

Realizm ve Temsil*

Claude Romano

İlk bakışta fenomenoloji, fenomenlere ve dolayısıyla öznelliğe geri dönüş fikri dolayımıyla, öznel idealizm anlamındaki idealizmle, yani dünyanın varlığının esasen onu bilen zihnin varlığına bağlı olduğunu savunan bir pozisyonla bir tür seçici yakınlık içindeymiş gibi görünür. Husserl'in "şeylerin kendilerine dönüş"ü, her zaman öznelliğe dönüş anlamına gelmiştir, dünya ve öznenin kendisine ilişkin kurucu işlevi içindeki bir öznelliktir bu. Öyleyse, Husserl'in transandantal dönüşünden sonra, *Düşünceler I'nin (Ideen I)* 52. paragrafında, felsefede "çok yaygın" olan realizm pozisyonunun (kuşkusuz Brentano'nun Aristotelesçiliğini ve bazı öğrencilerinin pozisyonunu kastediyordu) *saçma* olduğunu ilan etmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Doğrusu istenirse, "mitik mutlak gerçeklik" fikriyle realizm, gerçek mutlağı, yani saf bilincin kendisinin mutlaklığını görmezden gelir: "Bilincin yönelimsel korelatı olan fiziksel doğayı mutlaklaştırmanın saçmalığı fark edilmez" ve "öznel görünüşlerin ve yaşantıların seyrine bağlı olarak ona *nedensel* bir gerçeklik rolü atfedilecek kadar ileri gidilir."¹ Buna karşılık, Husserl'in *Düşünceler I'nin* 44. paragrafında açıkça ifade ettiği tezi ise, görelî (yani *bilince görelî*) bir varlık olarak dünya ile mutlak (yani dünyaya görelî olmayan) bir varlık olarak bilinç arasındaki karşıtlığa ilişkindir. Transandantal kuruluş fikrinin temelinde yatan, işte bu ontolojik asimetridir. Her ne kadar Husserl, bu kuruluş kavramını kelimenin asıl anlamıyla, yani sanki dünya bilinç tarafından şekillendirilmiş gibi kullanmaktan sık sık kaçınmış olsa da, örneğin 25 Ocak 1903 tarihli Hocking'e yazdığı ünlü mektubunda olduğu gibi,² dünyanın ontolojik olarak bilince bağımlılığının, dünyanın varlığının tamamen bilincin varlığına bağımlı olduğu anlamına gelmesi durumu değişmez. Bu nedenle, kuruluş hiçbir şekilde bilinç ve dünya arasındaki salt bir korelasyona indirgenemez, ona daha güçlü bir anlam verilmelidir, *Kartezyen Meditasyonlar'da* ifade edildiği gibi, sahici bir "yönelimsel üretim" anlamı verilmelidir, bu da tüm varlığı "transandantal öznelliğin bir formasyonu"na³ indirgemek demektir.

Husserl'in transandantal düzeneğine daha eleştirel yaklaşan diğer fenomenologların bu noktada fenomenolojinin kurucusuna karşı çıkmaları beklenirdi. Garip bir şekilde, bu hareketin birçok merkezî figürü için durum böyle değildir. Sadece üçünü örnek vereceğim: Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty. *Varlık ve Zaman'da* Heidegger, Hegel'in *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi'ndeki* "tüm gerçek felsefe [...] idealizmdir (*jede wahrhafte Philosophie ist [...] Idealismus*)"⁴ şeklindeki ünlü ifadesini onaylar. Nitekim, şöyle yazar: "İdealizm başlığı, varlığın asla varlıkla açıklanamayacağı, ancak her seferinde tüm varlıklar için zaten 'transandantal' olduğu anlayışını ifade ediyorsa, o zaman idealizm, felsefî bir problematiğin tek

* Bu metin, Claude Romano'nun *Türkiye Fenomenoloji Topluluğu'nun* davetlisi olarak 31 Ekim Cuma 2025 tarihinde Kadıköy TESAK'ta gerçekleştirdiği "A defense of Phenomenological Realism" (Fenomenolojik bir Realizmin Savunusu) başlıklı konuşmasının çevirisidir. Çeviriyi yazarın izniyle Eylem Hacımuratoğlu ve Kadir Filiz yapmıştır. Çeviride yapay zekâ araçlarına başvurulmuştur.

¹ Edmund Husserl, *Hua III*, I, s. 101-102; çev. J.-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2018, s. 164.

² Hocking'e mektup, 25 Ocak 1903: "Bir edimde 'nesnelerin' 'kendilerini kurduklarına' dair çok sık kullanılan ifade, her zaman edimin nesneyi temsil edilebilir hale getirme özelliğini ifade eder; gerçek anlamda bir 'kurma' söz konusu değildir." (alıntıyı yapan W. Biemel, *Husserl, Cahiers de Royaumont* içinde, Paris, Minuit, 1959, s. 68-69).

³ Husserl, *Hua I*, s. 33; çev. De M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, s. 34.

⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, cilt I, *La Science de la Logique*, §95, çev. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2019, s. 360.

doğru olanağını içerir."⁵ Hatta Heidegger idealizmin geleneksel olarak, özellikle Kant ve Husserl'de formüle edilme biçimine şüpheyile yaklaştığı zaman bile, realizmin daha da savunulamaz olduğunu, çünkü tamamen naif ve tabiri caizse, alt-felsefe kaldığını belirtir: "Belki idealizm şimdiye kadar aldığı biçimiyle savunulamaz, oysa realizm için, felsefi problematik boyutuna, yani neyin savunulabilir neyin savunulamaz olduğuna karar verilebilecek düzleme girmedığı sürece, savunulamaz bile denemez [...]. Bugün idealizm karşısında yaygın olan endişe, daha yakından bakıldığında, felsefe karşısında duyulan endişeden başka bir şey değildir."⁶ Bu tür iddiaların sadece *Kehre* öncesindeki Heidegger felsefesine ait olduğu ve daha sonra terk edilecek olan bir transandantalizm kalıntısının göstergesi olduğu varsayılabilir. Ancak aslında Heidegger bu yargıyı asla tamamen tersine çevirmeyecektir. Hayatının sonuna kadar Varlığın ancak *Dasein*'a göreliliği içinde anlaşılabilirliğini savunacaktır. Ölümünden üç yıl önce *Zähringen Semineri*'nde yazdığı gibi, "Varlık var olmak için insana ihtiyaç duyuyorsa, *Varlığın sonluluğunu* varsaymalıyız" ya da daha açık bir şekilde "Varlık, *Dasein* ile ilişkisi olmadan var olamaz."⁷

Sartre gibi Husserl'in transandantal idealizminden kurtulmuş fenomenologlar bile, her türlü realizmi saf ve basit bir naiflik olarak görmeye devam ederler. Örneğin *Varlık ve Hiçlik*'te (*L'Être et le Néant*) şu satırları okuruz: "realizm, bilgiyi, dünyanın düşünen töz üzerindeki bir eylemiyle açıklamaya çalışır"⁸, ki bu Sartre için doğrudan bir sapmadır. Daha sonra, *Ahlak Üzerine Defterler*'de (*Cahiers pour une morale*) Sartre'ın tutumu daha da kibirli hale gelir, zira realizmi "ciddiyet ruhunun ontolojisi"nden⁹ başka bir şey olarak görmez. Hatta, bildiğimiz gibi, duysal dünyaya ve beden bu dünyaya içkinliğine hakkını teslim etmek için çok çaba sarf eden ve en azından *Algının Fenomenolojisi*'nin (*Phénoménologie de la perception*) bazı bölümlerinde "dünyayı gerçekten algılayıp algılamadığımızı kendimize sormamalıyız; aksine, dünyanın algıladığımız şey olduğunu söylemeliyiz"¹⁰ diyen Merleau-Ponty, sıra idealizm/realizm ayrımı konusunda bir açıklama yapmaya geldiğinde, en ufak bir belirsizlik olmaksızın realizmi reddeder. "Realizme katılmak söz konusu olamaz" der, çünkü "nesnelerin veya idelerin Kartezyen benliğe dönüşünde kesin bir doğruluk vardır."¹¹ Kısacası, "algısal deneyime dönüş [...] tüm realizm biçimlerini, yani bilinci bir kenara bırakıp onun sonuçlarından birini verili kabul eden tüm felsefeleri mahkûm eder."¹²

Öyleyse şu sonuca mı varmalıyız: Felsefi bir akım olarak fenomenoloji, *hiçbir biçimiyle realizme katılamaz* ve bunun yerine Quentin Meillassoux'nun şüpheli bir 'korelasyonizm' olarak adlandırdığı ve ayrıca onun görüşüne göre neredeyse felsefenin tamamını kapsayan şeye aittir? Öyleyse, Tom Sparrow'un gözünü kırpmadan söylediği gibi, "fenomenolojinin realizmi, yalnızca fenomenin geçici bir realizmidir"¹³ sonucuna mı varmalıyız? Ya da fenomenolojinin yöntemi "kaçınılmaz olarak onu anti-realizmle aynı çizgiye getirir" ve "metafizik realizmi dışlarken, transandantal idealizmi destekler"¹⁴ mi demeliyiz? Bu tür sonuçlar sadece olağanüstü aceleci olmakla kalmaz, aynı zamanda fenomenolojiyi gerçek anlamda yanlış anlamaya dayanır. Öncelikle, çok sayıda fenomenologun, özellikle de Husserl'in Göttingen Çevresi'nden

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 16. baskı, 1986, s. 208; çev. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, s. 156-157.

⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, s. 238; çev. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, s. 207.

⁷ Heidegger, "Séminaire du Thor (1966)", *Seminare* içinde, GA 15, s. 370; çev. J. Beaufret and J. Roëls, *Questions*, IV, Paris, Gallimard, 1976, s. 306.

⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, yeniden basım "Tel" (2013), s. 261.

⁹ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, s. 511.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, yeniden basım "Tel", s. XI.

¹¹ *A.g.e.*, s. 423.

¹² *A.g.e.*, s. 58.

¹³ Tom Sparrow, *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), s. 114.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 26.

(Adolf Reinach, Johannes Daubert, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Jean Héring gibi) veya bu çevrenin dışından (Ingarden gibi) birçok öğrencisinin kesin bir şekilde realizmi tercih ettiği tarihsel bir gerçektir. Ancak, Tom Sparrow'un ne hakkında konuştuğunu hiç bilmediğini gösteren bu tarihsel yanlış anlama bir yana, onun tezi her şeyden önce kavramsal ve felsefi olarak tutarsızdır. Fenomenolojinin yazgısını idealizmine bağlayan hiçbir şey, kesinlikle hiçbir şey yoktur, bu idealizm zayıflatılmış ya da sadece 'transandantal' olsa bile. Dünyaya ve kendimize dair deneyimlerimize de odaklanacak olan betimleyici bir felsefe idesi, gizli olsa bile, herhangi bir idealist iddiayı ima etmez. Bu nedenle, Husserl, Fink ve hatta Heidegger gibi fenomenoloji hareketinin önde gelen temsilcilerini idealizme yönelten şeyin ne olabileceğini kendimize sorarak başlamanız gerekir.

İdealizmin cazibesinin temeli nedir?

Bu soru, bir tek Husserl'i takip eden düşünce okulunu ilgilendirmekten uzak olduğu için daha genel bir sorudur. Öznel idealizmin (ondan çok farklı olan Platon'un idealizminden ayırt etmek için böyle denir), kaynağını zihnin temsili teorisinde bulduğuna inanıyorum. Bu teori, modern bilimin ya da daha doğrusu modern bilimin sonuçlarının belirli bir *felsefi* yorumunun geliştirdiği bir karşıtlığın, Wilfrid Sellars'ın ifadesini ödünç almak gerekirse, iki 'dünya imgesi' arasındaki karşıtlığın doğrudan bir sonucudur: dünyanın sıradan imgesi ve bilimsel imgesi. Bilimsel düzeyde, doğanın kendisi atomlardan, elektronlardan, daha ince parçacıklardan ve boşluklardan oluşur; sıradan kavrayışımızın düzeyinde ise masalardan, sandalyelerden ve insanlardan oluşur. Bu iki imge çelişkili görünmektedir ve belki de Arthur Eddington'ın *Fiziksel Dünyanın Doğası* (*The Nature of the Physical World*, 1929)¹⁵ adlı eserinde önerdiği gibi, ikisi arasında bir 'seçim' yapmamız gerekmektedir. Masalar ve sandalyeler nihayetinde muazzam bir boşlukla birbirinden ayrılmış atomlara indirgeniyorsa, sonuçta o zaman belki de dünyada masalar ve sandalyeler hiç yoktur. Normalde algıladığımız haliyle gerçeklik bir seraba indirgenir. Fiziksel gerçeklik ile sıradan dünya arasındaki ikiliği sürdürürsek, sonuçta bunları eklemlendirmenin sadece iki ana yolu var gibi görünür. Birincisi, dolaylı veya nedensel realizmdir. Bu görüş, algılanan dünyanın, altta yatan ve başka hiçbir şekilde bilinebilir olmayan fiziksel bir gerçekliğin nedensel ürünü olduğunu savunur. Ancak bu görüşün sonucu, bir yandan gerçekliğin kendisini asla algılayamayacağımız ve ondan sonsuza kadar ayrı kalacağımız, diğer yandan da oldukça önemli bir anlamda, dünyamıza ait *gibi görünen* sandalyeler ve masalar gibi şeylerin hiç olmadığıdır. İkinci yol ise idealizmin cazibesidir. Bu görüşte, realitenin iki imgesinin ikiliği, onları saf ve basit bir şekilde tek bir imgede birleştirerek aşılır: Berkeley'in maddecilik-karşıtlığında savunduğu gibi, fiziksel, maddi dünya böylece tamamen idelerimize indirgenmiş olur. Böyle bir çözüm üstün görünebilir, çünkü bilimsel ve sıradan imgelerin ikiliğinin sonucu olarak dünyadan ve gerçeklikten 'sürülmemizi' aşmamızı sağlar. Dünyanın bir ideye dönüştürülmüş olması bir yana, algı yine dünyanın *doğrudan* algısı haline gelir. Bana öyle geliyor ki, idealizmin gerçek çekim gücü, dünyaya olan bu doğrudan, aracısız erişimin yeniden tesis edilmesinde yatmaktadır.

Çünkü eğer durum böyle olmasaydı, David Stowe ile birlikte, idealizmin yalnızca bir yanılgının sonucu olduğu sonucuna varmak zorunda kalırdık (Stowe bunu "dünyanın en kötü argümanı" olarak adlandırmış ve 2002 yılında Sidney Üniversitesi'nde düzenlediği bir yarışmada bu argüman seçilmişti). Bu argüman kabaca şu şekildedir: Bizler şeyleri yalnızca temsillerimiz aracılığıyla bilebiliriz ve bu nedenle, bu temsillerden bağımsız oldukları halleriyle şeyleri bilemeyiz. Ancak açıkçası, bir şeyin temsil edilmiş olmasından, temsil edilen şeyin temsilinden bağımsız bir varlığı olmadığı sonucuna varılamaz; aslında, tam tersi doğrudur. G.

¹⁵ Arthur S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, New York, Macmillan, 1929, s. IX-XI.

E. Moore, ünlü "İdealizmin Çürütülmesi"¹⁶ adlı makalesinde idealistlere benzer bir yanlış atfetmişti ve aynı şey, yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan 'yeni realizm' savunucuları için de geçerlidir: Holt, Marvin, Montague, Perry ve diğerleri.¹⁷ Ancak idealizm, bana göre basit bir safsata ürünü değildir. Daha derin kökleri vardır. Bu kökler, iki 'dünya imgesini' her ne olursa olsun uzlaştırma arzusunda yatmaktadır, dünyayı salt bir temsile dönüştürmek pahasına bile olsa. Kuşkusuz, idealizmin farklı çeşitleri vardır ve zihnin dışında hiçbir doğa bırakmayan Berkeley'in mutlak idealizmi, Kant'ın (zihnin dışında sadece bilinemez bir kendinde-şeyi bırakan) veya Husserl'in (kendinde-şeyi ortadan kaldırarak, en azından bazı metinlerde, bilincin dışındaki dünyanın bir hiçlik, *ein Nichts*)¹⁸ olduğu sonucuna varma ve böylece mutlak bir idealizm biçimine geri dönme riskini taşıyan) transandantal idealizminden kesinlikle farklıdır.

Bu nedenle, idealizmin cazibesini aşmak, yanlış veya temelsiz bir çıkarımın geçersizliğini ilan etmekten çok daha fazlasını gerektirir. Bu, idealist 'çözümün' (veya sahte çözümün) yer aldığı düşünce çerçevesinin tamamını yıkmak anlamına gelir. İdealizmden –ama aynı zamanda onun çağdaş maddeci sonucu olan, bugün bilişsel bilimlerde çok yaygın olan, algılanan gerçekliğin 'beyin tarafından üretildiği' tezinden– kopmak için, iki iddianın yanlışlığını göstermemiz gerekir:

(1) Biz sadece dünyanın bir temsiline doğrudan erişebiliriz, dünyanın kendisine değil.

(2) Yalnızca dolaylı realizm ve idealizm, dünyanın bilimsel imgesiyle uyumludur.

Bu iki iddianın sonucu, bir şeyi algıladığımızda farkında olduğumuz şeyin dünyanın kendisi, yani herhangi bir zihinsel aracılık olmadan dünya olduğunu iddia eden *doğrudan* realizmin mutlaka yanlış olduğu fikridir. Bu, hiçbir filozofun algının temsili karakterini gerçekten sorgulamadığı XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca varsayılmıştır. Dolayısıyla, realizm için asıl zorluk, doğrudan realizmin iddiasının, yani algıladığımız şeyin bizden bağımsızlığı içinde dünya olduğu ve bu dünyanın bir temsili değil de kendisi olduğu iddiasının, bilimin sağladığı dünya imgesinin kabulüyle tamamen uyumlu olduğunu göstermektir.

(2) numaralı iddianın kanıtlanması bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Belki de sonuçta - ama bu sadece bir öneridir ve daha fazla detaylandıramayacağım- dünyanın iki imgesi gerçekten uyumsuz değildir; ancak fiziksel dünyanın doğruluğunun sıradan dünyanın yanlışlığını gerektirdiği gibi bir ek öncülü kabul edersek birbirleriyle uyumsuz *hale gelirler*. Husserl'in 'nesnellik' iddiası olarak adlandırdığı bu öncül, tam da Husserl'in yaşam-dünyası kavramı ile itiraz etmeyi amaçladığı şeydir. Ancak Husserl, yaşam-dünyasını (*Lebenswelt*) doğrudan idealist bir çerçeve içinde yorumlayarak, bir bakıma bu kavramın kapsamını daraltmıştır, çünkü onu, bu iki imge arasındaki uyumsuzluğun kabulünün sonucu olan bir pozisyon -idealizm- doğrultusunda yorumlamıştır. Dolayısıyla, bu *Lebenswelt*'in realist bir yorumuna ihtiyaç vardır.

Öncül (1)'e gelinde, onun hakkında tartışılmaz olan hiçbir şeyin olmadığını göstermek için fenomenolojik bir araştırmaya kuşkusuz en uygun olanı budur. Algının dünyanın kendisine açılmadığı ve bu nedenle bu dünyaya *doğrudan* erişimimizin olmadığı sahiden doğru mudur? Bana bunun aksini kanıtlıyor görünen bazı katı fenomenolojik argümanlara daha sonra geri dönmemiz gerekecek.

¹⁶ George Edward Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, New Series, cilt 12, sayı 48, Ekim 1903, s. 433-453.

¹⁷ Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, William P. Montague, Ralph Barton Perry, Walter B. Pitkin, E. G. Spaulding, "The Program and First Platform of Six Realists", *The Journal of Philosophy*, cilt VII, sayı 15, 1910, s. 393-401.

¹⁸ *Ideen...I*, Hua III,1, s. 93; alıntı çev., s. 152: "bir bilinç için bir varlık", "bilincin kendi deneyimlerinde ortaya koyduğu bir varlık [...], ama *bunun ötesinde* bir hiç (*ein Nichts*) olan bir varlık."

Realizm nedir?

Ancak başlamadan önce, realizm kelimesinin ne anlama geldiği hakkında birkaç söz söylemem gerekiyor. Felsefede realizm iki iddiaya dayanır: ontolojik bir iddia ve epistemolojik bir iddia. Ontolojik iddia, dünyanın zihnimizden bağımsız olarak var olduğu iddiasıdır. Bu bağımsızlığın burada iki anlamı vardır: şeyler, zihnimizin varlığına bağımlı olmayan bir *varlığa* sahiptir; ayrıca, bizden bağımsız olarak ne ise o oldukları *doğaları* veya *özleri* vardır. Husserl'in, *Düşünceler I*'de, yuvarlak kareye eşdeğer olduğunu iddia ettiği, gerçekliğin ontolojik bağımsızlığı işte budur.¹⁹ Genellikle ilkine eklenen epistemolojik iddia, bizden bağımsız olarak var olan bu nesnelerin ve bu dünyanın, yine de bizim tarafımızdan bilinmesinin olanaklı olduğudur -örneğin, onları algılamamız yoluyla bilinebilirler. Ancak, bu ikinci iddia, realizmin formülasyonuna nispeten dışsal kalır: sonuçta, gerçekliğin bütünü (örneğin, astrofizik teorisinin galaksilerin kütlelerini açıklamak için varsaymak zorunda olduğu, ancak şimdilik tespit edilemeyen karanlık madde) bilginimizden kaçtığını kabul etmek ve yine de realist kalmak tamamen olanaklıdır. Ancak, realist olmak ve aynı zamanda bizden bağımsız gerçekliğin *tamamen* bilginimizin ötesinde olduğunu savunmak zor görünmektedir, çünkü o zaman bilinebilir olmayan bir kendinde-şeyin varlığı varsayımına, başka bir deyişle bir tür idealizme, Kantçı idealizme geri dönmüş oluruz. Bu nedenle, bizden bağımsız bu gerçeklik hakkında her şeyi bilmekten uzak olsak da, realist pozisyonun en azından bu gerçeklik hakkında *belirli bir derecede* bilgiyi zorunlu kıldığını görülmektedir.

Ontolojik bağımsızlık tezi bir dizi zorluk ortaya çıkarır. Deneyimlediğimiz haliyle dünyadaki her şey bizden tamamen bağımsız olamaz: kültürümüzün ürünleri, sembolik sistemler, sanatsal yaratımlar ve kurumların kesinlikle insan zihninden bağımsız olduğu söylenemez. Ancak realizmde söz konusu olan bağımsızlık, *nedensel* bağımsızlık değil *ontolojik* bağımsızlıktır. Bir alet veya sanat eseri gibi insan zihninin bir ürününün, *üretildikten sonra* ontolojik olarak insan zihninden bağımsız olduğu kolayca tahmin edilebilir: bu, realizmin dayandığı ontolojik iddiaya en ufak bir istisna teşkil etmez. Aynı argüman insan zihni için de geçerlidir: Kolaylıkla gösterilebilir ki zihin de dünyanın bir parçasıdır, ancak ona bu ontolojik iddiayı uygulamak anlamsız olacaktır; bu sadece, realizmin asıl temelini gerçekten sorgulamayan önemsiz bir karşı örnektir.

Realizmin herhangi bir çeşidi için temel soru, hangi tür nesnelere uygulandığını belirlemektir. Naif, bilim-öncesi dünyanın nesneleri (ağaçlar, köprüler, nehirler) hakkında realizm ve teori nesneleri (atomlar, kuarklar, elektronlar) hakkında realizm vardır. Dolayısıyla bu iki realizm türü dört şekilde birleştirilebilir: (a) Yaşam dünyası hakkında realist olunup, fizik dünyası hakkında anti-realist olunabilir; (b) Her ikisi hakkında da realist olunabilir; (c) Her ikisi hakkında da anti-realist olunabilir; (d) Son olarak, sıradan nesneler hakkında anti-realist olunup (idealizmin şu veya bu çeşidini benimseyip), fizik teorisi tarafından varsayılan nesneler hakkında realist olunabilir.

Burada öncelikle ilgilendiğim realizm, sıradan dünyayla ilgili olan realizm olduğu için, öncelikle kendimize bu pozisyonu benimsememizin sebeplerini sormalıyız. Bana göre ilk sebep, algısal deneyimimizin fenomenolojisinde yatıyor. Algı ilk bakışta bize kendisini, dünyanın, şeylerin ve onların özelliklerinin dolaysız bir farkındalığı, çevremizle doğrudan bir temas ya da Merleau-Ponty'nin metaforunu kullanırsak, ona bedenli bir 'tutunma' olarak sunar. Bu, "bedenimle dünyaya bir şekilde sahip olmam, bedenimin dünyaya bir şekilde *tutunmasıdır*."²⁰ Moore, her algının bu özelliğini "şeffaflık"²¹ imgesiyle yakalamaya çalışmıştır: algılama, algılama ediminin öznesi ile algılanan nesne arasında hiçbir şeyin bulunmaması anlamında "şeffaf" bir tutumdur. Aristoteles, algıyı "duyan ve duyulanan ortak edimi", yani

¹⁹ E. Husserl, *Hua III*, 1, s. 106; alıntı çev, s. 171.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, a.g.e., s. 298.

²¹ G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", a.g.e., s. 446.

algılama kapasitemizin uygulanması olarak tanımlayarak farklı bir açıklama yapmıştır. Bu, aynı zamanda algılanabilir şeylerin kendilerine ait olan algılanma gücünün gerçekleşmesidir. Heidegger de açıklık (*Offenheit*) veya erişilebilirlik (*Erschlossenheit*) imgesiyle bunu hedeflemektedir.

Peki, algısal deneyimimizin bu fenomenolojik özelliğini ciddiye almalı mıyız? Bu şeffaflık ve açıklığın sadece görünüş olduğu söylenerek itiraz edilebilir. On yedinci yüzyıldan beri tüm felsefe okullarından filozoflar bunu yapmıştır. Ancak, daha fazla araştırma gerektiren şey, tam da bu neredeyse oybirliğiyle varılan kabuldür. Dünyaya karşı algısal açıklık fikri iki ana iddiaya indirgenebilir: 1) Herhangi bir zihinsel aracı olmadan, dışımızdaki şeylerin kendilerinin doğrudan farkındayız; 2) Özel bir çaba sarf etmedikçe, genellikle kendi deneyimlerimizin farkında değiliz, sadece deneyimlediğimiz nesnelerin farkındayız. Deneyimlerimizi, ilgili oldukları nesnelerden bağımsız olarak betimlemeye çalıştığımızda bile, aslında betimleyebileceğimiz tek şey, *nesnelerin kendisidir*, ama elbette *bize göründükleri şekliyle*. Bu odaya ilişkin deneyimimi, bana sunulan nesneleri ve kişileri betimlemeden, mobilyaları ve insanları *benimle ilişkili olarak* betimlemeden, nasıl betimleyebilirim ki? James Gibson'ın *ressamca tavır* dediği şeyi benimsemeye çalışsam bile, kendi deneyimlerimin niteliksel yönünü, bu ofisi şu anda bu bakış açısıyla algılamanın benim için 'nasıl bir şey olduğunu' betimlemeye çalışsam bile, görünür dünyanın özelliklerinden başka bir şey sayamam; hiçbir noktada, dışındaki şeylerden ayrı, tamamen içsel, özel verilere atıfta bulunmuş olmam. Empresyonistlerin "izlenimleri resmettikleri" söylenir. Ama gerçekten başardıkları şey bu mu? Yaptıkları şey oldukça farklı görünür: realizmle hiçbir ilgisi olmayan bir şekilde paletlerini ışık spektrumunun renkleriyle sınırlarlar, böylece toprak tonlarını, koyu sarıları ve siyahları ortadan kaldırırlar; ışığın nesnelerin üzerinde yansırken oluşturduğu sonsuz tozlanmayı yeniden üretmeye çalışırlar ve bu amaçla, nesneleri ağırlıklarından ve maddeselliklerinden arındırmak için bir dizi kromatik eşdeğerlik oluştururlar; kısacası, taklitte hiçbir ilgisi olmayan *analojik* bir prosedür uygularlar. Duyumu yansıtmaktan çok, onu *ima ederler*. Monet, *Westminster'da Thames*'ini resmettiğinde, sisli bir sabahta Thames Nehri ve Big Ben'den başka ne görmüş olabilir ki?



Realizmin amaçlarından biri, algının bu fenomenolojik özelliklerinin hakkını vermektir, ancak aslında bu felsefi pozisyonun altında yatan iki farklı motivasyon olabilir. Benim benimsediğim ilk tür realizm, öncelikle Descartes'tan miras alınan zihnin 'temsili' veya 'ayna' modeline ve bunun altında yatan başlıca ikiliklere yönelik bir eleştiriden hareket eder: iç/dış, birincil nitelikler/ikincil nitelikler, fenomenler/kendinde şeyler, şeylerin içsel nitelikleri/salt antropomorfik yansımalar vb. Öte yandan, diğer realistler bu bölünmeleri kabul ederler, çünkü ya zihin ile dünya arasındaki bu uçurumu, şeylerin öyle ve böyle görünmesinin en makul sebebinin onların öyle ve böyle *olmaları* olduğu sonucuna varan "en iyi açıklamaya çıkarım" ile kapatabileceklerini düşündürler.²² Ya da birincil ve ikincil nitelikler, içsellik ve dışsallık arasındaki büyük ikilikleri korurken, bu uçurumu aşmak ve bu kendinde gerçekliğe bilişsel erişimimizi sağlamak için tamamen felsefi bir argüman sunabilecek konumda olduklarına inanırlar, örneğin Meillassoux'nun neo-Pythagorasçılığında olduğu gibi, bu kendinde gerçekliğin matematiksel doğada *olduğu* iddia edilir.

Buna karşılık, benim benimsediğim realizm, temsillerin barınağı olarak modern zihin teorisine ait önkabullerin içsel bir eleştirisi üzerinden gider; bu teori kabul edildiğinde, kaçınılmaz olarak idealizmi bir seçenek olarak görmemize yol açar. Fenomenolojik-hermeneutik olarak tanımladığım bu realizm, bilişsel güçlerimizin sınırlılığının kabulüne dayanır ve bu bakımdan Kantçı anti-metafizik pozisyona yakındır.

Benim desteklediğim eleştirel ve fenomenolojik realizm aynı anda: a) doğrudandır; b) sağduyuya dayanır (bilimsel realizm konusunu burada bir kenara bırakacağım); c) nedensel değildir (Fenomenologların realizmi reddetme sebebinin genellikle onu doğası gereği nedensel ve hatta indirgemeci olarak görmeleri olduğunu vurgulamak gerekir). Savunduğum türden bir realizmi destekleyen bir *genel argüman* yoktur; bunun yerine, fenomenolojik nitelikte bir dizi argüman vardır ve bunların hiçbirisi tek başına belirleyici değildir, ancak bana göre bunların birleşimi, en azından doğrudan realizmin ve hatta naif realizmin olanağını büyük ölçüde makul kılar. Sonuç olarak, bu argümanların bazılarını, kapsamlı olmaya çalışmadan, biraz üstünkörü bir şekilde formüle etmekle yetineceğim.

Doğrudan Realizme Karşı Argümanlar

Algımızın temsili bir doğası olduğu tezini tereddüt etmeden genel olarak kabul ediyorsak, bunun nedeni, kökenlerini antik şüphecilikte bulan, hatta daha çok da Sextus'un *Pyrrhonian Sketches* adlı eserinin yeniden keşfedilerek Latince ve yerel dillere çevrilmesi sayesinde Rönesans döneminde şüpheciliğin (veya o dönemdeki adıyla Pironculuğun) yeniden keşfedilmesinde bulan bir dizi argümanı kabul etme eğiliminde olmamızdır. Bu argümanlar iki ana biçimde ortaya çıkar: 1) Dünyaya ilişkin farklı perspektifler arasındaki fark ve hatta uyumsuzluğu içeren argümanlar (örneğin, hasta bir kişi ile sağlıklı bir kişi balın tadını aynı şekilde algılamaz veya hayvanlar insanlarla aynı renkleri algılamaz); 2) Hata veya yanılsamaya dayanan argümanlar (duyularımız bizi sıklıkla aldatır). Sayısız farklı şekilde ifade edilen bu iki tür argümandan, dünyayı temsil edişimizin mutlaka dünyanın kendisinden farklı olduğu, bunun "özel" ve aktarılamaz bir şey olduğu sonucuna varırız. Algımızın nesnesi asla dünyanın kendisi olamaz, sadece onun bir temsilidir.

Algısal hata veya halüsinasyon, zihnin bize algı olarak görünen şeyin en azından bazı yönlerini üretebileceğini ima ediyor gibi görünüyor. Öyleyse neden algıyı bir bütün olarak üretemiyor?

Diğer algı sistemleriyle, örneğin hayvanlarınkıyla bizimkini karşılaştırdığımızda, onların bizimkilerle aynı yapıya ve özelliklere sahip olduklarına dair elimizde ne gibi kanıtlar var?

²² Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, 1997, s. 73-75.

Ancak eğer dünyayı algılamanın bu farklı yolları birbirleriyle uyumsuzlarsa, çeşitlilik de gösteremezler. Bize dünyanın kendisini sunmazlar, sadece bu dünyanın diğer temsillerden farklı olan bir temsilini sunarlar.

Ancak, bu iki tür argümana da cevap vermek mümkündür.

Hata veya yanılsama argümanı, halüsinasyonların veya yanılsamaların algılarla aynı nitelikte fenomenler olduğunu reddederek kolayca çürütülebilir. Algı durumunda, fenomen, algılayan öznenin çevresinde bulunan bir şeyin ona nasıl görüldüğü ve nedensel olarak nasıl etki ettiği ile ilgilidir; halüsinasyon durumunda ise, duyularımıza etki eden hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, "fenomen" kelimesinin bu iki kullanımı farklıdır ve fenomen kavramı her iki durumda da aynı değildir. Sonuç olarak, gerçekten de yanılıp bir fenomeni diğeriyle karıştırabileceğimiz, halüsinasyonu doğru algı sanabileceğimiz durumlar olsa bile, bu hiçbir şekilde illüzyon için doğru olanın (yani onun zihin tarafından oluşturulmuş olmasının) algı için de doğru olduğu anlamına gelmez. Şüphelinin çıkarmak istediği sonuç çıkmaz buradan. Halüsinasyonun, gerçek bir korelat olmadan zihin tarafından oluşturulan bir fenomen olması, algı için de aynı şeyin doğru olduğu anlamına gelmez.

Algı sistemleri arasındaki farka ilişkin argümana şu yanıt verilebilir: insanlar ve örümceklerin dünya algıları arasındaki fark, ancak bu temsil sistemleri birbirleriyle tamamen uyumsuz ve dolayısıyla eş-ölçülemez olsaydı, onların algılarının dünyanın kendisine ilişkin olmadığını kanıtlamak için geçerli bir argüman olurdu. Algının belirli yönlerinin "antropomorfik" olması, yani bizim türümüze göreli olması, bu sistemlerin temsil ettiği şey öyle olmasa da tamamen olanaklıdır. Her dünya perspektifi, dünyayı farklı şekilde bölümlere ayırabilir ve belirli yönlerini vurgulayabilir, ancak bu, farklı bölümler ve vurguların aynı dünyayla ilişkili olmadığı ve o dünyayı ilgilendirmedikleri anlamına gelmez.

Şimdi, kimi zaman "halüsinasyon argümanı" olarak da adlandırılan ilk argümanı daha yakından bakacak olursak, onu şu şekilde ifade edebiliriz:

Halüsinasyon argümanı:

(1) Halüsinasyonlar, var olmayan bir nesneyi algıladığımıza inandığımız durumlarda ortaya çıkar.

(2) Yine de bu tür halüsinasyonlarda, bir şeyin farkındayızdır.

(3) Halüsinasyonun nesnesi var olmadığı için, bu nesne gerçek bir nesneyle özdeş olamaz (Leibniz yasasına göre).

(4) Halüsinasyon, deneyimlendiği anda algıdan ayırt edilemez.

(5) Halüsinasyon için doğru olan, algı için de doğrudur [genelleme].

(6) Bu nedenle, algıda da, gerçek nesneden sayısal olarak farklı bir nesnenin farkındayızdır.

Dolayısıyla, doğrudan realizm yanlıştır (ve *a fortiori*, naif realizm yanlıştır).

Bu argüman, algının zihnin dışında ve zihinden bağımsız olarak var olan nesnelerle bir ilişki olduğu fikrinin (doğrudan realizm tezinin) saçmaya indirgenmesinden oluşur. Bu argüman, halüsinasyon nesnesi ile gerçek nesne arasında, nesnenin varlığıyla ilgili bir fark olduğu gözleminden yola çıkar. Leibniz yasasını -yani, iki şeyin özdeş olması durumunda, tüm özelliklerini paylaşmaları gerektiği ve tersine, tüm özelliklerini paylaşmamaları durumunda özdeş olamayacakları ilkesini- uygulayarak, halüsinasyon nesnesinin gerçek nesneyle aynı olmadığı sonucuna varılır. Algı ve halüsinasyonun deneyimlendiği anda ayırt edilemez olması nedeniyle, halüsinasyon için doğru olan her şeyin algı için de doğru olması gerektiği sonucuna varılır. Bu genelleme yoluyla, algının da zihnin dışında gerçekten var olan gerçek nesneyle değil, o nesnenin bir kopyası, bir temsiliyle ilişkili olduğu sonucuna varılır.

Bu akıl yürütmede, bazı öncüller sorgulanabilir.

İlk olarak, öncül (2) reddedilebilir, çünkü halüsinasyonun nesnesi "salt yönelimsel", yani gerçeklikten yoksun olduğundan, halüsinasyon gören özne aslında *hiçbir şeyin* bilincinde değildir. Halüsinasyon, algıyla *aynı anlamda* bir "nesneye" sahip değildir.

Ayrıca, algıdan kesin olarak ayırt edilemeyen bir halüsinasyon varsayımı, bu fenomenlerin özüyle çeliştiği gerekçesiyle (4) numaralı öncül de reddedilebilir. Algı, sadece bir nesnenin karşılık geldiği bir halüsinasyon değildir.

Nihayet, sonucun öncül (4) ile öncül (5) arasındaki bir bağıntıdan çıkmadığı iddia edilebilir. Aslında, burada her şey "ayırt edilemez" kelimesinin ne anlama geldiğine bağlıdır. İki fenomenin *öznel olarak* ayırt edilemez olduğunu mu söylüyoruz? Yoksa tam tersine, bunların *nesnel olarak* ayırt edilemez olduğunu, durumları ve yetenekleri ne olursa olsun herhangi bir özne için ayırt edilemez olduğunu mu savunuyoruz? Bu iki tür ayırt edilemezlikten çıkan sonuçlar aynı değildir. Bunları iki örnekle açıklayalım. Resim hakkında fazla bilgisi olmayan *Paul için*, Braque'ın kübist resmi Picasso'nun kübist resminden ayırt edilemez olabilir. Ancak bu, elbette, aralarında nesnel olarak stilistik bir fark olmadığı ve daha bilgili başka birinin bu eserleri ayırt edemeyeceği anlamına gelmez. Öte yandan, aynı çapta iki mükemmel küre nesnel olarak ayırt edilemez, yani *herkes için* ayırt edilemez. Peki, halüsinasyon argümanında ne tür bir ayırt edilemezlikten bahsediyoruz? Eğer bu nesnel bir ayırt edilemezlikse, sonuç sağlamdır; ancak eğer bu öznel ayırt edilemezlikse, yani olumsal sebeplerle (netlik eksikliği, rüya gibi bir durum, uyuşturucu kullanımı vb.) halüsinasyonu algıdan ayırt edememe durumu söz konusu olduğunda, bir halüsinasyon ve bir algı bana ayırt edilemez görünüyor diye, biri için doğru olan şeyin diğeri için de doğru olduğu ve bu nedenle bu ikisinin *aynı doğadan* olduğu sonucuna kesinlikle varamayız.

Bu nedenle, halüsinasyon argümanına yanıt verme söz konusu olduğunda seçim yapmakta zorlanıyoruz, ki bu da zaten argümanın güçsüzlüğünü ortaya koymaktadır. Argümanın öncüllerinden birkaçını kolayca çürütebiliriz.

Fenomenolojik Realizmi Destekleyen Argümanlar

Şimdiye kadar, kendimizi "doğrudan realizm" veya "temsili-olmayan realizm" pozisyonunu incelemekle sınırladık. Ancak, realizm ailesi içinde, sırasıyla doğrudan realizm ve naif realizm olarak adlandırabileceğimiz iki alt tür ayırt edebiliriz.

Doğrudan realizm şunları savunur: 1) Algı, epistemik temsiller veya arayüzler ile dolayım lanmaz, dünyanın doğrudan bir farkındalığıdır; 2) Algılanan nesne zihinden bağımsızdır. 3) Son olarak, algının altında yatan nedensel süreçler algının içeriğinin bir parçası değildir ve epistemik araçların varlığını gerektirmez. Bununla birlikte, doğrudan realizm, algının doğruluk veya yanlışlık açısından değerlendirilebilir olduğu iddiasıyla ve dolayısıyla bazı algıların bir şey durumunu doğru, diğerlerinin ise yanlış temsil ettiği iddiasıyla, başka bir deyişle, algının temsili bir kavrayışının sürdürülmesiyle uyumludur.

Bu görüş, (benim adlandırdığım şekliyle) fenomenolojik realizmden ayrılmalıdır. Benim görüşüm literatürde bazen "naif realizm" olarak da adlandırılır (bu realizmin *felsefi açıdan* naif olduğu ima edilir, ki bu açıkça doğru değildir; zira idealizm veya dolaylı realizm kadar karmaşık ve incelikli bir pozisyonudur). Fenomenolojik realizm, yukarıda bahsedilen üç iddiayı kabul eder, ancak bunlara bir dördüncüsünü de ekler: *nesnenin kendisi ve özellikleri, algının kurucu bileşenleridir*. Başka bir deyişle, algının fenomenal özellikleri, algılanan şeylerin kendilerinin özellikleriyle *özdeş*dir. Algı, esasen algılayan öznenin çevresinde var olan nesnelerle ve bu nesnelerin sahip olduğu özelliklerle olan ilişkiden oluşur. Bu nedenle, nesnenin var olmadığı veya algılanan özelliklerin nesnenin sahip olduğu özelliklerle aynı olmadığı durumlarda *algıdan* söz edemeyiz. Algılamak, mutlaka var olanı algılamak ve onu gerçek özellikleriyle algılamaktır (bu, *bazı* özelliklerinin algılanmamış kalabileceği olgusunu da dışlamaz). Sonuç olarak, algı asla doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirilemez: algı, nesnenin kendisine

sahip olmaktır. Bu tür bir realizm, algının, Searle'in "karşılama koşulları"²³ ve Husserl'in "doldurma içeriği" (*contents of fulfilment*) olarak adlandırdığı, algıyı doğrulayabilecek veya yanlışlayabilecek bir şeylere sahip olduğunu reddeder. Algı, dünyaya bedenli bir "tutunma", dünyanın kendisine açılma olduğu için, böyle olabilmesi onun doğruluğunu gerektirir, bu nedenle *yanıltıcı* bir algı fikri ilkesel olarak reddedilmelidir. Görünüşte algılar yoktur, sadece algı görünüşleri vardır.

Bu pozisyon savunulabilir mi? Bu görüşü destekleyen üç argüman öne sürmek istiyorum: 1) epistemolojik bir argüman; 2) algının zorunlu olarak bedensel doğasına dayanan bir argüman; 3) algının ayırık (disjunctive) bir kavrayışına dayanan bir argüman.

Epistemolojik Argüman:

Epistemolojik argüman, (anti-realizmlerine rağmen) Husserl, Erwin Straus, Merleau-Ponty ve daha yakın zamanda John Campbell tarafından birbirleriyle uyumlu bir şekilde formüle edilmiştir. Aslında, bu argümanın biçimi çok basittir: Algı yoluyla dünya ile doğrudan bir ilişkimiz olmasaydı, dünyayı algıladığımızda bize araçlar olmadan *sunulmasaydı*, aslında temsiller *olan* yönelimsel veya önermesel tutumlar (inançlar, arzular vb.) yoluyla bu dünya ile daha dolaylı bir ilişki de sürdüremezdik. Kısacası, dünyanın herhangi bir temsili, kendi olanağı açısından, dünyanın herhangi bir zihinsel veya epistemik aracı olmadan *sunulmasını* önkoşul olarak varsayar ve bu olmadan anlaşılmaz olur.

Husserl, *Mantık Araştırmaları* (*Logical Investigations*) adlı eserinde bu tür bir argümanı zaten ortaya koymuş ve algının, şeyin "bizzat" veya orijinal olarak, dahası "kanlı canlı" (*leibhaft*) bir şekilde sunuluşu (*Gegenwärtigung*) olduğunu saptamıştır. Brentano okulunun, özellikle de Twardowski'nin, şeylerle algısal ilişkimizin mutlaka "kopya-imgeler" (*Abbildeten*)²⁴ aracılığıyla gerçekleşmesi gerektiği yönündeki teorilerine karşı çıkmıştır. Erwin Straus ve Merleau-Ponty de benzer bir argümanı daha radikal bir biçimde benimsemiştir. Algının doğası, onların iddiasına göre, önermelerle ifade edilebilen salt bilgidен *daha ilksel* bir şekilde dünya ile bir ilişki kurmaktır. Algıyı "bedenimin dünyaya sahip olması"²⁵, "gerçekliğin dolaysızca deneyimlendiği mantık-öncesi bir iletişim kipi"²⁶ olarak düşünmemiz gerekir ve bu bakımdan, öznenin de bu dünyada bedensel olarak konumlanmış olması gerekir. Dolayısıyla, dünyayla olan herhangi bir epistemik ilişki –herhangi bir önermesel bilgi, ama aynı zamanda dünya hakkında herhangi bir şüphe– algının ayırt edici özelliği olan bedensel olarak dünyaya demirlenmiş olmayı önkoşul olarak gerektirir.

Fenomenolojik hareketin dışında, benzer bir argümanı daha yakın zamanda John Campbell ortaya atmıştır. Bu kez başlangıç noktası biraz farklıdır, argüman bağlam duyarlı sözcüklere dayanır ("bu", "burada", "şimdi", "ben", "sen", "o"). Campbell, bu sözcüklerin, ancak gönderimde bulundukları nesneleri veya durumları doğrudan algıladığımız bir pozisyonda tekil bir gönderime sahip olabileceklerini savunur. Algıyı "algılayan özne ile nesne arasında kurulan basit bir ilişki" olarak gören bir kavrayış ancak, bu gösterge sözcüklerin statüsünü anlamayı ve böylece düşünceyi dünyaya demirlemeyi olanaklı kılar; sadece böyle bir kavrayış, "nesnelerle, onlara gönderimde bulunmayı sağlayan türden bir tanışıklığı"²⁷ anlamayı olanaklı kılar. Tersinden, dilin gönderim yoluyla, özellikle de bağlam duyarlı gönderim yoluyla dünyaya bağlandığı olgusundan hareketle, algının zorunlu olarak şeylerle doğrudan, aracısız bir

²³ John Searle, *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

²⁴ E. Husserl, "Objets intentionnels (1894)", Edmund Husserl-Kasimir Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1894-1901)* içinde, çev. J. English, Paris, Vrin, 1993, s. 282.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, a.g.e., s. 298.

²⁶ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 2. baskı 1956, s. 377; çev. G. Thines and J.-P. Legrand, *Du sens des sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, s. 571.

²⁷ John Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 2002, s. 115.

ilişki olduğu sonucuna varabiliriz: "[Algısal] deneyimin fenomenal karakteri, dış nesnelerin kendilerinin gerçek düzeni ve özellikleri tarafından kurulur."²⁸ Campbell öyle yapmasa da biz, algının, Descartes'e kadar geri götürebileceğimiz bir denklige göre²⁹, *düşüncenin* bir kipliği olarak kavranmaması gerektiği sonucuna varabiliriz. Algı, dünyayla daha özgün, bedenlenmiş bir varlığın kuracağı türden bir ilişki kurar. Algısal deneyimde bedenin bu merkezî rolü, fenomenolojik realizmi destekleyen ikinci bir argümana götürür bizi: bedensellik argümanı.

Bedensellik Argümanı

Bu ikinci argüman da oldukça basit bir biçimdedir. Algısal ilişkinin zorunlu olarak dünyayla *bedensel* bir ilişki olduğu fikrinden yola çıkar. Başka bir deyişle, algı, bedenlenmiş öznenin motor becerilerinden ayrılamaz. Örneğin, bir şeftalinin kabuğuna parmaklarımla dokunarak bir nesneyi *dokunsal olarak keşfedebildiğim* için, meyve bana yüzeyinde kadifemsi bir doku ile kendini gösterebilir. Çevremdeki alanı *gözlerimle* tarayabildiğim için, manzara gibi bir şey bana kendini gösterebilir. Tersine, yapay bir cihaz göz hareketlerimi engellerse, görüşüm bulanıklaşır ve sonunda kaybolur: görmek, *esasen* motor bir işlemdir. Bunun olanaklı olabilmesi için, bedensel hareketlerimin de *dünyanın içinde* gerçekleşmesi gerekir: hareketin gerçekleşebileceği bir mekân olmadan hiçbir motor beceri de olamaz. Bu nedenle, tüm algının temelinde yatan duyu-motor bağlantı, sadece algılayan öznenin mutlaka bir bedene sahip olmasını değil, aynı zamanda bu bedenin dünyada konumlanmış olmasını ve dolayısıyla dünyanın var olmasını da önkoşul olarak gerektirir. Bedensel ve motor bir işlem olan algı, dünyanın varlığını kendi koşulu olarak varsayar; bu nedenle, bu varlığın zihnimizden bağımsız olduğunu ileri süren bir realizme 'doğal olarak' yol açar. Algı, doğası gereği bedensel olduğu andan itibaren, bedenimiz aracılığıyla dünyada mevcut oluşumuz ve onu sürekli olarak motor becerilerimizle keşfetmemiz anlamına geldiği andan itibaren, bu şekilde gerçekleşebilmek için, *dünyanın varlığını önkoşul olarak gerektirir* ve bu konuda herhangi bir şüpheyi haksız ve gereksiz kılar.

Bazen var olmayan veya artık var olmayan şeyleri algıladığımız iddia edilebilir. Yıldızlı bir gecede gökyüzüne baktığımda, gördüğüm yıldızların bazıları, onları algıladığım anda var olmaktan çıkmıştır, çünkü yaydıkları ışık bana ulaşmadan önce milyonlarca yıl boyunca muazzam bir mesafe kat etmiş olmalıdır. Dolayısıyla, aslında var olmayan bir şeyi algılıyorum. Eğer var olmayan şeyleri algılayabildiğimiz doğru ise var olan şeyin kendisi nasıl algının kurucu bir bileşeni olabilir? Ve *tüm* görsel algı aslında ışığın iletilmesine dayandığından, bu argüman görme duyusunun tamamına genişletilebilir: Retinama etki eden ışık, sadece birkaç milyonda bir saniye de olsa, dünyanın şu anki durumundan her zaman ayrıdır; hatta bu oda bile, ona baktığımda şu anda gördüğüm haliyle artık mevcut değildir. Bu itiraz kesin mi? Elbette, böyle bir zamansal farkın varlığı inkâr edilemez. Peki bu, fenomenolojik realizm için bir zorluk teşkil ediyor mu? Fenomenolojik realizm şunu iddia eder: 1) algıladığım şey, şeyin kendisidir, onun sadece bir temsili değildir; 2) Eğer bir *algı* söz konusuysa, *algılanan nesne* mutlaka vardır; 3) Bu gerçekten var olan nesne, algının kurucu bir bileşenidir. Bu iddiaların hiçbirisi, önceki örneklerle çelişmez. Aslında, gözlemciden bağımsız nesnenin varlığının gözlemcinin deneyimleriyle *eşzamanlı* olması, bu tür bir fenomenolojik realizmin formülasyonu için gerekli bir koşul değildir. Yıldızlı bir gecede aslında algıladığımız şey, bizzat yıldızlardır veya onların orijinal halleridir ve bu yıldızlar bizden bağımsız olarak var olurlar, bu nesnelerin varlığı ile

²⁸ A.g.e.

²⁹ R. Descartes, *Principles of Philosophy*, I, 9. madde, AT IX,2 28: "Düşünme kelimesiyle, onu dolaysızca kendimiz için olarak algılayacağımız şekilde içimizde yapılan her şeyi kastediyorum; bu nedenle burada sadece duymak, istemek, hayal etmek değil, hissetmek de düşünmekle aynı şeydir." Ayrıca bkz. Mart 1638 tarihli mektup, AT II 36.

bizim varlığımız arasındaki -bazen nispeten küçük, bazen de önemli olan- zaman farkına rağmen bu böyledir.

Bununla birlikte birçok filozof, muhtemelen fiziksel ve zihinsel olan arasındaki katı ikilemin pençesinde kaldıkları için, algının bu zorunlu bedensel ve motor karakterini hesaba katmakta son derece zorlanıyor görünmektedir. Kartezyen zihin modeline göre, onlar algıyı öncelikli bir entelektüel işlem haline getirirler; algılayan özneyi, bilincin yansıtma odasında, gösteriye katılmayan ve görüntü akışını "sahnelemek" zorunda olmayan saf bir seyirci olarak düşünürler. Oysa algıyı zihin fenomenleri arasında benzersiz kılan şey, tam da yaşayan fizikselliğimizin algıda oynadığı *indirgenemez* roldür. Algı, tarafsız bir seyirciye özel bir yansıtma değildir; aksine, algılayan kişinin algıladığı şeye yakın (ve bazen ışık yılı ile ölçülebilecek bir mesafede) bedenli varlığını, ama aynı zamanda algılanan şeyin *psşik olmayan, zihinsel olmayan* bir şey olarak varlığını da gerektirir. Algı, kendi olanağı bakımından, psşik ve fiziksel olan arasındaki aşırı basit ayrıma itiraz etmekten asla vazgeçmez; sürekli olarak bu ikiliğin üzerinde durur ve beden algıda önemli bir rol oynadığı sürece dünyaya müdahale etmekten asla vazgeçmez. Algıda bedenın önemini fark etmeye belki de en çok fenomenoloji yaklaşmıştır, ama diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da sezgilerini her zaman sonuna kadar izlememiştir. Bu durum, özellikle Merleau-Ponty için doğrudur. "Duyma" konusunda, duyumun mutlaka "bedenimiz olan o ağır kütleyi" harekete geçirdiğini "ve bu nedenle her zaman bedene bir gönderim içerdiğini" belirtir.³⁰ Erwin Straus da bedenli varlığımız ile dünyanın varlığının, algıda sadece aynı madalyonun iki yüzü olduğunu vurgulamıştır. Bedeni, "Ben ve dünya arasında" vazgeçilmez bir "aracı" olarak tanımlamıştır.³¹ Ancak Straus, bedenimizin dünyada ve dünyanın kendisiyle birlikte var olmasından bariz bir sonuç çıkarmak ve bir tür realizme bağlanmak yerine, idealist fenomenolojinin kendine özgü eski düşünce alışkanlıklarının esiri olarak kalmıştır. Şüpheciliğin stratejisi (idealizm kısmen buna bir cevaptır), her zaman algı fenomenini, algılayan öznenin yaşayan bedenselliği ve motor etkinliğinden ayırmak olmuştur. Descartes'ın Kötü Cin'inden Putnam'ın kavanozdaki beynine kadar, amaç her zaman algının öznesinin en azından ideal olarak bedeninden -veya bedeninin bir kısmından- ayrılabilir olduğunu ve zihne veya beyne indirgenebilir olduğunu göstermek olmuştur. Tersine, algının içsel bedenselliğinin onaylanması, tüm şüpheciliğe karşı, algılayan öznenin dünyaya içkinliğini ve dolayısıyla dünyanın varlığını kabul etmeye yol açmalıdır.

Algının ayırık doğasından kaynaklanan argüman

Algıladığımız şeyin dünyanın kendisi olamayacağı sonucuna varan şüpheci argümanlar genellikle, halüsinasyonun algıdan niteliksel olarak ayırt edilemeyeceği öncülüne dayanır; ayırt edilemeyen bu iki deneyim aynı doğadan olmalıdır; ve halüsinasyonun nesnesi var *olmadığına* göre, zihinden bağımsız bir nesnenin varlığının algı için *kurucu* olduğunu iddia etmek yanlıştır. Bu nedenle fenomenolojik realizm savunulamaz.

O halde, bu realizmin savunucusu, algılayan bilinç için mevcut olanın, dünyanın kendisi olduğu -yani sadece onun bir temsili olmadığı- fikriyle ne kast ettiğini açıkça belirtebilmelidir; ve bunu yapmak için, algı ile halüsinasyon arasındaki farkı nasıl anladığını belirtmelidir. Algı ve halüsinasyonun *aynı nitelikte* deneyimler olduğunu ve dolayısıyla her iki fenomen için de *ortak* olan nötr bir "deneyim" (veya "ide", "*duyu verisi*", "temsil" vb.) kavramı altında yer aldıklarını reddetmelidir. Böylece realizm savunucusu, John Hinton'dan bu yana geleneksel olarak algı/halüsinasyon ikilisinin ayırık analizi olarak adlandırılan şeyi ortaya koyabilir ve öznel olarak ayırt edilemeyen bir algı ve halüsinasyonun -bu senaryonun düşünülebilir olduğunu varsayarsak- nesnel olarak aynı nitelikteki fenomenler olduğunu reddedebilir.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, a.g.e., s. 79.

³¹ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, op. cit. p. 252; alıntı çev. s. 393.

Algı ve halüsinasyon birbirinden ayırt edilemez olsa bile, bu iki deneyim arasında ortak bir şey, Hinton'ın dediği gibi "ortak bir faktör" olduğu anlamına gelmez. Sonuç olarak, "Ya bir şimşek gördüm ya da halüsinasyon gördüm" şeklindeki bir ayrıklık, iki deneyimde özdeş olan bir unsur (örneğin şimşek temsili) ile onu tamamlayacak ek faktörler arasındaki bir birleşim olarak analiz edilemez. Bu ayrıklık indirgenemez kalır: Şimşek görme deneyimi, doğası gereği şimşek çakması halüsinasyonundan farklıdır ve her iki deneyim için ortak olan bir 'deneyim' veya 'fenomen' yoktur.³² Bu ikisinin farkı, sadece onların nedensel geçmişlerinde yatmamaktadır; halüsinasyon, algı ile *aynı anlamda* bir "deneyim" değildir; en fazla, bir *yarı-deneyim* ya da bir *sahte-deneyim* olarak nitelendirilebilir.

Ayrık yaklaşımı savunan biri, kendi görüşünü savunmak için, *doğru bir betimlemenin* hem algı hem de halüsinasyon için geçerli olduğunu inkâr etmek zorunda değildir. Sonuçta, her ikisi de zihinsel olaylar, deneyimler, fenomenler, muhtemelen ayırt edilemeyen durumlardır vs. İnkâr etmesi gereken şey, bu iki fenomeni aynı terimlerle doğru bir şekilde betimleme olanağının, onlarda aynı nitelikte zihinsel durumların veya deneyimlerin bulunmasına bağlı olduğudur. Algı durumunda, "Bir şimşek çakması gördüm" betimlemesini doğru kılan şey, bir şimşek çakmasının meydana gelmesi ve benim onu görmemdir; halüsinasyon durumunda ise, bir şimşek çakması gördüğüm *izlenimine* sahip olmamdır. Bu iki deneyim heterojen kalır ve onların ayrık olmayan bir nitelendirmesini yapmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, bu zihinsel durumlara ortak bir *betimleme* getirmek mümkün olsa bile (örneğin, her ikisinin de şimşek görmekten ayırt edilemeyen deneyimler olduğunu söyleyebiliriz), bu *fenomenlerin* ortak bir yanı olduğu sonucuna varılmaz. Algılama, iki *ilişkili unsurun (relata)* varlığını gerektiren otantik bir ilişkiyken, halüsinasyon öyle değildir, çünkü burada nesne zorunlu olarak eksiktir.

Algıya ilişkin ayrık görüş ile fenomenolojik realizm arasındaki yakın bağlantıyı görebiliriz. Algının, dünyanın varsayımsal zihinsel temsillerine değil, dünyanın kendisine açıldığını iddia etmek, ancak algının otantik bir ilişki olduğunu savunursak mümkündür. Halüsinasyon bu tür bir ilişkiden oluşamayacağına göre, bu durum, algı ile halüsinasyonun özünde birbirinden farklı olduğunu savunduğumuzu varsayar. Fenomenolojik realizm böylece algının ayrık bir teorisine dayanır. Algının fenomenal içeriğinin, dünyanın varolma biçimiyle kurulduğunu savunur.

İçsel olarak ilişkisel bir durum olan algıda, dünyanın özellikleri temsil edilmez, *örneklenir*; oysa halüsinasyonda bunlar sadece hayal edilir veya temsil edilir.³³ Bu tez, algılanan şey ile gerçekte var olan şey arasındaki herhangi bir ikiliğin reddedilmesine dayandığı için radikal bir tezdur. Başka bir deyişle, algıdan söz etmek, algılanan özelliklerin dünyanın özellikleriyle özdeş olduğunu varsayar.

Bu nedenle, halüsinasyonların algılardan niteliksel olarak ayırt edilemez olma olanağını kabul etsek bile -ki bu, halüsinasyon fenomeninin fenomenolojik analizine dayanarak aslında şüphelidir- bir halüsinasyon yaşamının nasıl bir şey olduğu, bir algı yaşamının nasıl bir şey olduğuna özdeş olsa bile, bu iki deneyimin doğası birbirinden farklı kalır. Paul Snowdon'un işaret ettiği gibi, "P'ye R gibi görüldüğü iddiası (örneğin, önünde bir vaha var), iki farklı türden şey durumu gereği doğru olarak değerlendirilmelidir: ya P'ye vaha gibi görünen bir nesne vardır (bir nesne görüldüğünde durum böyledir) ya da P'ye bu tür bir şey oluyormuş gibi gelir (P bir vaha halüsinasyonu yaşıyordur)."³⁴ Algının ayrık kavrayışı, içgözlem gücüne karşı göreceli bir

³² John Michael Hinton, *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Ayrıca bkz. John Michael Hinton, "Experiences", *The Philosophical Quarterly*, cilt 17, sayı 66, 1967, s. 1-13.

³³ Bkz. Michael Martin, "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, cilt 17, sayı 4, 2002, özellikle s. 392-395.

³⁴ Paul Snowdon, "The Objects of Perceptual experience", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, cilt 64, 1990, s. 129.

güvensizlikle, özne için kendi düşüncelerinin şüphe götürmez bir apaçıklıkta olmasına dayanan tüm Kartezyen zihin metafiziğinin reddiyle el ele gider: algı ve halüsinasyon birinci şahıs açısından ayırt edilemez *görünse* de, bu onların *aynı türden* deneyimler olduğu anlamına gelmez. Aslında, ayırık görüşün savunucularına iki seçenek kalmaktadır. İlki, sadece mantıksal bir olanak olarak olsa da, bir algıdan öznel olarak ayırt edilemeyecek bir halüsinasyonun olduğu hipotezini kabul etmektir. Bu hipotez bu şekilde, şüpheciliğin cephaneliğine aittir, ama şüphecinin bundan çıkarabileceğine inandığı sonucun, yani iki deneyimin aynı nitelikte olacağı sonucunun çıkmayacağı ileri sürülecektir. İkincisi ise, bu hipotezi gerçek bir olanağa karşılık gelmediği için reddetmek ve onunla birlikte sonucunu da reddetmektir. Aslında, algı ve halüsinasyonu birbirine karıştırmamızı açıklayabilmek için, neden bunların deneyimlendiği anda *nesnel olarak* ayırt edilemez olduğunu, yani *aynı nitelikte* deneyimler olduğunu varsaymak zorunda olalım ki? Sadece hatadan kaçınmanın kesinlikle olanaksız olduğu durumlarda hatalı olabilecek kadar kusursuz varlıklar mıyız?

Bu argümanlara, özellikle algısal deneyimin holistik karakterinden kaynaklanan diğer argümanları da eklemeliyim. Bugün bunu yapamam. Her halükârda, realizme giden fenomenolojik-hermeneutik bir yolun olanağını ve bu yolun, Kartezyen ve daha genel olarak modern zihin metafiziğinin bazı temel ön varsayımlarının temsil açısından eleştirel bir yapı sökümüne dayandığını, somut örneklerle gerekçelendirmek ve aydınlatmak istedim. Bu yol, realist öncülünü tesis etmek için mutlak olana veya kendinde-varlığın spekülâtif bilgisine bir tür sıçrama yapmaya gerek duymayan bir yoldur. Bu eleştirel, anti-metafizik realizm, bana göre fenomenolojinin bugün izleyebileceği olanaklı yollardan en azından biri gibi görünüyor.