceğimiz için indirgemenin sınırları dışında tutar. Bakış fenomeni, "yaşayan bütün insanlar için var olduğumuzu, yani benim kendileri için var olduğum bilinç(ler)in bulunduğunu somut biçimde ve cogito'nun yadsınamaz kesinliği içinde bize duyumsatır" (Sartre, 2017a: 357). Bu nedenle bakış'ın ya da bakışın sahibi olan başkasının askıya alınması dünya-içinde ve başkasıyla-birlikte varoluşun özüne ulaşmayı engelleyecektir.

Husserl'in fenomenolojik indirgemesine Sartre'ın yaptığı itiraz Merleau-Ponty tarafından da desteklenir. Bakış fenomeni *gören ve görülen* olarak çift taraflı varoluşun en belirgin özelliğidir. Bakan insan görürken aynı zamanda görülen olduğunun da farkına varır. Diğer özne-bedenlerle birlikte varoluşu, onu ve diğer özne-bedenleri ne salt özne ne de salt nesne olmaktan alıkoyduğu için indirgemenin konusu olmaktan da alıkonulmalıdır. İki filozofun ayrıldığı nokta ise bakan-varlık olarak kendi-içinin varoluş kipidir; Sartre bilinç olarak varoluş üzerinden bilinçlerarası bir karşılaşmayı tanımlarken, Merleau-Ponty ise bedeni bilinçten ayırmayarak bedenlerarası bir birlikte varoluş tanımlar.

Ayna örneğine tekrar dönersek, Merleau-Ponty aynadaki imgesiyle karşılaştığında gören olan kendinin aynı zamanda görülen olduğunun da farkına varır. Bu aynı zamanda başkalarının da gören ve görülen olduğunun farkına varmaktır, ancak Merleau-Ponty için daha önemli olan nokta, *bakış*'ta insanın kendi bedenini tam olarak tanıma imkanının olmasıdır. Aslında insan bedenini görmese de dokunmasa da bilir; Sartre 'beynimi göremem' diyordu ve o yüzden bilemeyeceğini iddia ediyordu, Merleau-Ponty ise beynimizi bilmemiz için onu görmeye ihtiyacımızın olmadığını savunur, insan bedenini

bilmeye çalışmaz. Çifte duyumsama fenomeni de her iki filozofun kıymet verdikleri bir konudur. Aynı anda dokunan ve dokunulan olmak nasıl bir şeydir? Ya da bu gerçekten mümkün müdür? Dokunan mı dokunulan mı olduğumun ayırına nasıl varabilirim? Sağ elimle sol elime dokunduğumda ya da bir elimle vücudumun başka bir yerine dokunduğumda hem dokunan hem dokunulan olurum. Ancak, örneğin sağ elimle sol elime dokunduğumda, hangi elim dokunan, hangi elim dokunulandır? Sartre'a göre dokunmakla dokunulmak kökensel olarak farklı olduğu için birbirleriyle iç içe geçme gibi bir durum söz konusu değildir. Tamamen bilinç hallerinin belirlediği durumlardır. Merleau-Ponty algısal deneyim içinde ortaya çıkan bu iki durumun bir refleksiyon sürecini de başlattığını söyler. Algısal deneyim gerçekleşir ve ardından refleksiyonla dokunan el ile dokunulan el ayrımı yapılır. Sartre'a göre ise bu ayrım algısal deneyimle değil, doğrudan bilinçle ilgilidir.

Diğer taraftan kendi-için-varlığın bir eksiklik olduğunu söyleyen Sartre, insanın bu eksikliğin farkına varması sonucu yaşadığı bulantıya dikkat çeker. İnsan mükemmel olmak ya da bir nevi Tanrı olmak arzusundadır ve bunun için *değerler* oluşturur. *Değeri* insan kendisi oluşturur ve varoluşunun kaynağını da bu *değer* belirler. *Değer*, mükemmel olmak isteyen insanın verdiği bir anlamı ifade eder. İnsanın yönelimini de bu arzu ve değerler şekillendirir. Bu durumda yönelimselliğin kendisi de, tetikleyicisi olan arzu ve değerler de soyut olana yani bilince ait olarak görülür. Sartre'daki 'mükemmel olma arzusu'nun yerini Merleau-Ponty'de *organizmanın ihtiyaçları* alır; yönelimi şekillendiren soyut ya da somut ihtiyaçlardır. Hayvanlarda sadece hayatta kalmak için gerekli ihtiyaçlardan bahsedebilirken, insan için ise bir de *anlam verme* ihtiyacından bahsedebiliriz. Merleau-Ponty 'organizma' diyerek tüm canlılara gönderme yapar; Sartre ise hayvanlardan çok fazla bahsetmez, daha çok insanı konu eder. Hatta Sartre'ın hayvanları da kendinde-varlık kategorisinde değerlendirdiği sonucuna ulaşmamız çok da yanlış olmayacaktır.

Her iki filozof da fenomenolojinin cazibesine kapılarak Husserl'e ilgi duymuşlardır elbette. Özellikle Husserl'in yönelimselliğe yaptığı vurguyu görmezden gelmeleri söz konusu olamazdı, ancak hem Sartre hem de Merleau-Ponty'nin bir diğer Alman fenomenolog Heidegger'i daha çok benimsediklerini söyleyebiliriz. Bunun nedenini anlamak çok zor değildir. Heidegger'in felsefe literatürüne kazandırdığı Mit-sein (birlikte-varlık) kavramı varoluşçu düşünceye yeni bir yaklaşım imkanı tanımıştır. Buna göre, insan dünyaya atılmıştır, ancak dünyada tek başına ya da sadece kendinde-varlıklarla bulunmaz. Dünyayı başka kendi-için-varlıklarla paylaşır, onlarla-birlikte varolur. Sartre ve Merleau-

Ponty için insan dünyada, bir konumda, bir zamanda ve bunlara ek olarak başka insanlarla birlikte varolan bir varlıktır. Aynı zamanda yaşayan bir varlıktır insan ve yaşamını şekillendiren ana unsurlardan biri de başkalarıyla birlikte varoluşudur. Kartezyen düşünceden beri insanın *düşünen* varlık olmasına yönelik vurgu, varoluşçuluk ve fenomenoloji tarafından *yaşayan* varlık olarak da tanımlanmasının önünü açmıştır. Düşünen ve yaşayan bir varlık olarak insanı hem Husserl ve Heidegger, hem de Sartre ve Merleau-Ponty'nin felsefelerinde oldukça etkin bir şekilde görebilmekteyiz. Kartezyen düşünceden ve temelini ondan alan diğer düşüncelerden farklı olarak, Varoluşçular 'özne' dediklerinde epistemolojik ve dışa kapalı bir öznenen bahsetmiyorlardı; özne varoluşçular için dünya-içindeki somut insandır (Gündoğdu, 2007).

Varoluşun özden önce geldiği iddiası tüm varoluşçular için geçerlidir, ancak bu önermeye yüklenen anlam değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin Sartre'a göre varoluşun özden önce gelmesi aynı zamanda insana sınırsız bir özgürlük alanı da tanır. Sartre için özgürlük mutlaktır, dereceleri veya sınırları yoktur; hatta insanın özgür olmaktan başka şansı da yoktur. Merleau-Ponty geçmişin geleceği ve şimdiyi belirlemesine dikkat çekerek mutlak özgürlük anlayışına katılmaz. Özgürlük her zaman geleceğe doğru sıçramamızı ister ama bu sırada geçmişten yararlanır; önceki, sonraki için zorunlu olmasa da en azından gereklidir (Gündoğdu, 2007). İnsan seçimlerinde özgür olmasına rağmen, geçmişin oluşturduğu durumlar içinde seçim yaptığı için özgürlük mutlaklığını kaybeder. Yönelimselliği belirleyen ihtiyaçların da seçimler üzerindeki etkisini görmezden gelemeyiz; tıpkı algısal alanımızı belirleyen duyuşsal sistemimizin ve bedensel özelliklerimizin de seçimlerimizde etkili olduğunu görmezden gelemeyeceğimiz gibi.

Sonuç olarak, yönelimselliğin hem varoluş felsefesi hem de fenomenoloji için temel bir kavram olduğunu ve dünya-içinde-varlık olarak insanın varoluş kipinin yönelimsellik tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Husserl'in *kurucu yönelimselliği* Sartre'da da *aynı şekilde* devam ederken Merleau-Ponty ise *özne-beden*'le, bilinci ve bedeni bir bütünsellik olarak kavramış ve yönelimselliği de bu yeni öznenin varoluşunda etkin bir konuma yerleştirmiştir. Merleau-Ponty'nin yönelimselliği, dinamik, etkiyen ve etkilenen, yani *işleyen yönelimselliktir*.

Her iki filozofun da varoluşçu çizgide kaldığı açıktır; ancak Sartre bilinç fenomenolojisine ağırlık verirken, Merleau-Ponty bedenin fenomenolojisini yapar. Aslında yönelimselliği farklı kullanmalarının nedeni de burada yatar. Varoluşçuluğun temel iddiası

olan varoluşun özden önce gelmesi insan için geçerlidir. Bu durumda, insanın diğer varlıklardan ayrılan bir özelliğinin olması gerekir ve yönelimsellik de bu ayrılığın izahıdır. İnsan *bir şeyin bilinci olma* özsel özelliğine sahiptir. O halde, yönelimsel bilince sahip olmak özün varoluştan sonra belirlenmesini açıklamak için yeterli midir? İnsanı farklı kılan ve varoluşu destekleyen tek argümanımız bu olabilir mi?

Sartre ve Merleau-Ponty'nin birbirlerinden farklılaşmalarını yukarıdaki sorular üzerinden açıklamak yerinde bir çaba olacaktır. Sartre, geleneksel özne-nesne ve bilinç-beden düalizmlerinden çok uzaklaşmadan, bilincin özgün varoluş sınırları içinde, dünyada bir varlık olarak insanı konu edinir. Onun felsefesinde hakim olan düşünce, yönelimsel bilincin imgelem ve hiçleme yoluyla kendini gerçekleştirmesi ve bu şekilde dünya-içinde bir varlık olarak diğer tüm varolanlar arasında bireysel bir varoluş olarak kendini konumlandırmasıdır. Merleau-Ponty ise, özne ve nesne dışında üçüncü bir boyut bulma çabasındadır. Onun için, bu yeni boyut insanın *özne-beden* olarak kavranmasıyla elde edilir. *Özne-beden* yaşayan, deneyimleyen, uzamsal ve zamansal olan, algılayan ve ihtiyaçları olan bir insanı ifade eder. Merleau-Ponty'nin vurgulamak istediği, bedenselliğin sağladığı bu imkanların bilinçli varlığa eklenmesinin gerekliliğidir. Çünkü bedenli olması bilince, dünyada yer alma olanağı tanır ki bu olanak, bilincin bilinç olduğunu fark etmesini sağlar.

Merleau-Ponty'nin başvurduğu *alışkanlık* kavramı, bu anlamda Sartre'a yaptığı bir eleştiri niteliğindedir. Merleau-Ponty'ye göre, bedensel alışkanlığımız düşünüm-öncesi anlam kazanan bir olgudur ve düşünüme ihtiyaç duymadan gerçekleşebilir. Sartre'ın yaklaşımı bu anlamda, Merleau-Ponty'nin vaka analizleri sonucu eleştirdiği entelektüalizme daha yakındır. Varoluşun gerçekleşmesi için bedene ihtiyaç olduğu açıktır; üstelik bu bedenin yaşaması ve deneyimlemesi gerekir. Öyleyse varoluş nasıl sadece bilince ya da sadece bilinçli olmaya atfedilebilir?

Yapmış olduğumuz bu çalışma neticesinde hem varoluşu hem de yönelimselliği bedensellik üzerinden tekrar okuma fırsatı oluşturduk. İnsan, ona imgelem ve hiçleme imkanı sağlayan bir bilince sahip olmasının yanı sıra, bedeni sayesinde hareket etme, eşyalara dokunma ve değiştirme kapasitesine de sahip bir varlık olduğu için özünü varoluşundan sonra belirleyebilir. Yaşayan bir bedene sahip olmak ve hareket etmek yönelimin neye doğru olacağını da belirler. Üstelik hareketlerimizin bir kısmı herhangi bir düşünüm gerekmeden bedenin alışkanlıkları sonucu ortaya çıkan hareketlerdir. Hareket

olmadan yönelimsellik olsa bile sınırları çok dar bir alanda gerçekleşecektir. Örneğin, hareket kabiliyeti olmadan doğan ve hayatı boyunca aynı konumdan aynı manzarayı izlemek zorunda kalan bir insan, (başka bir yardım almadan) yönelimsel çeşitliliğe nasıl sahip olabilir? Böyle bir insan, bilinç sahibi olsa da özgür değildir; en azından özünü belirleme özgürlüğüne sahip değildir. Çünkü gördüğü ve temas ettiği şeyler hep aynı perspektiften ve sınırlı olacaktır. Perspektifli görünüşün, diğer tüm perspektifleri ile tamamlanarak algılanmasının ardında bile bedenin hareket etmesi yani dünyaya başka bir konumdan bakabilme kabiliyeti yatmaktadır.

Yaşayan bir bedene ve hareket kabiliyetine sahip tek varlık insan değildir elbette. Hayvanlar da canlı, ete, tene sahip ve hareket edebilen varlıklardır. Merleau-Ponty'ye göre, hayvanlar da bedensel ihtiyaçlarını gidermek için bir yönelim merkezine sahiplerdir. Ancak Sartre, hayvanlara çok değinmemesine rağmen, onları kendinde-varlık kategorisinde değerlendirir. Hayvanlar özü önceden belli olan kendinelikler midir? Bedene sahip olmaları, hareket etmeleri ve ayrıca -Merleau-Ponty tarafından ortaya konan- yönelimsel merkeze sahip olmaları onların da varolduktan sonra öze kavuşma ihtimallerine ortaya çıkarır. Nitekim özü ve güdülerinin bir kuşu avlamak önsel bilgisine sahip olduğumuz bir kedi, yetiştiği ve içinde bulunduğu çevre sonrası, bir kuş ile arkadaş olmakta, hatta başka kuşları, aç olduğu halde avlamaya çalışmamakta, bu davranışı ile de türünden farklı bireysel bir tavır sergilemektedir. Bizim için anlaşılmasız olan nokta ise kedinin bir öz-bilince sahip olup olmadığıdır. Kedi, öz-bilince ve bizim gibi bir düşünme becerisine sahip mi? Bunu çözebilmemiz, kedinin kendini bize ifade edememesi nedeniyle mümkün görünmemektedir. İnsan ise kendini konuşma ve dil ile ifade etme becerisiyle hayvanlardan farklılaşır. Dil oluşturma insanın imgelem becerisine dayanır. İnsan bilinci, yönelimsel karakteriyle imgeler oluşturabilir ve bunlar aracılığıyla da dil sembollerini oluşturabilir. Konuşmasa bile, bedenin hareketlerini kullanarak yine sembollerle kendini ifade edebilir.

İnsan; *olmak*, *yapmak* ve *sahip olmak* arzusunda olan bir bilince ve yaşamaya devam etmek için ihtiyaçlarını gidermek zorunda olan bir bedene sahiptir. Dünyada bulunmak ve varoluşunu gerçekleştirmek için hem bilincin arzusu ile hem de bedenin ihtiyaçları doğrultusunda dünyaya yönelir. Bedeniyle, hareket etme ve dili kullanma imkanı, bilinciyle ise imgelem oluşturma ve düşünme imkanı kazanan insan böylece özüne kavuşmaya doğru atılır. Bu çift yönlü yönelim, iç içe geçmiş bütünsellik olarak işler. İnsanın, hayvanlardan ve diğer varlıklardan farklı bir varoluşa sahip olması bu iç içeliğe

sahip olmasından kaynaklanır. Bu nedenle, insan varlığını bilinç ya da bedenden herhangi birine indirgeyerek açıklamaya çalışmak yerine, bütünsel bir kavrayışla insanın özünü ortaya koymak daha doğru olacaktır. İnsan bilinç özellikleri ve bedenin sağladığı tüm imkanlarla birlikte iç içe geçmiş bir bütünselliktir ve dünyaya yönelir.



KAYNAKLAR

- Adorno, T.W. (2016). “Husserl ve İdealizm Problemi”, (Çev. E.T. Somyürek, K. Gülenç ve A.İ. Duru), G. Ateşoğlu (Editör), *Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, Birinci Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, s.177-194.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Aristoteles, (2001). *Ruh Üzerine*, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi*, (Çev. Emre Özgü), İkinci Baskı, İstanbul: Domingo Yayıncılık.
- Bozkurt, N. (2013). “Jean-Paul Sartre’ın İnsan Anlayışı”. *Felsefe Arşivi*, 0 (25), 133-167. Retrieved from <http://dergipark.org.tr/iufad/issue/1304/15383>
- Copleston, F. (2010). *Sartre*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2011). *Yöntem Üzerine Söylem*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Direk, Z. (2003). *Dünyanın Teni*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2012). *Çağdaş Felsefe II*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını No:2247.
- Dupond, P. (2013). *Merleau-Ponty Sözlüğü*, (Çev. Emre Şan), İstanbul: Say Yayınları.
- Foulquie, P. (1967). *Varoluş Felsefesi/Egzistansiyalizm*, (Çev. Nurettin Topçu), İstanbul: Hareket Yayınları.
- Gadamer, H.G. (2016). “Yaşam Dünyası Bilimi”, (Çev. Deniz Soysal), G. Ateşoğlu (Editör), *Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, Birinci Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, s.195-211.
- Gündoğdu, H. (2007). “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (1), 95-131.
- Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*, İkinci Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Gürsoy, K. (2016). *Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*, İkinci Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Hançerlioğlu, O. (1980). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Cilt 1 (7), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester 1925*, (Trans: John Scanion), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, (Trans. Fred Kersten), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1997). *Thing and Space: Lectures of 1907*, (Trans. Richard Rojcewicz), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), İkinci Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (Çev. Abdullah Kaygı), İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Karakaya, T. (2004). *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Birinci Baskı, Ankara: Elis Yayınları.
- Küçükalp, K. (2006). *Husserl*, Birinci Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2016). *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, (Çev. Yağmur Ceylan Uslu) Birinci Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lyotard, J.F. (2007). *Fenomenoloji*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lewis, M., Staehler, T. (2019). Fenomenoloji, (Çev. O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N. Şahankaya ve M. B. Gürsoy), Ankara: Fol Yayınları.
- Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev. Vahap Mutal), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1945). Fenomenoloji Felsefesi, *Felsefe Arşivi*, 1(1), 47-74.
- Mengüşoğlu, T. (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartman*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Matbaası.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception*, (Ed. James M. Edie), Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1965). *The Structure of Behavior*, (Trans. A.L. Fisher), London: Methuen Press.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Sense and Non-Sense*, (Trans. H.L. Dreyfus and P.A. Dreyfus), Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, (Çev. Medar Atıcı), İstanbul: Afa Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*, (Trans. Colin Smith), London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Algılanan Dünya*, (Çev. Ömer Aygün), İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2016a). *Algının Fenomenolojisi*, (Çev. E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2016b). *Göz ve Tin*, (Çev. Ahmet Soysal), İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Önceliği*, (Çev. Yusuf Yıldırım), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Nermi, U. (1972). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Öktem, Ü. (2005). "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45,1. S.27-55.
- Platon, (2008). *Sophist*, (Trans. Benjamin Jowett) Forgotten Books.

- Primožic, D. T. (2013). *Merleau-Ponty Üzerine*, (Çev. Zeynep Zafer Esenyel), Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Reneaux, R. (1998). *Ekzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No:67.
- Rockmore, T. (2016). “Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine”, (Çev. Senem Kurtar), G. Ateşoğlu (Editör), *Çağdaş Felsefenin Macerası I*, Birinci Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, s.159-175.
- Sartre, J. P. (2007). *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P. (2015). *Öznellik Nedir?*, (Çev. İnci Malak Uysal), İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Sartre, J. P. (2016a). *Ego'nun Aşkınlığı*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul: Hil Yayın.
- Sartre, J. P. (2016b). *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2017a). *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2017b). *Bulanıt*, (Çev. Selahattin Tilav), İstanbul: Can Yayınları.
- Savaşçın, Z. (2003). “Algısal İnanç”, Z. Direk (Editör), *Dünyanın Teni*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Saygın, T. (2017). “Felsefe ve Gölgesi Merleau-Ponty'nin İzinde Varoluşun Muğlaklığı”. *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 88, 84-105.
- Şan, E. (2017a), *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Şan, E. (2017b), “Algıya Göre Düşünmek”. *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 88, 63-83.
- Topakkaya, A. (2009). “E.Husserl'de Noema ve Noesis Kavramları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 7, s.121-136.
- Tura, S.M. (2016). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Altıncı Baskı, İstanbul: Kanat Kitap.
- Ulaş, S. E. (2002). *Felsefe Sözlüğü*, Birinci Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Beşinci Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Zahavi, D. (2014). “Yönelimsellik ve Bilinç”. (Çev. Çağlar Koç), *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 22, 167-182.
- Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*, (Çev. Seçim Bayazit), İstanbul: Modern Düşünce Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Bağcı, Muhammed Yasin

Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Doğum tarihi ve yeri : 20.10.1986 Konya

Medeni hali : Bekar

Telefon : 0530 732 26 75

Faks :

e-mail : myasinbagci@gmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Ekim 2019
Lisans	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü	Ocak 2010
Lise	Konya Meram Anadolu Lisesi	Haziran 2004

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2010 - 2014	Ankara Sınav Eğitim Kurumları	Felsefe Grubu Öğretmeni

Yabancı Dil

İngilizce

Yayımlar

Lemma Yayınları AYT Felsefe Soru Bankası - 2018

Hobiler

Binicilik ve futbol



