

Birincil ve İkincil Refleksiyon: Varoluşun Dayanak Noktası*

Primary and Secondary Reflection: The Existential Fulcrum

GABRIEL MARCEL

Çeviren / Translated by

EMİN ÇELEBİ

İnönü University

Received: 29.11.15 | Accepted: 26.12.15

Abstract: Reflection is led to concentrate on my body as mine. Whereas primary reflection, being purely analytical, treated this body as pure object, linked with or parallel to another thing, another reality which would be called the soul, secondary reflection recognizes in my body a fundamental act of feeling which cannot amount to mere objective possession nor to an instrumental relation, nor to something which could be treated purely and simply as identity of the subject with the object.

Keywords: Primary reflection, secondary reflection, ego, body, existential fulcrum.

* Marcel, G. (1950). *The Mystery of Being* (trans. G. S. Fraser). Chicago, IL: Henry Regnery Company, 77-102.



Önceki derste bütün dikkatimizi meşgul eden hakikatin doğasına ilişkin sorular gerçekten zor ve karmaşıktı. İlk bakışta, mevcut konumuza başlamadan önce, o soruları ortaya atmış olmak tuhaf görülebilir. Fakat bana öyle geliyor ki, hakikat kavramını nasıl anlamamız gerektiğine dair birinci inceleme, diğer her şey için zorunlu bir ön hazırlıktı. Her ne kadar kendi özsel doğası dahilinde anlamak zor olsa da, son dersimizin sonlarına doğru bahsettiğimiz bu anlaşılır arka plan veya çerçeve, aynı zamanda, araştırmalarımızın kendisine karşı serpiştiği bir zemindir. Çünkü bu, sadece bir karşılaşma yeri değil, gittikçe artan bir açıklıkla göreceğimiz gibi, aynı zamanda bir iletişimdir, iletişim kurmaktır. Burada, "Düşünce adını almayı hak eden her türlü düşünce için de bu bir zemindir." biçiminde bir itirazda bulunulabilir. Bunu kabul ederim. Ancak, en azından benim kavrayışıma göre, ki bu kavrayış için bir çok yetkinliğim var, felsefi düşüncenin ayırt edici niteliği, sadece doğasını keşfetmek için bir nesneye doğru hareket etmek değil, aynı zamanda görevini ifa etmede başarılı olacağına, kendi içsel doğasında ortaya çıkan belli bir "ahenk" için de tetikte olmaktır. Biz zaten felsefi düşünce ile ilgili hususun "reflektif olmak" olduğunu ifade ettik. Ve şimdiye kadar yaptığımızdan daha derin bir araştırma yapmamızı gerektiren bir aktivite olarak felsefi düşünce, refleksiyonun doğası içindedir.

Her zamanki gibi, refleksiyonun günlük yaşamın akışında nasıl kök saldığını göstermek üzere bulabildiğim en basit örneklerle başlayacağım:

Diyelim ki, cebimdeki saati çıkarmak için elimi cebime atıyorum. Saatin orada olmadığını fark ediyorum. Ancak orada olmalıydı. Normalde saatim cebimde olur. Hafif bir şok yaşarım. Elimi cebime atıp saati çıkarmam arasında hergünkü alışkanlık zincirimde bir fasıla (break) oluşur. Bu fasıla sıradışı bir şey olarak hissedilir ve saatime atfettiğim öneme göre değişen bir boyutta dikkatimi celbeder. Değerli bir objenin kaybolabileceği düşüncesi (notion) zihnime geliverir ve bu düşünce sırf bir düşünce değil aynı zamanda bir kaygı hissidir. Refleksiyonu yardıma çağırırım... Fakat burada zihnin bir yetisinden diğerini izole eden modası geçmiş bir psikolojinin hatalarına da düşmemek için dikkatli olmalıyız.

Bu seçtiğim örnekte ve bütün benzer örneklerde, refleksiyonun dikkatten başka bir şey olmadığı son derece açıktır. Bu durumda dikkat, günlük alışkanlık zincirindeki bu türden küçük fasıllara yönlendirilir. Bu



tür durumlarda refleksiyon yapmak, bir kimsenin böyle bir fasılanın nasıl meydana gelebildiğini kendisine sormasıdır. Fakat burada tamamen doğası gereği herhangi bir pratik çıktıya sahip olmayayan salt soyut spekülasyon türüne hiç yer yoktur; Yapmam gereken, saate en son sahip olduğum zamanki anı hatırlayana kadar zamanda geri gitmektir. Varsayalım ki, kahvaltıdan hemen sonra saate baktığımı hatırladım. Demek ki o zamana kadar hâlâ bir sorun yok. O halde en son saate baktığım zaman ile şu an arasında saate bir şeyler olmuş olmalı. Zihinsel süreçlerim, teşbihte hata olmaz, bir su tesisatçısının bir deliğin izini sürme çabasına oldukça benziyor. Acaba cebim delik miydi? Cebime bakar ve herhangi bir delik olmadığını görürüm. Ben bu uyarılmışlık hâli içinde yinelemeye devam ederim. Varsayalım ki ben saati bir masanın üstüne koyduğum bir anı hatırlamayı başardım. Doğal olarak, saatin hâlâ masanın üzerinde olup olmadığına bakmak için oraya giderim. Ve diyelim ki saat hâlâ orada. Refleksiyon kendi görevini ifa etmiş ve problem çözülmüştür... Bununla birlikte, değerli ve gerçek bir şeyden dolayı zihinsel çaba içine girdiğim bu çocuksu basit örnek ile ilgisinin bile riskli olduğunu bilmemiz gerekir. Refleksiyon, kendisi hakkında refleksiyon yapma zahmetine değmeyen şeyler üzerinde asla çalıştırılmaz. Başka bir açıdan bakacak olursak, bu durumdaki refleksiyonun, başka hiç kimsenin benim yerime ve benim adıma üstlenebileceği bir fiil olmadığı, kişisel bir fiil olduğu anlaşılmalıdır. Refleksiyon fiili, insan vücudundaki kemiklerin birbirine bağlı olması gibi, canlı kişisel deneyime bağlıdır. Bu bağlantının doğasını anlamak önemlidir. Bütün görüşlerinde, canlı kişisel deneyimin türlü engellerle karşılaşması zorunludur. Aşağıdaki mecaz kullanılarak bir kimse ayartılabilir: Yaya olarak bir ırmağın kenarına kadar gelen ve oradaki köprüünün bir sel tarafından yıkıldığını gören bir kimse düşünün. O adamın bir feribotçuyu çağırmasından başka bir seçeneği yoktur. Bu zikrettiğim örnekteki durumda, refleksiyon tam da bu feribotçunun rolünü yerine getirir.

Ancak aynı türden bir durum, doğal olarak, içsel yaşam düzeyinde de vuku bulabilir. Şöyle ki, ben bir arkadaşım ile konuşuyorum ve bir biçimde kendimi arkadaşım ile fiili bir yalan söylerken buluyorum. Ben yine kendimle başbaşayım, kendime sıkıca bağlıyım ve ben bu yalan gerçeği ile yüzyüzeyim. Böyle bir palavra atmak benim için nasıl mümkün oldu? Ben şimdiye kadar kendimi güvenilir ve doğru sözlü olarak düşünmeye alışmış biri



olarak bütünüyle şaşkınlık içindeyim. Öte yandan bu yalana nasıl bir önem atfetmeliyim? Ben şimdiye kadar düşündüğüm gibi bir kişi olmadığım sonucunu çıkarmak zorunda mıyım? Başka bir açıdan düşünecek olursak, kendi fiilime karşı nasıl bir tavır takınmalıyım? Ben bu yalanı arkadaşıma itiraf etmeli miyim? Veya bunu yapmakla kendimi gülünç duruma düşürür müyüm? Belki de ilk etapta, yalan söylemenin bir tür cezası olarak, arkadaşımı kendime güldürmek suretiyle kendimi gülünç duruma düşürmeliyim...

Önceki örnekte olduğu gibi, burada da bir tür fasılamız var. Yani, ben hiçbir şey olmamış gibi devam edemem. Burada gerçekte beni, kendi adıma yeniden ayar çekme fiiline zorlayan bir şey var.

Ancak tam olarak felsefi düzeyde refleksiyon düşüncesine daha kolay geçmemizi sağlayacak üçüncü bir örnek var: Kendisini çok sevdiğim bir arkadaşımın davranışı dolayısıyla hayal kırıklığına uğrarım. Bu yüzden bu arkadaşımın ilgili fikrimi gözden geçirmem gerekir. Gerçekte “onun, inandığım adam olmadığını kabul etmek” zorundaymışım gibi görünüyor. Ancak refleksiyon süreci burada durmaz. Daha önce yapmış olduğum bir şeyle ilgili bir hatıra aklıma gelir ve derhal kendime şunu sorarım: Söz konusu fiilim, gerçekte, bugün çok keskin bir biçimde hakkında hüküm verme eğiliminde olduğum fiilimden çok farklı mıydı? Ve bu durumda arkadaşımı mahkum etmek için herhangi bir pozisyon içinde miyim? Böylece refleksiyonlarım, bu noktada, kendi pozisyonumu sorgulamaya davet eder. Bu ikinci aşamayı düşünelim. Burada yine hiçbir şey olmamış gibi devam edemem. O halde ne oldu? Burada söz konusu hatıra, kendimle ilgili bir tür yüzleşme mecburiyeti ve hakkında çok sert bir biçimde hüküm verdiğim kişi var. Ancak “kendim” burada ne anlama geliyor? Asıl konu şudur ki, ben “değerimin ne olduğunu” ve “ne kadar doğru gördüğümü” kendime sormak zorundayım. Şimdiye kadar, tabir caizse, kendimi çantada kekkik görmüştüm. Son derece doğal olarak, ben, kendimi yargılamada ve sonunda hüküm vermede ehliyetli biri olduğumu düşünmüştüm. Veya belki kendime ilişkin ehliyetim bile tam değilken, başkalarını yargılamada ehliyet sahibi bir adam gibi konuştuğum yahut davrandığım olurdu. İstemeyerek de olsa kabul etmeliyim ki, gerçekte böyle ehliyet sahibi bir adam olduğumu düşünmedim. İşte burada, en azından bir anlığına, bu refleksiyon süreci son bulabilir. Bu tür refleksiyonlar, beni bir



ıstırap haleti ruhiyesi içerisinde bırakabiliyor. Ancak buna rağmen, son derste bahsettiğim üzere, özgür bir varlığın kesin bir duyumuna sahibim: Sanki yolumdaki bir takım engelleri alt üst etmişim gibi bir hal.

Ancak bu noktada iki boyutlu ve önemli bir gerçeklik beni zor durumda bırakıyor. Bir yandan ben, şimdi daha geniş bir seviyede kendim ile iletişim kurabiliyorum. Çünkü ben, adeta, kuşkuyla fiilleri işleyen ben (self) ile başkalarındaki bu türden fiilleri keskin bir biçimde yargılayarak kendisini ikame etmede tereddüt etmeyen “ben”i birbiriyle tanıştıyorum; öte yandan, mutlak bir uyuşma olmasa da, ben şimdi arkadaşımınla çok daha samimi bir ilişki içine girebilirim. Çünkü aramızda, artık sanık sandalyesindeki suçlu ile kürsüdeki yargıcın arasını ayıran bir bariyer yok.

Biz burada, bir kaç gün önce açıklamış olduğum, bu önemli ilişki (intercourse) düşüncesinin çok çarpıcı bir tanımına (illustration) sahibiz. Şüphesiz biz öznelerarasılık (intersubjectivity) konusunu adamakıllı bir biçimde tartışmaya başladığımız zaman tekrar bu tanımı hatırlayacağız. Fakat bu arada refleksiyon ile bu noktaya bağlı yaşam arasındaki ilişkilerde belli başka gözlemler de mevcuttur. Yaşam ile refleksiyonu birbirine karşıt göstermede istekli olan, esas itibarıyla romantik veya en azından kökleri itibarıyla romantik olan bir tür felsefe var ve bu ikisini birbirine zıt kutuplara yerleştirir. Sıklıkla sıcak ve soğuk metaforlarıyla dile getirilen bu karşıtlık yahut zıtlığa dikkat çekmek hoşgörülebilir. Refleksiyon, eleştirel olduğu için, soğuktur. O sadece canlı dürtüleri gemlemekle kalmaz aynı zamanda onları dondurur. Bu duruma somut bir örnek verelim:

Genç bir adam bir kıza kaba şeyler söylemiş olsun. Bu durum, dans esnasında, müzik ve atmosfer ile genç adam kendinden geçmiş bir vaziyette iken dans esnasında vuku buluyor. Kız olağanüstü bir güzelliğe sahip. Dans biter, adam eve gelir ve akşamki sarhoşluk hali geçer. Refleksiyon, böyle bir durumda saf ve saltık bir eleştiri olarak gencin ayık halinde ortaya çıkar: Bu macera ne ile sonuçlanacak? Adamın, evliliği makul bir öneri haline getirecek türden bir işi de yok. Şayet o, bu kıza evlenirse onlar kısıtlı ve sıkıntılı bir hayata doğru yol almak zorundalar. Böyle kötü koşullarda sevgi ne olur? vs. vs. Açıktır ki, bu tür durumlarda refleksiyon, sabahleyin tatlı bir uykudan uyandıran soğuk bir duşa maruz kalmak gibidir. Fakat bu tür örneklerden hareketle bir genelleme yapmak çok aceleci bir tavır olur. Hatta bu tikel örneklerle ilgili olarak, biz refleksiyon ile onun



tasvir ettiği yaşam arasında nasıl bir ilişki olduğunu, son derece dikkatli bir biçimde kendimize sormalıyız. Çünkü hayatı kendiliğindelik olarak yorumlayan modern bir yorum tarzına karşı kendimizi korumamız gerektiğini düşünüyorum. Hatta kendiliğindeliğin filozoflar için gerçekte seçik bir düşünce olduğundan emin değilim. O, psikoloji ve biyolojinin karşılaştıkları ve iç içe geçtikleri, sınırları belli olmayan bir yerde duruyor. Genç İspanyol filozof Julian Marias Felsefeye Giriş kitabında bu konu ile ilgili faydalı bilgiler veriyor. Şöyle diyor: "Yaşamak" (to live) sözcüğü, örneğin bir koyun yahut köpekbalığı için kullanıldığında, açık bir biçimde formüle edildiğinden anlamı herhangi bir kapalılık taşımaz ve kesindir. Şu anlaşılır: Şu organıyla nefes alıyor, şununla değil. Bu inek için ciğerlerdir, köpekbalığı için solungaçlardır. Şu şekilde besleniyorlar, bu inek için ot yemesidir, köpekbalığı için ise başka balıkları avlamasıdır, vs. Fakat insan yaşamı için "yaşamak" sözcüğünü kullandığımızda anlamının sınırları bu denli belirgin ve çerçevesi çizilmiş değildir. "İnsan yaşamı" kavramı belirli sayıdaki organların uyumu çalışmasına indirgenemez. Her ne kadar bu biyolojik işlevler, "insan yaşamı" kavramı için, doğal olarak, en başta gelen gereklilikler iseler de...

Örneğin, hapisten çıkma ümidi olmayan bir mahpus, nefes almaya, yemeye ve bütün doğal ihtiyaçlarını yerine getirmesine rağmen, mübalağasız olarak söylendikte, varlığının gerçekte bir yaşam olmadığını söyleyebilir. Bir pilotun annesi savaş zamanında, "benim oğlumun hayatı risk altındayken gerçekte ben yaşıyor olamam" diyebilir. Bütün bunlar şunu açığa çıkarmak için kafidir: İnsan yaşamı, dışarıdaki ilgilerin çok geniş bir alanı üzerinde temerküz edebilmesine rağmen; kendi merkezi, daima kendisinin dışındadır. Sevilen bir kimsede temerküz edebilir, Sevilenin kaybolmasıyla kendisini, kendisinin üzgün bir karikatürüne indirger. Avcılık ve kumar gibi bir kötülük gibi lüzumsuz şeylerde temerküz edebilir veya araştırma ve kreasyon gibi kimi yüksek aktivitelerde temerküz edebilir. Fakat benim senaryomun bir karakteri olarak her birimiz kendisine şunu sorabilir: Ben ne ile yaşarım? Bu soru, yaşamın kendisine yönlendirildiği nihai amaçlarla o kadar ilgili değildir. Bu daha çok, günden güne yaşamın ışıltısını sürdüren zihinsel yakıt (fuel) ile ilgili bir sorudur. Çünkü, çok iyi bildiğimiz gibi, yakıtı olmayan lambalar gibi kendilerini tüketen, eriyip giden umutsuz yaratıklar vardır.



Ancak bu bakış açısından, yani insan bakış açısından, biz artık yaşamı sadece ve salt bir kendiliğindenlik olarak düşünmüyoruz. Aynı noktadan hareketle artık refleksiyonu da yaşamın karşıtı olarak düşünmüyoruz. Aksine, benim için esas olan, refleksiyonu hâlâ yaşamın bir parçası olduğu gerçeğini anlamak gerektiğidir. Öyle ki refleksiyon, yaşamın kendisini açıkça dışa vurduğu yollardan biridir. Veya daha derin bir şekilde ifade edecek olursak, bir anlamda bir yaşam tarzı düzeyinden bir diğerine yükselebilir. Yukarıda zikrettiğimiz son bir kaç örneğin tam da vurgulamak istediği budur. Aynı zamanda şunu da ifade etmek gerekir ki, refleksiyon birçok farklı şekil alabilir. Son tahlilde, din değiştirme bile (conversion) bir tür reflektif süreç olabilir. Tolstoy'un "Yeniden Diriliş"indeki kahramanı veya Suç ve Ceza'daki Raskolnikov'u düşünün. Ancak biz, insan yaşamı kavramını, adeta bir "canlı olmak"lık tezahürüne indirirsek, o takdirde refleksiyonun yaşama yabancı yahut yaşamın karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Şunu da ilave edelim ki, şayet bu indirgeme filini yaparsak, o zaman refleksiyon anlaşılabilir bir kavram olur. Bu durumda refleksiyonun salt canlı olmaya ne tür bir mucize tarafından iliştilendiğini bile kavrayamayız.

Refleksiyon ve yaşam arasındaki ilişki için bu kadarı yeterli. Refleksiyon ile deneyim arasındaki ilikiye dair de benzer sonuçlara ulaşırız ve bu da daha önce söylediğimiz şeylerle ilişkilidir. Şayet deneyimi sadece izlenimlerin pasif bir kaydedicisi olarak alırsam, asla reflektif sürecin deneyimle nasıl entegre olabildiğini anlayamam. Öte yandan deneyim kavramını, ne kadar kendisinin fevkalade karmaşıklığı, aktifliği içinde, ve şunu söylemeye cesaret edeceğim, kendi diyalektik perspektifinden kavransak, deneyimin kendisini refleksiyona dönüştürmede başarısız olmadığını o kadar daha iyi anlarız. Şunu bile söylemeye hakkımız olur ki, ne kadar zengin bir deneyim varsa o kadar fazla refleksiyon vardır. Fakat bu noktada biz bir adım daha atmalı ve refleksiyonun bizatihi kendisini çeşitli seviyelerde dışa vurduğunu kavramalıyız. Birincil refleksiyon vardır ve aynı zamanda ikincil refleksiyon dediğim refleksiyon da vardır. Bu ikincil refleksiyon ilk dersler boyunca sıklıkla iş başında idi. Umuyorum ki işimizi ileri bir noktaya taşıırken, bu refleksiyon gittikçe felsefi araştırmanın özel yüksek bir enstrümanı olarak daha belirgin hale gelecek. Kabaca ifade edecek olursak, birincil refleksiyon ilk defa karşılaştığı deneyimi parçala-



ma eğiliminde iken, ikincil refleksiyon iyileştirici bir işlev görür. Deneyimin birliğini yeniden fetheder. Fakat böyle bir yeniden fethetme nasıl mümkün olur? Mümkün olma, “olduça genel” ve parlamentodaki anlamıyla “imtiyazlı olan” bir örnek yoluyla göstermeye çalışacağız. Şimdi bu örneğe dikkatimizi yoğunlaştırmamız gerekiyor. Biraz sonra göreceğiz ki, bizim burada ele almak zorunda olduğumuz şey gerçekte sadece bir tasvir veya bir örnek değil, aynı zamanda olabildiğince bize yakın olan bir alana giriş yapmanın fiili (actual) yoludur. Bununla birlikte, bu alan, modern düşüncenin etkisiyle, bir kader (fatality) tarafından, mamafih bu kader mükemmel bir şekilde açıklanabilir bir kaderdir, oldukça bize uzak bir mesafeye yerleştirilmiştir. Öyle ki bu alan gittikçe problematik olmaktadır. Bu durumda biz bunun varlığını sorgulamak zorundayız. Zaten sıklıkla temas halinde olduğumuz benlik (self) ve benliğin gerçekliği hakkında konuşuyoruz, ancak her zaman da onun kaygı verici müphemliği tarafından çarpılıyoruz.

Şimdi gerçekte bütün diğer sorguların kendisine bağlı olduğu bir soru ile yola çıkıyoruz. Bu soru, kendime “ben kimim” dediğim zaman ve daha derinlemesine ifade edecek olursak, kendime bu soruyu sorduğumda “kendi anlamımın” içine düştüğüm zaman ki sorgudur.

Bu çerçevede, önemsiz ve saçma görünen bir uyarı var. Yine de bir kimse bu noktada, “kimliğimiz olarak nitelenen bir şeyi oluşturan formları doldurmak için bize bugünlerde ne kadar çok çağrı yapıldığını” kendimize hatırlatmanın ilginç olduğunu söylemeli. Böyle formların çoğalmasında bugünlerde önemlidir. Bunun sebeplerine bakılması gerekir. Bu durum, doğal olarak, hakkında konuştuğumuz bürokrasinin büyüklüğüne bağlı olabilir. Bu büyüklüğün bir kötülüğü, metafiziksel bir önemi var. Ancak bu önem, Kafka gibi bir yazar ve onun daha düşünceli okuyucuları dışında henüz genel olarak fark edilmemiştir. Benim şimdiki kanaatim şudur: Bir kimse böyle bir formu doldurduğu zaman, balo elbisesini, kıyafet balosuna gitmek için değil de günlük işleri için giymişçesine, aptalca bir duyguya sahip olur. Bu duyguyu genel terimlerle en keskin biçimde şöyle açıklayabilirim: *..’m oğlu, ...da doğdu, mesleği vs.*, böyle çeşitli başlıklar altına giren bir kimsenin varlığının bilincine sahip değilim, Yine de benim bu başlıkların altına sokacağım her şey kesinlikle doğrudur. Şayet ben formları birbirinden farklı doldurursam yalan söylemekten dolayı suçlu olurum. Ayrıca



ciddi bir sıkıntıya düşer olma riski de var. Şayet bu form doldurma bir oyun ise, bu oynamak zorunda olduğum bir oyundur. Gerçekte vurgulanması gereken husus, şayet bir an için, kendi tecihim olan bir kimliği icat etmek suretiyle yaratıcılık yeteneğimi deneyimliyor değilsem, böyle bir formu doldurmanın bana aynı aptallık hissini verdiğidir. Sadece tuhaf olan şey şudur: Bu icat edilmiş kimlikten kısa bir süre sonra, şayet bu kimlikle birleştirilmeye zorlansam, bu bana, "kendim" olmayan, fakat kendimle birlikte her yerde üstümde taşımak zorunda bırakıldığım pespaye bir kisve gibi gerçek bir tiksinti, tuhaf bir duygu verir. Gerçekte bu tür kisvelerin varlığını protesto etmek zorundayım: *"Ben bu kisve değilim"*. Bir mental uzmanı, mitomaniye hatta cinnet haline götüren tehlikeli bir yol üzerinde olduğumuzu söyleyebilir. Ancak böyle bir düşüncenin sadece pratik bir değeri vardır. Ve şimdi yaptığımız spekülasyonlarımızla bir ilgisi yoktur. Vurgulamak istediğimiz nokta şu ki, mevzu bahis ettiğim bu kimlik formları ile ilgili duygu, birçok insana tamamen yabancıdır. Hangi sebeple? Böyle insanların fantezi duygusunu bütünüyle yitirdiklerini söyleyebilir miyiz? (84) Sanırım daha ileri gitmeli ve şunu söylemeliyiz: Bu zorluğun bulunmaması, yaratma yetisini ilgilendirdiği kadarıyla total bir eksikliğe bağlı olmalıdır. Daha sonra daha açık bir biçimde bunun niçin böyle olduğunu göreceğiz.

Şimdi, kamu görevlisinin şaşkın bir biçimde "siz falanca beyefendi misiz?" biçiminde sorduğunu hayal edelim. "Kesinlikle hayır" biçiminde cevap almış olsun. O sadece şu iki sonuçtan birine varabilir: Ya bu kişi delidir (insane) ya da o yanlış bir kimlik altında geçiyor. Fakat kesin olan şu ki, o asla hem benim için hem de kendisi için "sen falanca mısın" cümlesindeki olmak* sözcüğünün oldukça farklı bir anlama geldiğinden kuşku duymaz. Şayet ben sağduyulu bir kişi isem, o halde ben, böyle bir kimse-nin, kendi zihin fonksiyonlarının içinde bulunduğu çok dar sınırlarının dışına çıkmamaya çalışacağım. Ve her ne kadar bu basit kategoriler bana "var olmak" gibi görünse de onun benden doldurmamı istediği formdaki başlıklara bağlı kalmaya çalışacağım.

Ancak buna karşılık, kimlik formu olarak kabul ettiğim şeyle ilgili

* İngilizce cümlelerde "olmak" anlamına gelen "to be" yardımcı fiili kullanılır. Ancak bu kullanımın aynısını Türkçede belirli bir ek olarak verebilmek mümkün gözüküyor. Bu yüzden okuyucu İngilizce cümleyi esas alarak düşünmelidir. (çev.)



zorlukta işaret edilmiş olan tuhaf düalite ile cesaretle yüzleşmekten ve doğrudan şu soruyu sormaktan alıkoymak hiçbir şey yoktur: Şayet ben, “ben falancaym, falancanın oğluyum Paris yahut herhangi başka bir yede yaşıyorum” demek suretiyle kendimi tatmin edemiyorsam, o zaman bu tatminsizliğin farkına varmamı sağlayan zorunlu dahili ihtiyaç (urgent inner need) nedir? Gerçekten ben kimim?

İlk etapta şu gözlemi ifade etmek isterim: Memur tarafından sorulan “Öyleyse sen falanca mısın ve bunlar senin özelliklerin midir?” sorusu, sırası okunduğunda hızlıca dikkat pozisyonuna geçen bir asker gibi, belirli biri, yahut herhangi bir kimse ile ilgili olmalıdır. Bu tam da sanki bir kim-senin bana şunu demesi gibidir: “98 numaranın kimliğini söyle.” Ve sanki talihsiz 98 numaraya cevap vermek benim işimmiş gibi. Sanki 98 numara-nın okuma yazması yokmuş ve bu yüzden formu dolduramıyor yahut sağır olduğundan soruları duyamıyormuş gibi. Fakat 98 numara için cevap ver-meye zorlanan ben, gerçekte kimim? Asıl mesele, bütün işi çetrefil hale getiren şey, yani bu meselenin gerçeği, benim kendim olmam, başkası olmamamdır. Şayet ben başka biri olsaydım, sıram geldiğinde bu soru bana tekrar sorulurdu.(85) Ancak bu soru yine aynı türden bir soru olurdu. Bu yüzden, yahut bana öyle geliyor ki, burada benim “belirli bir kimse” olmadığımı dair bir anlam var. Refleksiyona başladığım andan itibaren, ben, adeta olmayan bir kimse olarak, son derece kapalı bir biçimde, ken-disi hakkında sorguya çekildiğim ve sorguya çekildiğim zaman da istedi-ğim gibi cevap vermekte özgür olmadığım bir kimseyle bağlantılıymış gibi, kendi varlığıma bağlıyım.

Bunlar, konumuzun ilk incelemesinden sonra ulaştığımız sonuçlardır. Ancak biz kesinlikle onların ötesine gitmek zorundayız. Bununla birlikte, yorum yapmaksızın es geçemeyeceğimiz bir durumun, bir boyutuna da ışık tutmaktadır. Bir anlamda kendimi, sadece herhangi bir kimse olarak görmediğim sürece, kabul edebileceğim iki gerçek vardır: Birincisi, Başka bir anlamda ben herhangi bir kimseyim. Sadece böyle olmasa da, ben özel (particular) bir birey olarak varım; ikincisi ise, aynı zamanda başka kimse-ler, başka özel bireyler de vardır. Burada şuna da işaret edelim ki, idea-lizmin solipsist bir türüne göre, bir kimsenin varlığı olduğu sürece, asla “varlığım”ın gerçekliği kavranamaz, ne de bütün diğer herkesle bağlantılı olarak herhangi özel bir ontolojik imtiyaza sahip olabilirim. Gerçekte bir



kimse daha da ileri gidebilir. Açıktır ki, şayet ben bir kimse, özel bir birey isem, ben doğrudan birçok kimseye karşıt olarak yahut onlarla bağlantılı olarak ancak böyle bir kimse olurum. Bu da bizi, geçmiş filozofların gereksiz yere kördüğüm haline getirdikleri şu problemi zahmetsizce ve apriori olarak çözmeye muktedir kılar: Kendimden başka herhangi bir kimsenin yahut bir şeyin var olduğundan nasıl emin olabilirim?

Yine de, kendimizle ilgili olarak hâlâ uğraşmak zorunda olduğumuz, “benim kendime hem bir kimse olarak hem de bir kimse olmayarak; he özel bir birey olarak hem de özel bir birey olmayarak görünme” gibi temel bir paradoksumuz var. Bu noktada biz bu paradoksu daha derinlemesine soruşturmalıyız. Benliğin bu deneyimini bir kimse olmayarak daha yakından kavrayabilir miyiz? Bana göre, bu deneyim şunu fark etmekten ibarettir: Herhangi bir kimse, özel bir birey olarak anladığım kadarıyla, benliği oluşturan belirli nitelikler olumsal bir karaktere sahiptir. Ancak olumsallık neye bağlıdır? Gerçekte ben, kendimi aynı zamanda bir kimse olarak da kavrayan biri olarak, açık yüreklilikle, “ben aynı zamanda evrensel bir zihin olarak da kendimi kavriyorum” diyebilir miyim? Kimi delillere rağmen, Amiel'in Jurnal'de yaptığı gibi, bunu iddia etmenin acelecilik olduğunu düşünüyorum. Özel bireyselliğime ilişkin belirli nitelikleri olumsal olarak görmemle ilgili olan bu gizemli realite, gerçekte benim için bir nesne değildir. Şayet bir nesne ise, bu durumda o, tamamen bir örtü ile gizlenmiş bir şey olur ki, bu da kendi kendisiyle çelişir. Çünkü o, bir nesne kavramının bir parçası olması bakımından hiç olmazsa kısmen aşıkardır. Böylece ben şunu söylemek için kendimi ayartılmış hissediyorum. Bu, tikel bireyselliğimin belirli niteliklerinin olumsal hissedildiği ve kabul edildiği bir özne olarak kendimle (myself) ilgilidir. Fakat "Özne" terimine giriş bizi buradaki sıkıntıdan kurtaracak mı? Hangi anlamda, kendimi bir nesneye dönüştürmeksizin, tam anlamıyla kavrama anlamında kendimi bir özne olarak kavrayabilirim? Ancak son tahlilde, dilin gramatik yapısından mütevellit olarak felsefi düşüncüyü yorumlama teşebbüsünden sadır olan güçlüklerden dolayı burada durmamamız gerekir. Bu yapıda ettirgen durum, nesne ve nesneleştirme sürecine bağlıdır. Gerçekte, günümüze kadar gelen felsefenin en ciddi zayıflığını, bana göre, beni kendime bağlayan ilişkileri aşırı basitleştirme; belirsiz veya belirli sayıdaki böyle ilişkilerin spesifik olabileceğini görmeyi başaramama rezaleti oluşturmaktadır.



(Ben bu noktaya dikkat ediyorum ve bütün konuyu daha yakından incelememiz gerektiğini düşünüyorum.) Çünkü ben kendime bir üstat, bir arkadaş, bir muhalif vs. olarak muamele edebilirim... Ben kendime bir yabancı veya samimi olduğum bir kimse olarak da davranabilirim. Ancak kendimle samimi olduğum bir kimse gibi davranmam, kendim ile bir özne olarak temasta olmaktır. Sadece Hıristiyan mistikleri arasında değil, aynı zamanda, örneğin bir Stoacı olan Marcu Aurelius gibilerinde de çok güçlü olan, belirli kutsal bir realiteyle ilgili bu duygu, benliğin kendi özneliği içinde kavranmasından ayrılmaz.

Bununla birlikte, biz analimizi biraz daha ileriye taşırsak, şaşırtıcı bir gerçekliği keşfetmekte başarısız olamayız. Bazı özel bireylerin benliği olmayarak hissedilen ve fark edilen bu benlik hakkında, biz kesin olarak "o vardır" diyebilir miyiz? Tabi ki, cevap ilk etapta var olmakla neyi kast edildiğine bağlı olacaktır. (87) Bununla birlikte ben, herhangi bir çelişki riski taşımaksızın, bir kimsenin veya bir şeyin tereddütsüz olarak var olduğunu (exists) söyleyecebileğim birçok durumu hesaba katmak zorunda bırakılıyorum. Gerçek soru, hali hazırdaki var olma (to exist) sözcüğünün, ki buradaki var olma, son dönem felsefedeki varlığın (existence) kavramsal ayrıntılarından oldukça farklıdır, bu perdelenmiş gerçeğin var olduğunu söylemeye izin verip vermediğidir. Benim bu sorunun cevabına dair hiçbir şüphem yok: Olumsuz. Var olma (to exist) sözcüğünün olağan anlamında, ki bu anlam bizim gittikçe tanımlamak zorunda olduğum anlamdır, bu realite (izole edilmiş olarak alındıkta) var olmaz. Bu ise zorunlu olarak onun hayali olduğu anlamına gelmez. Çünkü fiili (actual) ile hayali arasındaki ilişkiyi, yani fiili olmayanın hayali olması gerektiği ve hayali olmayanın fiili olması gerektiğini varsaymak için hiçbir a priori sebep yok.

Varlık (existence) kavramını tanımlamaya teşebbüs etmeksizin şimdi kendimize şunu sormalıyız: Şayet bir varlık ölçütü var ise yahut kendisini ölçüt olarak ortaya atan ve kendisine kesinlik attığımız herhangi bir varlık var ise; ki onu inkar etmem durumunda, herhangi başka bir şeyin bütünüyle var olduğu şeklinde tarafımdan ileri sürülen iddia tamamen anlaşılabilir olacaktır, böyle bir varlığı bilebilir miyim? Burada ontolojinin değil fenomenolojinin alanında olduğumuzu fark etmeliyiz. Eski terimlerle ifade edecek olursak, görünüşün alanında, gerçeğin değil veya tezahürün (manifestation) alanında, yerin (ground) değil. Kendime



soracağım soru asla, “mutlak varlığın, doğal olarak, varlığı bahşeden ve bütün diğer türemiş varlıkların kendisinden sadır olduğu mutlak bir Tanrının olduğu biçimindeki bir varlık hiyerarşinin olup olmadığı” biçiminde bir soru değildir. Hayır, bir şeyin var olduğuna dair bir yargıda bulunduğum sürece ben, sadece kendimle ilgili konuşuyorum. Ve ben, kimi varlıkların merkezi önemde olduğunu yahut bütün bu yargılarımızın ortaya çıkması ve organize edilmesi ile ilgili olan merkezi önemde varlıkların olup olmadığını kendime soruyorum. Şayet var ise, ben onu kuşkusuz bir varoluş (existential) olarak isimlendireceğim. Şimdi, bu merkezi olarak önemli olan varlık (existence), ki onu reddetmem diğer varlıkların olduğu iddiamı da anlaşılmasın kılar, var olduğumun kesinliğini duyumsadığım sürece doğal olarak "kendim"im (myself). Bu ifadenin kesin anlamı dikkatli bir biçimde aydınlatılmıştır. Çünkü ben, bu total yahut modifiye edilmiş bir şüphecilikle kafa kafaya çarpışmayı göze alıyorum.

Total şüphecilik şundan ibarettir: Ben şu şeyin yahut bu şeyin var olabileceğinden emin değilim. Ancak bu bağlamda şunu ileri sürmektir. Belki hiçbir şeyin var olmaması, önceki iki pozisyonu tamamlama anlamı taşır. Birincisi, ben kuşkusuz müphem, net olmayan, hiçbir şeyin varolacağına söylenemeyeceği hususunda tatmin etmekten uzak bir kriter şart koşuyorum. İkinci olarak, doğrudan aşına olduğum herhangi bir şeyin bu kriteri tatmin edip etmediği ve tam emin olmadığım bir sonuca götürüp götürmediğini kendime sorarım. Şunu söylemeyi göze alacağım ki, bu şekilde belirsiz olarak tanımlanmış terimlerle oluşturulmuş bir soru, metafiziksel önemini bile yitirir. Ancak bu soru fenomenolojik seviyede, en azından, apaçık bir biçimde anlamsızdır. Fenomenolojik bakış açımızdan hareket edersek, başladığımız her günkü deneyimizde, sadece kendimiz için dikkate almak zorunda olduğumuz “var olan” ve “var olmayan” bulunmaktadır. Bu ayırımı hangi anlamı atfettiğimizi kendimize sormalıyız; Söz konusu her günkü deneyimin, mutlak bir varlık (existence) olup olmadığını kendimize sormak zorunda da değiliz. Ne de “mutlak” (absolute) ve “var olan” (existent) terimlerinin birbiriyle uyumlu olup olmadığını kendimize sormalıyız. Bu, “mutlak varolan” (absolute existent) kavramının zihne herhangi bir şey taşıyıp taşımadığı ile ilgilidir. Bu problem, bütün diğer problemlerimiz bağlamında, daha sonra çözmemiz gereken bir problemdir.



Öte yandan rölatif yahut modifiye edilmiş şüphecilik, şu anlama gelir: Muhtemelen ben kendim gerçekte var değilim. Ben varlık hakkında soru soran kimseyim. İşte sanırım burada biz gerçekte varoluşsal kaçınılmazlığa karşı baş etmeye çalışıyoruz. Fakat bu noktada belli bir dikkatin gerekli olduğunu unutmamalıyız. Şayet soru “ben var (olur) muyum” (do I exist) ise, burada “ben” i tek başına alır ve onu onu izole dilmiş bir mental obje olarak, “şu”nun (that) bir türü olarak kabul ederim. Şayet soruyu “var olmak veya var olmamak “şu” (that) nun yüklemi olabilen bir şey midir?” biçiminde sorarsam, bu soru kendisine, negatif de olsa herhangi bir cevap önermiyor gibidir. Ancak bu sorunun kötü bir şekilde vaz’edildiğini, çok kötü bir soru olduğunu da söyleyebilirim. İki sebepten dolayı çok kötüdür: Birinci neden, “Ben” hiçbir surette “şu” olarak kabul edilemez. İkinci neden ise, “ben” tam olarak hangi “şu” olursa olsun, “şu”nun olumsuzudur ve aynı zamanda Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nde ilk ve son olarak ikame ettiği gibi “varlığın yüklem olmaması” sebebiyledir.

Bu yüzden şayet, “ben varım” varlığın şüphe götürmez bir mihenk taşı ise, bu onun “çözülemez birlik” (indissoluble unity) olarak kabul edilmesi dolayısıyladır: “Ben” var olmaktan (exist) ayrı olarak telakki edilemez. Bununla birlikte daha derin bir soruşturma yapmak zorunlu görünüyor. Çünkü ben, bu noktada “ben varım” ile açıklanan “mutlak dolaysızlık” (pure immediacy) ın doğası ile ilgili tartışmanın içine kaçınılmaz olarak girdiğimizi düşünüyorum. Bir kimse şunu söyleme eğiliminde olabilir ki, “benliğin varlığının dolaysız sübutu, özsel olarak onun duyu deneyimine bağlıdır.” Kimi modern filozoflar, Descartes’in “Düşünüyorum o halde varım.” (Cogito, ergo sum)ın yerine “Duyumsuyorum, o halde varım.” (Sentio, ergo sum)ı koyma eğilimindedirler. Kuşkusuz bu değişikliğin sadece görünüşte olduğunu göstermek kolaydır. Çünkü mental bir süreçte, “Var olmanın sebebi, duyumun içindedir” (the ergo in Sentio, ergo sum), gibi çıkarım sürecine benzeyen herhangi bir müdahale olduğundan bu yana, sentio’nun cogito’yu maskelediğini düşünmekteyiz. Yahut o, kapalı ve perdelenmiş bir durumdaki *cogitonun* kendisidir. Öte yandan “ben varım” (I exist)ın teyidi olan bizatihi “var olma” (sum), adeta çıkarımın mevcut olan her türlü mümkün çizgisi üzerindeymiş gibi, başka bir düzlemde görünmektedir. Bu Claudel’in *Tête d’Or* adlı eserinin başlangıç satırlarında tuhaf bir keskinlikle dile getirdiği şeydir :



İşte Ben,

Zayıf, cahil,

Bilinmeyen şeylerin karşısında yeni bir adam,

Yüzümü yıla çeviririm ve yağış var, kalbim son derece bitkin,

Eylem için bilgi veya kuvveti kaybederim. Ne söyleyeyim, neye girişeyim?

Bu sarkık elleri nasıl kullanayım?

Ve rüyalara doğru beni çeken bu ayaklarımı?

Böyle satırlarda biz, bütün çıplaklığıyla varlıkla karşılaşırız. Ancak bu bana, daha ziyade, ışıltılı gözlerle karşımızda duran küçük bir çocuk imgesini çağırıştırıyor. Ve çocuk şöyle diyor: İşte ben, ne şans! Yıllar Önce Günlüğüm’de (1943) yazdığım gibi, “Ben varım (I am) değil de ‘ben var olurum’ (I exist) dediğim zaman, hali hazırda varlığımın farkında olmayı değil, aynı zamanda onun aşık (manifest) bir varlık olduğu gerçeğini de neredeyse anlaşılmasız bir biçimde bir anda fark ederim. “Ben var olurum (I exist) yerine, ben aşık bir varlığım demek daha doğru olmalı. Latince ön ek olan ve dış, dışa doğru, dışarıdan anlamlarına gelen “exist” teki “ex” büyük bir önemi haizdir. “Ben varım” (I exist) demek, şunu demeye eş değerdir: Ödünç bir kisve giymiş olsam bile, ben kendimi, hem kendim hem de başkaları tarafından bilinir ve fark edilir kılmak için bir şeye sahibim. Bu bağlantıda belli bir zorluk ortaya çıkıyor: Varlık (existing) gerçekliği ile kendimize veya başkasına söylediğimiz “bir kimsenin var” olması (one does exist) arasını ayırmada aklımız çelinebilir. Ancak böyle bir bağlamda sanki “söylemek” sözcüğü kapalı kalmaktadır. Bu kapallığı olabildiğince ortadan kaldırmak için şunu söyleyebilirim: Hakkında konuştuğumuz bir kimsenin kendi varlığına dair şüphe etmesinin imkansızlığı, bir kimsenin kendisine ilişkin dikkatli bir farkındalık türü gibi gözüküyor. Bu farkındalık (awareness) küçük bir çocukta, ve kim bilir belki daha büyük hayvanların bilinç seviyelerinde, ağlamak, zıplamak vb. durumlarda ortaya çıkar. Buna karşın, doğal olarak onun yetişkinlerde ortaya çıkması daha ölçülü ve sınırlı olur. Gittikçe de durum bu minval üzere olur. Dahası yetişkinler için kendi farkındalığın dolaysızlığı, alışkanlık, bütün resmi üst yapı ve bölümlenmiş yaşam tarafından kabuk tutmuştur. Gerçekte, son derece açıktır ki, sadece dışa dönük davranışlarımızda değil, aynı zamanda kendimizle olan ilişkimizde de hepimiz bürokrat olma eğilimindeyiz. Bu



durum, kendimiz ve varlık arasına daha kalın perdeler koyacak kadar yaygındır.

Ancak durum bu olsa da, biz hâlâ kesin bir biçimde söylemek zorundayız ki, varlık ve varlığa ilişkin dikkatli farkındalık, gerçekte birbirinden ayrılamaz. Bu ikisinin birbirinden ayrılması, ancak onun doğasının araştırma konumuz olmaması pahasına gerçekleşebilir. “Çocuğun işte ben, ne şans!” demesinde olduğu gibi, bu dikkatli öz farkındalıktan ayrıldığımızda, varlığın kendi cesedine indirgenme eğilimi ortaya çıkar. Bu durum, böyle bir cesedi diriltme çabasında olan herhangi bir felsefenin gücünün dışındadır. Ancak bizim burada özellikle farkında olmamız gereken, ancak çok fazla vurgulanmayan husus, bu benliğin muazzam karakteri, bu varoluşsal kesinliktir (existential indubitable). Şayet biz, anahtar bir verinin (key datum) burada hazır olmaklığı yahut başka herşeyin kendisine bağlı olduğu bir veri içinde düşündüğüm gibi var isek, evvela, bu verinin kendisine şeffaf olmadığını kabul etmek zorundayız. Hiçbir şey, adeta felsefe meydanının tam tam ortasında konumlanan, zaten belli bir anlamda Kant'ta bulunan ancak daha çok onun takipçileri arasında var olan transandantal egoya daha küçük bir benzerlik taşımaya tahammül edemez. Bu şeffaf olmamaklığa, daha önce bahsettiğim, benim kendimi hem kendime hem de başkaları için bir varlık olarak varsayma geçekliğinde işaret edilir. Böyle yaptığım zaman, ileri sürdüğüm her ne varsa şimdi dikkatimizi çekecek olan veriden ayrı olarak telakki edilemez. Demek istiyorum ki, benim bedenim olduğu sürece, bedenim bir karaktere sahip olduğu sürece, o kadar gizemli ki, biz burada "O sahip olduğum bir şeydir, o şey bana aittir." demek suretiyle onu açıklıyoruz.

Hemen şunu vurgulayalım ki, benim iyileştirici olarak isimlendirdiğim ikincil refleksiyon tarafından oynanan özel bir bölüm hakkında düşünmeye başlamaktan daha açık bir örnek yoktur. Aksine birinci refleksiyon, kendi payına, benimle burada "benimki" sözcüğü ile oluşturulan bedenim arasındaki kırılğan bağlantıyı kesmeye icbar edilir. Bedenim olarak nitelediğim beden, gerçekte birçok beden arasında sadece bir bedendir. Diğer bedenlerle olan bağlantısında, ona herhangi bir özel imtiyaz bahşolunmadı. Onun objektif olarak doğru olduğunu söylemek yeterli değildir. O herhangi bir objektifliğin ön koşuludur. Anatomi, psikoloji ve bunlarla bağlantılı olan bütün disiplinler hakkında düşündüğümüzde bü-



tün bilimsel bilginin temelidir. Birincil refleksiyon, bu yüzden, bu özel beden “benimki” olması gerçeğine karşı radikal bir ayırma, bütün ilgiyi koparma tavrı almaya zorlanır. Birincil refleksiyon şu gerçeği hatırlamak zorundadır: Bu beden, diğer bütün bedenlerle aynı özelliklere sahiptir. Aynı hastalıklardan mustarip olmaya eğilimlidir, sonunda aynı yok oluşa uğraması mukadderdir, Objektif söyleyecek olursak, o imtiyazlı değildir. Yine de kendi kendime, naifçe, onunla ilgili olarak kendimi avutmak, şu veya bu hastalıkla bağlantısı içinde, ona bir tür gizemli bağımsızlık atfetmek için bir eğilimim de var. Ne var ki, kötü bir deneyim birçok durumda böyle bir illüzyonu ortadan kaldırıyor ve birinci refleksiyon şunu kabul etmeye beni zorluyor: Olgular, onları ifade ettiğim gibi olmalıdır.

İkinci refleksiyonun, kesinlikle bu önermelerin hatalı olduğunu göstermek için yola koyulmadığı açık bir biçimde anlaşılmalıdır. İkincil refleksiyon, birincil refleksiyonun sadece bir beden, numune bir beden, bu yahut şu beden olarak telakki ettiği bu bedeni, nihai olarak “Ben varım”daki “benlik” ten ayırmasını reddetmek suretiyle kendini ifşa eder. Onun dayanak noktası yahut sıçrama tahtası, tam da bir kimsenin total varlığının belirsiz ve muazzam duyumudur. Öyle ki, biz bunu kısa bir zaman önce sadece tam olarak tanımlamaya çalışmadık, çünkü tanımlayan aktiviteyi mümkün kılan koşul olarak o, bütün tanımları öncelemiş görünüyor, aynı zamanda isim vermeye ve uarmaya, bir existensiyel merkez olarak belirlemeye de çalıştık.

Anlaşılması güç bir pasajda, her ne kadar Descartes üçüncü bir töz olarak ruh-beden bütünlüğünden bahsetse de, genel olarak kabul gördüğü üzere, Kartezyen felsefedeki ruh-beden düalizminin birincil refleksiyondan kaynaklandığını görmek kolaydır. Fakat benim burada yapmayı önerdiğim şey, bu türden meşhur felsefi doktrinleri yorumlamak değil, birincil refleksiyonun, kendi görevinin “beden” kavramı ile “içtenlikle benimki olan şey” kavramını birbirinden ayırmak olduğunu ortaya koymasından önce, "benim bedenim" olarak hissedilen "benim bedenim" tarafından oluşturulmuş şeffaf olmayan veriyi doğrudan kavramaktır. Bu durumda ikincil refleksiyon nasıl ilerleyecek? Öyle görüyor ki, ikincil refleksiyon, ancak birincil refleksiyonun bizatihi müracaat ettiği süreçlere başvurarak çalışabilir. Adeta birincil refleksiyonun ilk olarak ayırttığı parçaların birlik görüntüsünü sağlamaya çalışarak... Bununla birlikte, bu birleştirme



teşebbüsüne angaje olduğu zaman bile reflektif süreç gerçekte hâlâ ilk safhada kalır. Çünkü o, düşmanlarının nihai doğruluğunu sorgulamak yerine, bizatihi kendisinin ilk etapta kabul ettiği düşmanlarının elindeki bir mahkum olarak kalmaya devam etmektedir.

Mamafih, şayet biz şu perspektifle, geleneksel mantığın sınırları içinde kalmak suretiyle meseleyi ortaya koyarsak her şey oldukça açığa çıkacaktır. Eski zamanların özne yüklem ayırımına sadık kalmaya devam eden bu mantık, sürecin değil, “şey”in mantığıdır. Böyle bir mantığın zihindeki kategorilerinden hareket edecek olursak, biz ya ruh ile bedeni, aralarında kısmen belirlenebilir bir ilişkinin var olması gereken iki farklı şey olarak telakki edeceğiz ya da bedeni, uygun olmayan bir isimlendirme ile, ruhun kendisine yüklem olduğu ya da ruhu, yine uygun olmayan bir isimlendirme ile, bedenin kendisine yüklem olduğu bir şey olarak düşüneceğiz. Son iki yorumu dile getiren argümanlar sıklıkla ileri sürülmektedir. Ayrıca bizatihi o kadar açıklar ki, onları şimdi tekrar gözden geçirmeyi gerektirecek bir noktanın olduğunu düşünmüyorum. Bununlar birlikte onlara soruşturmamızın genel akışı içerisinde işaret ediliyor. Mamafih, son derece birbirinden farklı formlar alabilen bir ruh-beden düalizmi içerisinde telakki edilmeye devam ediliyorlar. Spinoza'da olduğu gibi biz, psiko-fiziksel paralelizme sahip olabilir yahut psiko-fiziksel etkileşimcilik (interactionism)e sahip olabiliriz. Ancak her iki durumda ruh ve beden en azından “şeyler” olarak kabul ediliyor. Ve “şeyler”, mantıksal söylemin amaçları için, kesin bir şekilde tanımlanmış ve birtakım belirli ilişkiler tarafından birbirine bağlanmış olarak bir kimsenin tahayyül ettiği terimler olurlar. Ben şunu göstermek istiyorum ki, şayet biz, “benim bedenim”in verisi ile, ki bu veri ile “benim bedenim” nitelemesinden kendimi alamıyorum, işaret edilen şey üzerinde düşünürsek, bu beden ve ruhun itiraz edilmesi gereken şeyler olduğunu ortaya koyar. Bu itiraz birinci önemin sonuçlarını gerektirir. İlk etapta fark etmeliyiz ki, “benim bedenim” demek psiko-fiziksel paralelizmdir. Çünkü o, benim ile (burada tam olarak ben ile kastettiğim ne olursa olsun) kendisi için paralelist şemanın hiçbir yerinin olmadığı bedenim arasındaki belli bir samimi ilişkiyi varsayar. Bu samimiyetin varlığına olan inancımın, bana özgü basit bir illüzyon olduğu söylenebilir. Öyle ki, aslında bu sıradışlıkları temizlemek filozofun işidir. Ancak bir zamanlar keskin olarak fenomenolojik bir biçimde bütün bu



tartışmaların arasında ilerlediğimizi hatırlayalım. Yani, biz hergünkü deneyimimizi kabul ediyoruz ve ondan hangi anlamları çıkarabildiğimizi kendimize soruyoruz. Bu fenomenolojik bakış açısından hareketle, bu yanıltıcı inancı bertaraf etmeye istekli olan filozofun konumunu nerede belirlediğini kendimize sormak zorundayız. O, konumunu kendi deneyiminden soyutladığı kimi yüksekliklerde belirliyor. Ki orada, değerli görmediği için, kendisinin bizatihi sahip olduğu “kendisi”yle “bedeni” arasındaki samimi bağlantı duygusu gerçeğini bir tarafa koymaktadır. Fakat bu durumda, kesinlikle deneyim zenginliği için onun, sadece soyut şemaları ikame ettiğini ve deneyime aşkın olmaktan uzak olduğu ve henüz onunla boğuşma safhasına ulaşmadığı düşünülebilir. Kendi bakış açımdan, zihinde taşımak zorunda olduğum bütün şey şudur ki, kendi deneyimim kendi bedenime karşı bir çok belirli yollarla davranma imkanına işaret ediyor. Ben onun heveslerine boyun eğebilirim veya öte yandan ben onun efendisi olmayı deneyebilirim. O benim tiranım olabilir, ancak ben de onu sanki kendime köle yapabilirim. Sadece akrobatik safsatanın saltık olağanüstülüğü yoluyla, ben bu gerçekleri paralelist tezin çatısı altına yerleştirebilirim. Tartışmamızın şimdi ulaştığımız noktasında, böyle yapmayı denemek için kaydadeğer bir sebep göremiyorum. Buna karşılık, bu türden her deneyim kendisine temel olarak bu anlaşılmayan veriyi gerekli kılıyor: Bedenim. Şimdi görmemiz gereken şey, genel olarak sahiplik (ownership) kavramını (“benim bedenim” deki “benim” her neyi ifade ediyorsa) analiz etmenin, bu veriyi daha açık ve keskin bir şekilde aydınlatıp aydınlatmadığıdır.

Örneğin, “bedenim benim bedenimdir” cümlesi “köpeğim bana aittir” cümlesindeki ile aynı anlamda mıdır? Öncelikle “köpeğin orijinal olarak nasıl bana ait olduğu sorusu”nun burada oldukça ilgisiz olduğunu fark etmeliyiz. Ben onu perişan bir vaziyette sokakta dolaşırken bulmuş olabilirim. Onu bir dükkandan almış olabilirim; oldukça negatif bir mülkiyet durumu olmasına karşın, hiç kimse ona sahip çıkmadığı zaman, “o benimdir” diyebilirim. Köpek nominal olarak değil, gerçekte benim olduğu için, aramızda daha pozitif ilişkiler dizisi olmalıdır. O ya benimle yaşamalı ya da ben yalnız yaşadığım için onun bir kulübede, belki de bir hizmetçi yahut çiftçi ile yaşamasına karar veririm. Ona kişisel olarak bakayım yahut bakmayayım, ona bakılması için ben kendimi sorumlu tut-



mak zorundayım. Ve bu bizim karşılıklı ilişkimize işaret eder. O sadece beni fark eder, bana itaat eder, benim sevgi (affection) olarak yorumladığım kimi duyguları, davranışları ile bana gösterir. Veya en azından, saygın bir korku olarak, (wholesome fear) o gerçekte benimdir. Beni tamamen tanımayan, benim bütünüyle, göz ardı eden bir hayvanı "benim köpeğim" diye çağırırsam, alay konusu olurum. Bu örneklikteki gibi alaya maruz kalmam çok önemlidir. Bu, "bu köpek benimdir" diyebilmekten önce, benimle köpeğim arasında hangi şeylerin olması gerektiğine ilişkin tam pozitif bir düşünceye bağlıdır.

Şimdi, bu kiplikteki bir sahiplik ile bedenimi bana ait kılan "kendim" ve "bedenim" arasındaki bağlantı ilişkisinin ne olabileceğini anlamaya çalışalım. Burada analojinin tam ve mutlak olduğunu fark ediyoruz. Evvela, burada, "bedenim" in "köpeğim" gibi olduğu biçiminde kuşku götürmez bir iddiam var. Bu bağlamda ben Pariste bir kaç yıl önce ortaya çıkan çok kötü bir romanın başlığını hatırlıyorum: "*Bedenim kendimdir*" (*My Body is My Own*). Bu iddia, bir kimsenin kendi bedenine olan bu hakkı, bedenimin bana ait olduğunu ifade eden bu içgüdüsel duygu, ancak kölelik düzeni altında sağlamaya tabi tutulabilir. Aksine efendi, kölenin bedeninin kendisine ait olduğunu düşünür. Çünkü bu bedeni satın almıştır. Yahut özel tarihsel durumla ilgili başka nedenlerden dolayı bu bedenin kendisine ait olduğunu düşünür. Fakat şuna işaret etmek gerekir ki, kölelik düzeninin sosyal bir olgu olduğu yerlerde bile daima, neredeyse üstü kapalı bir şekilde, özsel olarak adaletsiz ve doğru olmadığı, adeta kölenin kendi doğasının içine yazılı olan insan hakları ile uzlaşmadığı için bızatihi köle tarafından kölelik düzenine karşı bir öfke vardır. Ve ben kölelik düzeni yoluyla kendisine karşı işlenmiş tecavüzün en belirsiz bilincini (obscurest awareness) dahi kaybetmiş olan bir yaratığın artık tam olarak insan olmadığını söyleyecek kadar ileri gideceğim. Köle gerçekte kendi bedeninin kendisine ait olduğu duygusundan kendisini kurtaramaz.

Köpeğime yahut bedenime bakma meselesine gelince, o analogi hâlâ geçerlidir. Bedenimi düşünerek, ben, bedenimin ihtiyaçlarını tedarik etmek için bende bulunan kaçınılmaz sorumluluk tasavvuruna bağlanırım. İşte burada, bu sefer üst bir sınır olmasına rağmen, total bir asketizm tarafından işaret edilen bir sınır vardır. Ancak yine burada, daha yüksek bir seviyede olmasına rağmen, yine de biz yaşamı terk ediyoruz. (Tabiki



burada kastettiğim, Hristiyan babalarının çölde olmasından ziyade, yoga sofusudur). Aynı zamanda fark etmemiz gerekir ki, bu iki ideal sınır, bu iki imkan, ki köle şöyle diyebilir: "Bu beden bana ait değildir" ve yoga sofusu: bu bedene bakmak benim sorumluluğumda değildir, konumumuzun veya durumumuzu en yüksek derecedeki karakterisitği içindedir. İstedığınız şekilde bu isimlendirebilirsiniz. Bu asla yitirmememiz gereken bir durum gerçekliğidir.

Son olarak, köpeğin sadakatine ilişkin söylediğim şey aynı zamanda benim, bedenim ile olan birliğim için de geçerlidir. "Benim bedenim" sadece benim kontrol edebileceğim derecede tam anlamıyla benimdir. Fakat burada da bir iç sınır var: Ciddi bir hastalık neticesinde şayet ben bedenimin bütün kontrolünü kaybedersem, o benim bedenim olmayı sonlandırma eğiliminde olur. Çünkü yaygın bir deyim olarak ifade ettiğim gibi, ben artık "kendim" değilim gibi çok derin bir nedenden dolayı. Ancak diğer uçta, Bir yoga sofusu olarak da benim "kendim" olmaya son vermem mümkündür ve bu zıt bir nedenden ötürüdür. Çünkü yoga sofusu tarafından kendi bedeni üzerinde gerçekleştirilen kontrol mutlaklıktır. Halbuki, bizim normal yaşam olarak nitelediğimiz durumdaki anlamıyla böyle bir kontrol daima kısmidir ve belli bir oranda tehdit altındadır.

İlk olarak, tamlığı ve mutlaklığına rağmen, onun yanlıcı bir tarafı olduğunun farkına vararak bu analogiyi yorumlamamız gerekir. Tabi ki, köpeğim, bana ait olan diğer nesnelere gibi, uzamsal-zamansal bir varlıktan, ki o benim, ayrı bir şey olarak yani harici bir şey olarak kendisini bana arz eder. Literal olarak söyleyecek olursak o, bu varlığın parçasını teşkil etmez. Ancak buna karşın köpeğim ile benim aramdaki uzun bir ilişkiden (association) sonra, çok yakın gelen özel ve gizemli bir bağlantı kurulabilir ve daha sonra belirli bir biçimde biz buna öznelarasılık (intersubjectivity) diyeceğiz.

Ancak buradaki merkezi problemimiz böyle bir sahiplik fikri ile ilgili olmalıdır. Sanırım şunu görmek çok zor değildir. Benim bedenim ile olan bağlantım, şematize edilmeyen ancak hissedilen, benim köpeğime olan sahipliğim gibi, bütün sahiplik türlerini kendisine bağladığım gerçek bir modeldir. Fakat bu bağlantının kendisinin, bir tür sahiplik olarak tanımlanabilmesi doğru değildir. Başka bir deyişle, literal olarak köpeğim ile olan ilişkimin başlangıcı olan "bedenim ile olan ilişkim" yoluyla düşünme-



ye çalıştığım bir paralojizm olarak isimlendirilmelidir. Hakikat (truth) bir yönüyle kullandığım her türlü sahipliğin içindedir. Merkezde olduğunu hissettiğim bu nüve vardır. Ve bu nüve, doğası tam olarak zihinsel terimlerle formüle edilemeyen bir tecrübe olarak, bedenimin bana ait olduğunu gösteren tecrübeden başka bir şey değildir.

Aşağıdaki gözlemi yaparak bu noktada argümanımızı, hiç olmazsa biraz aydınlatabiliriz. Düşüncede bile olsa, şeylere sahip olan benlik tamamen maddi olmayan bir egoya indirgenemez. Maddi olmayan bir egonun, herhangi bir şeye sahip olmak için nasıl bir talep veya özene (care) sahip olabildiğini kavramak bana imkansız görünüyor. Fakat talep ve özen kavramlarına, doğal olarak, bir şeyin sahiplenildiği her durumda işaret edilir.

İkinci etapta, ki bu gözlem, daha önce yapılan gözlemden türemiştir ve onu aydınlatabilir, sahipliklerim, gerçekte onlara bağlı kaldığım yahut onlara yapıştığım sürece, kendi bedenimin tamamlayıcıları veya hissedilen ilaveleri olarak kendilerini bana arz ederler. Bu, her ne sebeple olursa olsun, kendimle sahipliklerim arasındaki bağ kopması veya tehdit edildiği herhangi bir zaman diliminde sıradışı bir şekilde aşikar olur. Ben böyle anlarda, bir biçimde bedenimin aktüel bütünlüğü tehdit altında olduğu zamanki duygumun doğasına oldukça benzeyen, parçalayıcı bir tür duyuya sahip olurum. Gerçekte insanların mülkiyetlerini kaybetmeleriyle ilgili duygularını ifade etmek için oldukça yaygın bir biçimde kullanılan "parçalayıcı" ve "burkucu" (rending and wretching) gibi sözcükler bu bağlantıda çok önemlidirler.

Sahip olma, mülkiyet, iyelik, (having, possessing, owning) terimlerinin, mutlak anlamda bu birlik ile analogi içerisinde düşünölmek zorunda olduğunu yinelemeliyim: Nevi şahsına münhasır bir birlik, "bedenim olduğu sürece bedenim" tarafından oluşturulan bir birlik. Hiç şüphesiz, daha önce söylediğim gibi, harici sahiplik, mülkiyet ve iyelik durumunda bu birlik eksiktir. Sahip olduğum nesne çalınabilir, zarar görebilir veya parçalanmış olabilir. Ancak ben "sahip olmayan bir sahip" olarak baki kalırım. Baki kalırım, ancak kaybettiğimin etkisinde baki kalırım. Deyim yerindeyse, şayet ben bir sahip (haver) isem, ne kadar çok etkilenmişsem o kadar derin ve güçlü bir şekilde var olmuşumdur. Bütün sahip olmanın trajedisi, değişmez bir şekilde, kendimizi "varlığımızla özdeş olmayan-olamayan bir şey ile birlikte olan bir kimse" yapmaya çalışan umutsuz



çabalarımızda yatmaktadır. Üstelik bir kimsenin gerçekte sahip olduğu kendi varlığı ile bile değil... Sahip olmak istediğim varlığın sahip olunma fikrinden kaçınan başka bir varlık olduğu yerde, bu tam da o kadın yahut erkeğin bir varlık olması dolayısıyla, bu hadise çarpıcı bir şekilde böyledir. Bu, örneğin, Moliere'in bugün bile dünyada varlığını sürdüren yapıtlarından biri olarak bizi etkileyen komedisi *L'Ecole des Femmes*'in ana konusudur. Ayrıca, Marcel'in Albertine'i umutsuzca gizleme çabalarını açıkladığı ve böylece kendisini o kadının içinde bizatihi olduğuna inandırdığı Proust'un muhteşem romanının sondan bir önceki bölümleri aynı temanın trajik bir tasvirini ortaya koyar.

Ancak bütün bu sahiplik meselesiyle ilgili olarak, kendi bedenimle ilgili doğrudan karakteristik ve istisnai olan şey şudur: Bu tek bir örnekte, biz, sahip olunan şey konusunda, sahip olan varlığın olağan bağımsız ilişkisini iddia edemeyebiliriz. Daha kesin olarak söylendikte, tecrübemin yapısı, kendim ile bedenim arasındaki bağın ölüm dediğim şey ile kesilmesi durumunda, hâlâ ne olacağım, ne olabileceğim hususunda bana doğrudan hiçbir bilme vasıtası önermiyor. Bu ikinci ciltte dönmek zorunda olduğum ve enine boyuna ele alacağım konudur. Ve o zaman, bu metafiziksel dar sokaktan çıkmak için herhangi bir yol olup olmadığını kendimize sormak zorunda olacağız. Ancak, adeta mücessem bir varlık olarak kuşatılmış durumda olmamın bir bilmece olduğunu ve bu bilmecenin salt objektif bir düzeyde hiçbir cevap kabul etmediğini şimdilik kabul etmek zorundayız.

Bu durumu daha detaylı keşfetmek için, bunu başka bir açıdan ele alıp çözmek zorundayız. Tabiatıyla bu da, hâlâ yardım talep edeceğimiz ikincil refleksiyondur. Ben bedenimi bir tür enstrüman olarak düşünme eğiliminden kendimi alıkoyamam. Veya, daha genel bir biçimde söyleyecek olursak, ben bedenimi dünya üzerinde filde bulunan, hatta kendimi oraya zorla sokan bir aparat olarak düşünürüm. Örneğin Sanki Bergson'un felsefesi bu türden bir beden-ruh ilişkisi doktrinini ima ediyor gibidir. Her ne kadar bu, söz konusu felsefenin kesin bir yorumu olarak kabul edilirse de. Mamafih, bu durumda yapmamız gereken şey, tam da bizim sahiplik, iyelik ve mülkiyet kavramlarını incelerken yaptığımız şeydir. Kendimize sormamız gereken şey, hangi varlığın bir enstrümana işaret ettiği ve hangi sınırlar içerisinde enstrümental fiilin mümkün olduğudur.



Her enstrümanın yapay bir büyütme ve geliştirme veya bu enstrümanı kullanmak isteyen herhangi bir kimse tarafından sahip olunması gereken önceden var olan bir kuvveti güçlendirme aracı olduğu açıktır. Mesele bu, bir bıçak veya çapa örneğinde olduğu gibi çok basit bir aygıt için doğrudur. Bununla birlikte kavranabilir son derece karmaşık optik cihazlar için de aynı derecede doğrudur. Böyle bir cihazın temeli, bizim görme gücümüz ve onu geliştirme imkanımızdır. Böyle güçler, bir kimsenin organize bir bedeninin aktivitesinin tam belirtileri diye isimlendirebildiği şeydir. Hatta realistçe düşünüldüğünde, yani dinamik ve işlevsel düşünüldüğünde, denilebilir ki, böyle bir beden, sadece kendisinin birleşik (assembled) kuvvetlerinden ibarettir. Mamafih birleşik sözcüğü, burada zihnimizde olan totalite türünün çok yetersiz bir biçimini ifade ediyor gibidir. Bunun için şunu söylemek daha iyi olabilir: Bedenin her bir gücü, onun birliğinin spesifik bir ifadesidir. Ve ben birçok amaca uygun olabilen ve tarafımızdan dışarıdan kabul edilen aparatın birliğini düşünüyorum. Ancak unutmayalım ki, bu sadece bir beden değil aynı zamanda kendimize hakkında sorular sorduğumuz "benim bedenim"dir. Bu perspektife yani orijinal perspektifimize geri döner dönmez, bütün resim değişiyor.

Ayrık biçimde düşünmediğim sürece, "benim bedenim" in "benim bedenim" olması, kendim ve bedenim arasında bir ayırım koymuyor. Bu noktayı başka bir biçimde ele aldığımızda, benim için bedenim bir nesne değil, fakat "ben bedenimim" olduğu sürece bedenim bana aittir. Kesinlikle, bu cümledeki (I am) "-im" (am) in anlamı, ilk bakışta açık değildir. Esaslı olarak onun zımında negatif bir anlam olabilir. "Ben bedenimim" demek, öte yandan "benim sadece benim enstrümanımdır" iddiasında bulunur bulunmaz varsaydığım ayrıklığı ortadan kaldırmak, reddetmek, olumsuzlamaktır. Bu noktada şunu fark etmemiz gerekir ki, şayet ben böyle bir ayrıklığı varsayarsam, doğrudan sonsuz bir gerilemenin içine düşmüş olurum. Her ne olursa olsun, herhangi bir enstrümanın kullanımı, gördüğümüz üzere, bedenin gücünü geliştirmek veya bir anlamda bedenin kendisini geliştirmektir. O zaman şayet biz bedeni sadece bir enstrüman olarak düşünürsek, bedenin kullanımını, kimi diğer bedenlerin güçlerinin gelişimi (zihinsel beden, astral beden vb.) olarak varlık hakkında düşünmek zorundayız. Fakat bu zihinsel yahut astral beden, bizatihi bedenin bir takım üçüncü türden olan güçlerini geliştiren beden olmak zorundadır.



Ve bu zincir böylece sonsuza gider... Biz bu sonsuz geri gitmelerden kaçınabiliriz. Ancak bir şartla: İfade etmemiz gerekir ki, kendisinin aksiyon güçlerini geliştiren enstrümanlar üzerinde modellenen bir fiksiyon yoluyla, kendisi olarak hakkında düşünebildiğimiz bu beden, mamafih, benim bedenim olduğu sürece hiç bir biçimde bir enstrüman değildir. Belli bir anlamda, bedenim hakkında konuşmak, "kendim" hakkında bir konuşma yoludur. O beni ya henüz ulaşamadığım enstrümental ilişkiye ya da onun ötesine geçtiğim bir noktaya beni yerleştirir. Ancak bu noktada temkinli yürümeliyiz. Burada kendimin özdeşliğini ve bedenimi kaba ve tutarsız bir materyalizme irca eden bir anlama biçimi vardır. Başka insanların görebildiği ve dokunabildiği beden ile birlikte özdeşliğimi ileri sürmenin hiçbir manası yoktur. Çünkü bu durumda herhangi bir başka beden ile onu aynı seviyeye koyduğum, yani bir nesne olarak bir beden seviyesine koyduğum sürece, "kendim" "kendim"den başka bir şey olacaktır. [100] Aksine takınmamız gereken tavır şudur: Ben, kendime ait olan bu bedenim, son tahlilde, herhangi bir obje varlığı seviyesine indirilemeyeceğini fark etmeyi başardığım sürece "ben bedenimim." Beden fikrini bir nesne olarak değil, bir özne olarak konumlamak zorunda olduğumuz nokta burasıdır. Bu da beden ile bir tür ilişkiye (ilişki terimi, zihnimde olan karşılımda yeterli değildir), girdiğim sürecedir. Bu tür ilişki, zihin için bütünüyle objektif olamaya karşı direnir, ki bu durumda ben"bedenimle özdeş" olduğumu kesin bir biçimde ileri sürebilirim. Ayrıca şunun da fark edilmesi gerekir ki, ilişki terimi gibi özdeşlik terimi de burada kastettiğimiz anlam için yeterli değildir. Çünkü bu terim, bütünüyle sadece şeyler dünyası için uygulanabilir veya, daha keskin bir ifadeyle, şeylerden zihinsel soyutlamaların yapıldığı bir dünya için uygulanabilir. Bu dünyada bizim mücessem (incarnate) durumumuz kaçınılmaz olarak aşkındır. Sırası gelmişken, bundan sonra kendisinden sıklıkla bahsedeceğim "mücessem" terimi, ancak ve ancak mevcut bağlamımızda, bir kimsenin kendisine yahut bedenine kazara değil, temelde bağlı olduğu bir varlık olarak kendisine görüldüğü durum için geçerlidir. Daha önceki bir çalışmam olan "Metafiziksel Günlüğüm"de, bedenimizle olan "araçsal olmayan birliğimiz" kavramını ifade etmek için "duygudaşlık vasıtası" (sympathetic mediation) deyimini kullanmıştım. Bütünüyle tatmin edici bir deyim bulduğumu söyleyemem. Ancak bugün bile, yani yirmi beş yıl sonra, bu kaygan kav-



ramı ifade eden en az yetersiz bir deyimmiş gibi geliyor. Bu deyimın anlamını açıklamak için, bedenimin tamamen benim olduğu kadarıyla, ilk etapta kendisini duyumsanan bir şey olarak bana arz ettiği gerçeğini hatırlamamız gerekir. Ben duygulara sahip olan bir varlık olduğum sürece "ben bedenimim". Bu bakış açısından hareketle öyle görünüyor ki, bedenimden başka bir şey olduğunu hissedebildiğim her şey ile ilişkisinde, bedenime mutlak bir öncelik bahşolunmuştur. Ancak bu durumda, kesin olarak ifade edecek olursak, gerçekte ben bizatihi bedenimin kendisinden başka herhangi bir şeyi duyumsayabilir miyim? Başka bir şeyi duyumsamam hali, sadece başka bir şeyi duyumsayan olarak "kendimi" duyumsadığım ve sonucunda kendi öz duyumsamamın çeşitli modifikasyonlarının ötesine asla geçemediğim hal değil midir?

Ancak bu, zorluklarımızın sonu değildir: Bedenimi, eş zamanlı olarak, hem duyumsayan hem de duyumsanan bir beden varlığı olarak duyumsamak için bedenimi kullanmaya icbar edilip edilmediğimi kendime sormak zorundayım. Ayrıca fark etmeliyiz ki, bu noktada araçsallıkla ilgili bütün problem, kendisini bir kez daha gizlice tartışmamıza zorla sokuyor. Benim postülam basitçe şudur ki, duyumsama sadece bu veya şu gereçlere, ki bu gerçekte bedenimin gerecidir, bağlı olarak kullanılabilen bir fonksiyondur. Fakat bunu postüle etmekle ben bir kez daha kendimi, zaten iyice aşına olduğumuz araçsal görüşün bütün çelişkilerine teslim etmekteyim. Bu yüzden, biz, duyumsamamızı sağlayan hiçbir aracın olmadığı bu duygunun gerçekte bir fonksiyon olmadığından çıkarsamamamız gerekir mi? Tam da bu, son derece kapalı ifadem olan "duygudaşlık vasıtası" (sympathetic mediation) üzerinde duygunun araçsal olarak temellenmemesini ifade etmeyi amaçlayan gerçekte değil miydi?

Her ne olursa olsun, biz kesinlikle bu noktada duygunun temel doğasını araştırmayı kendimize görev addetmekteyiz. Biz duyguların felsefi açıklamalarını kritize etmekle başlamayacağız. Ancak çok zaman önce felsefi refleksiyon safhasına ulaştığımız, kendimize duyguyu tarif eden yaygın, her günkü yollarımızı kritize etmek suretiyle başlayacağız.



Öz: Refleksiyon, benimki olarak benim bedenim üzerinde yoğunlaşmaya sürüklenir. Birincil refleksiyon, saf analitik olması dolayısıyla, ruh adı verilen başka bir şeyle, başka bir gerçeklikle ilişkili ya da ona paralel olan saf obje olarak bu bedeni işlerken, ikincil refleksiyon ise, benim bedenimi, öznel olanın nesnel olanla özdeşliği olarak, ne bir araçsal ilişki ne de saflık ve basitlikle işlenmiş bir şey için sırf objektif sahiplik elde edemeyen temel bir duygu eylemi olarak tanır.

Anahtar Kelimeler: Birincil refleksiyon, ikincil refleksiyon, benlik, beden, varoluşun dayanak noktası.

