

**Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu
ve
İntersubjektivite Kavramı¹**

Kurtul Gülenç²

Özet

İnsan, kendi özvarlığını ancak toplumda gerçekleştirebilmektedir, bundan dolayı bütün gerçekliğini ancak başkalarıyla birlikte kazanan bir canlı varlıktır. Bu öz-nitelik birçok tartışmayı beraberinde getirmektedir. Tartışma konuları arasında en önemli problemlerden biri bir arada yaşama problemi. Bu problemin felsefi açıdan soruşturulabilmesinin yollarından başlıca olanı başkasının beni meselesini ele almaktır. 'Başkası' sorunu temelde modern felsefe ile yükselen bir bilgi sorunudur. Bu sorun özellikle 'başka zihinler' ya da 'başkasının beni' sorunu olarak belirir: 'Başkasının beni'ni nasıl bilebiliriz? Bu çerçevede yazının amacı, felsefi açıdan insanlar arası ilişkilerin temelini, başka bir ifadeyle başkasının beni'nin bilgisinin nasıl mümkün olabileceğini incelemek ve söz konusu inceleme ekseninde bir arada yaşama problemi açısından önemli bir kavram olan 'intersubjektivite' kavramını açıklamaktır. Yapılacak olan bu araştırma, 20. yüzyılın en önemli filozoflarından Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımı çerçevesinde gerçekleştirilecektir.

Anahtar sözcükler: fenomenoloji, başkası, indirgeme, doğalcılık, doğal tavır, yönelimsellik, öznelarasılık, beden.

The Problem of "Self of the Other" and the Concept of Intersubjectivity in Edmund Husserl

Abstract

Human being can realize his/her self-existence only within society; hence it is a living entity which acquires all its reality together with others. This attribution brings along numerous discussions. Amongst these discussions one of the most important problems is the problem of co-existence. The main way, among others, of inquiring this problem in terms of philosophy is to examine the issue of the self of other. The problem of 'other' is fundamentally a problem of knowledge which rose with modern philosophy. This problem particularly appears as the problem of 'other minds' or 'the self of other': How can we know 'the self of other'? Within this framework, the purpose of the article is to examine the basis of relations between humans, in other words how the knowledge of the self of other could be possible and to explain the concept of 'intersubjectivity' which is an important notion with regard to the problem of co-existence in the axis of this examination. The study will be carried out within the scope of phenomenological approach of Edmund Husserl, one of the most significant philosophers of 20th century.

Keywords: phenomenology, other, reduction, naturalism, natural attitude, intentionality, intersubjectivity, body.

¹ Bu yazı 2005 senesinde yitirdiğimiz değerli felsefeci Nermi Uygur'un anısına kaleme alınmıştır.

² Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü, İzmir

Gülenç, Kurtul (2014) "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi/Cilicia Journal of Philosophy*, ss. 19-40

Aristoteles'in de yaklaşık 2500 yıl önce dile getirdiği gibi insan toplumsal (*zoon politikon*) bir varlıktır. İnsan, kendi özvarlığını ancak toplumda gerçekleştirebilmektedir, bundan dolayı bütün gerçekliğini ancak başkalarıyla birlikte kazanan bir canlı varlıktır. Bu öz-nitelik birçok tartışma ve sorunsallaştırmayı beraberinde getirmektedir: ahlak, toplum, siyaset, iletişim, eğitim, başkasını anlama, kültür, tarih vb. Ünlü düşünür Alain Touraine'in sormuş olduğu "Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz?" sorusunun temelinde de sıraladığımız konulara ilişkin tartışmalar yatmaktadır. Bugün özellikle modernizmin doğuşu ile birlikte ortaya çıkan farklı yaşam biçimlerinde insanlararası ilişkiler ve bu ilişkilere temel olan veya olabilecek birtakım ilkeler araştırılmakta ve sorgulanmaktadır. Bu araştırma ve sorgulama, sosyal bilimlerin farklı disiplinleri tarafından yapılmaktadır. Benim bu yazıdaki çabam, felsefi açıdan insanlar arası ilişkilerin temelini, başkasının beni'nin bilgisinin nasıl mümkün olabileceği sorusunu incelemek ve bu çabaya paralel olarak toplum felsefesi açısından önemli bir kavram olan 'intersubjektivite' kavramını açıklamaktır. Yapılacak olan bu inceleme, 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımı çerçevesinde gerçekleştirilecektir. Çalışmanın hedefi ekseninde bu düşünce akımını tercih etmem rastlantısal değildir. Günümüzde fenomenoloji, analitik ve pozitivist felsefenin egemenliğine karşın, varlığını ve etkinliğini sürdürmeye başaran nadir felsefe akımlarındandır. Bu akım, yazıda tartışılacak sorun ve kavramları incelemiş ve onları ayrıntısıyla tartışarak günümüz felsefe dünyasına ciddiye alınması gereken katkılarda bulunmuştur.

Fenomenoloji denilince akla hemen Husserl adı gelmekte; Franz Brentano'nun başlattığı fenomenolojinin asıl kurucusu ve temsilcisi olarak hep onun adı geçmektedir (Tepe, 2003, s.7). Fenomenoloji, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında çok etkili olmuş, dönemin birçok ünlü düşünürü fenomenolojik bakıştan etkilenmiştir. Husserl, felsefi kariyeri boyunca, doğa bilimlerinin bilimsel aklının, özellikle ahlaki ve kültürel değer alanındaki yayılcı eğilimlerine karşı koymaya çalışmıştır. Buna göre, pozitivism (natüralizm) ve pozitivismın diğer formları dünyaya ve hayata ilişkin değer biçici bir felsefeyi, sadece ve sadece doğa bilimin bulgularından ve yöntemlerinden türetmeye kalkışır (West, 2005, s.147). Doğalcı³, değerle ilgili problemlerde, kendi kabullerine göre savunulamayan ve dolayısıyla çelişkiye düşen bilgi iddialarında bulunur. "Doğalcı öğretir, vaaz verir, ahlak dersi verir, reform yapar. Ama her vaazın, her talebin, vaaz ya da talep olarak anlamı bakımından var saydığını inkâr eder (Husserl, 1997, s.15)." Bununla birlikte, Husserl, doğalcılığa karşı olan tüm husumetine karşın, doğa bilimlerinin 'teorik tavrı'nın başarılarını takdir eder. Husserl için, problematik olan, teorik tavrın kendisi değil; kesin bilimin, kendi özel alanlarındaki başarılarının bir sonucu olarak doğa bilimlerinin yöntemleriyle, başka her şeyi dışta bırakacak şekilde özdeşleştirilmesidir (West, 2005, s.148).⁴ Ona göre 'tin', doğal

³ "Doğalcılık, doğanın —sağın doğa yasalarına göre uzaysal-zamansal varlığın birliği anlamında doğanın- keşfinin dolaylı bir sonucudur. (...) Bu idenin hep yeni ve birçok kesin bilgileri temellendiren doğa bilimleri olarak adım adım gerçekleşmesiyle, doğalcılık daha da genişler (Husserl, 1997, s.13)."

⁴ Bu aşamada Husserl, Dilthey'in yapmış olduğu gibi ayrı bir bilimsel açılım tariflemeyiz. Tin bilimleri gibi yeni bir bilimsel araştırma alanının doğuşu ve geliştirilmesi de Husserl için bu sorunu çözmede başarısız olur. Ona göre tarihselcilik de doğalcılık gibi aynı çizgide gelişmiştir. Tinbilimci de —doğabilimci nasıl her şeyi doğa diye

dünyanın nesnelere aynı varlıksal düzeyde değildir ve bu yüzden aynı açıklama kategorilerine tabi tutulmamalıdır. Bu bakımdan sosyal olaylar doğada olanlarla bir tutularak aynı yöntemlerle açıklanamaz. Husserl'in bu fikri, felsefesine son şeklini verdiği *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* adlı yapıtında belirginlik kazanır. Husserl, bu eserinde fenomenolojisine yeni öğeler katmıştır. Bu öğelerin başında ise 'yaşam dünyası' (*Lebenswelt*) kavramı gelmektedir. Felsefi perspektifine gelenek ve tarih, kısaca kültür eklenmiştir. Aslında ortak çevre, günlük yaşamımızın geçtiği, içinde yaşadığımız dünya olarak yaşam dünyası, aslında en başından beri onun felsefesinin temelini oluşturmuştur. Bundan dolayı, özellikle sosyal bilimler için fenomenoloji, zengin ve vazgeçilemez bir alandır. Kesin bir felsefe olarak olmasa da fenomenoloji bir yöntem olarak birçok düşünür tarafından kabul görmüştür. Örneğin, Alfred Schutz, sağduyunun gündelik hayatla ilgili önkabullerine ilişkin sosyolojik bir araştırma için Husserl'in 'yaşam dünyası' kavramını benimseyip fenomenolojinin toplum felsefesi ve sosyal bilimler açısından önemini *The Problem of Social Reality* ("Sosyal Gerçeklik Problemi") adlı eserinde ayrıntılarıyla işler (Schutz, 1962, s.99-149). Yirminci yüzyıl düşün dünyasında Schutz dışında fenomenoloji doğrultusunda düşünüp araştıran birçok düşünür vardır: Max Scheler, M. Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger vb. Fakat daha önce de belirttiğim gibi bu yazıda bu isimlere değinilmeyecek, sadece Husserl'in fenomenolojisine ve bu incelemenin uzantısı olarak Husserl'deki 'başkasının beni' sorunu incelenecektir.

'Başkası' sorunu modern felsefenin, bir bilgi sorunu, özellikle de 'başka zihinler' ya da 'başkasının beni' sorunu olarak ortaya koyduğu bir sorundur: 'Başkasının beni'ni nasıl bilebiliriz? (Dinçer, 2003, s.44) *Yunan-Roma Felsefesinde* (Plotinos'taki bazı temalar bir yana bırakıldığında) bir sorun olarak 'başkasının beni' kavramına rastlanmamaktadır. Ortaçağda ise, 'başkasının beni' sorunu hemen hemen hiç araştırma konusu yapılmamıştır. Augustinus'un, felsefesindeki Tanrı-insan ilişkisini sen-ben ilişkisi bağlamında çözümlemeye çalışmış olmasının sonucu olarak kimi düşünürlerin fenomenolojik yaklaşımın ilkin Ortaçağ'da ortaya çıktığını iddia etmelerine karşın, bugün anladığımız anlamda 'başkasının beni' sorunu o dönemde hemen hemen hiç tartışılmamıştır. Söz konusu çağa damgasını vurmuş olan, Tanrı odaklı, teosentrik bir dünya anlayışıdır. Bu anlayış da o dönemde 'başkasının beni' sorununun ortaya çıkmasına engel teşkil etmiştir. "Başkasının ben'i sorununun tartışılmasını mümkün kılan tarihsel gelişme Descartes felsefesi ile beraber ortaya çıkmıştır. Başka-ben çeşidinden bir kavramın ortaya çıkabilmesi için (...) 'ben', 'subjekt' (özne), ya da 'insanın kendi bilinci' kavramlarının oluşması gerekmektedir. Modern dönem içinde başka bir ben'i göstermek için kullanılan *alter ego* kavramı Antik Dönem felsefesinin bir başarısıdır. Fakat bu kavramın Antik Dönem felsefesindeki karşılığı dostluktur (Uygur, 1998, s.31)."

görüyorsan— her şeyi tin diye, tarihsel oluşum olarak görür ve bunun sonucu olarak da bu şekilde görülemeyeni yanlış yorumlar (Husserl, 1997, s.13).

Kaynağını Descartes felsefesinde bulan ‘ben’ (*ego*) kavramı, modern bilgi kuramında, düşünen şey (*res cogitans*) olarak zihin ile yer kaplayan şey (*res extensa*) arasındaki ikilik üzerine kurulmuştur (Dinçer, 2003, s.44). Descartes’ın bilgi için şüphe edilemez temeller bulma teşebbüsü ile ortaya koyduğu yöntem anlayışı sonucunda zihin-beden düalizmi doğmuştur. Descartes’ın zihin-beden düalizmi, mekândaki cisimlere ilişkin bilimsel açıklamayla tam olarak ‘zihinsel’ amaç ve irade kategorileri haline gelen şey arasında bir yarık açmaya yarar. Mekânda yer kaplayan madde olarak katıksız bir biçimde mekanik olan bir maddi dünya modeli, özünde cisimleşmemiş ve maddesiz bir şey olarak bir zihin resmiyle bir araya getirilmiştir. Descartes’a göre ben, bütün bilinçli edimlerin birliği olarak ‘düşünen şey’ diye tanımlanmaktadır. Çünkü düşünme ‘bizde işlediğinin bilincinde olduğumuz her şeydir’; bilinçli özneler olarak bize ait olan tüm ‘edimler’ (*actions*) ve ‘edimlerdir’ (*passions*). Bu bilinçli edimler bizim parçamızdır, yani bizde içkindirler. Böylece düşünen şey olarak ben, bu içkinlik aracılığıyla tanımlanırım (Dinçer, 2003, s.44).

Ancak, Descartes’ın Kartezyen düalizmi ben’i ortaya çıkartırken çözümlenmesi gereken bir başka sorunu da beraberinde getirir. Öznenin ya da özneliğin içinde yer aldığı alan, ben’den başka olan şeylerin alanıdır: benim olmadığım, ben olmayan, ben ne değilsem o olan şeyler; beni kuşatan dünya, kendi bedenim, başka özneler yani başka benler... (Dinçer, 2003, s.44) Şimdi ne yapılmalıdır? Ben ile benden farklı olan başka benler arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? “Benim dışındakilerin hepsi bana doğrudan doğruya verilmeyen, bana dolaylı verilen şeylerdir. Bu demektir ki sen bana kendim gibi verilmiyorsun. Dış dünya hiçbir zaman düşünmenin iç edimlerinin doğrudan verilmişliğini taşıyamaz, hiçbir zaman benim kendini bildiği gibi bilinemez. Benim gören, işiten, isteyen özne oluşum, özne olarak varlığım, özneliğim sorgulanamaz. O kuşku duyulamaz bir hakikattir. Dış dünya hakkındaki öznel yaşantılarım düşünen şey olarak zihnimin varlığından emin olmama yeter. Oysa hakkında deneyim sahibi olduğum şey benim için *başkasıdır*. Görülen veya duyulan şeyin başkalığı (ötekiliği); onun, benim iç yaşantılarıma ve içkin benime göre ikincil bir şey olması anlamına gelmektedir. Öteki doğrudan bilinemez; onu bilebilmem için hep bir aracı olması gerekir. Descartesçı öznelciliğin ortaya koyduğu ‘ben’, bundan ötürü, ‘başkası’ karşısında kayıtsızdır. Başkası onun için yalnızca bir görünüş tür ve dış dünyayla ilişki kuramayan bu ben kavramıyla bir insan ya da toplum bilimi kurmak ise imkânsızdır (Dinçer, 2003, s.44).”

Husserl, Descartes felsefesinde *ego*’nun doğuşuyla beliren, başkasının ben’i sorunu ile derinleşen şu sorulara yanıt bulmaya çabalamıştır: Ben yapayalnız mıyım? Benden ayrı bir ben ya da başka ben’ler var mı? Genel olarak başka bir ben’in varolduğu ne dereceye dek teorik (kuramsal) yollarla belgelenebilir? ‘Başka-ben’ler dış dünyada, kendi bilincimin dışındaki dünyada, ne çeşitten bir yer işgal etmektedir? Bu başka-ben’lerin birer başka-ben olarak, benden ‘başkalığı’, ama birer ‘ben’ olarak bana ‘benzerliği’ neye dayanmaktadır? Bu ben -olmayan-başka ben’ler bana nasıl verilirler? ‘Sen’ dediğim ile başka-ben dediğim varoluşun özü nedir? ‘Sen’ ile ‘ben’ arasında ne çeşit bir varlık ve bilgi ilişkisi vardır? Benim kendi kendimi anlamamda,

başkasının beni üzerindeki saptamaların ne gibi bir yararı dokunacaktır? Belli birini anlamamın, karşılıklı olarak anlaşabilmenin özel koşulları, sınırları ve yaşama için önemi nedir? ‘Ben’ ile ‘sen’in ‘biz’ ile ne gibi bir bağlılığı vardır? (Uygur, 1998, s.30-31) Gerek bu sorular gerekse bu soruların gelişim yönünde ortaya çıkabilecek diğer sorular, Husserl’in uğraştığı sorunlar düğümünün ne kadar çetrefilli olduğunu bize göstermektedir. Fenomenolojik bakışın zorluğu kendi nesne alanının yapısından kaynaklanmaktadır. Bu sorulardan da anlaşılacağı gibi, bilen öznenin kendisine yönelerek, kendi bilme edimlerini nesne edinmesinin, öznenin kendi saf bilincini, kendini oluşturan bilgi edimlerini çözümlemesinin, bilen özneyi kimi güçlüklerle karşı karşıya bırakacağı açıktır (Tepe, 2003, s.8). Husserl’in fenomenolojik felsefeyi benimsemesinin amacı, kuramlar arasına yeni bir kuram, felsefeler arasında yeni bir fenomenolojik felsefe ortaya atmak değildir, her türlü kuramı; kuramsal bakış açısı, kuramsal tavır-alma olarak bilincimizdeki ortaya çıkışına göre aydınlatmaktır (Sözer, 1994, s.12).

Felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünen Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe* başlığını taşıyan yazısına, tüm bilimlerin en yükseği, en kesin olmak isteyen felsefenin henüz bilim bile olamadığını söyleyerek başlar. (Husserl, 1997, s.7-9) Ona göre, felsefenin nesnel geçerli bir biçimde hiçbir şey öğretememesi de bunun bir kanıtıdır. Bırakın felsefenin tam bir bilim, en kesin bilim olmasını; felsefe, bilim olarak bile henüz mevcut değildir; çünkü felsefe nesnel olarak temellendirilebilen kuramsal bir içeriğe bir parça olsun sahip değildir. O halde felsefe, tarihsel ‘en yüksek ve en kesin bilim olma’ savına uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmak durumundadır. Bu yapılandırma ise, kimi filozoflarda olduğu gibi, doğa bilimleri ve matematiği model olarak yapılabilecek bir şey değildir. Kuşkusuz, bu noktada Husserl’in hesaplaştığı Descartes ile ortaya çıkan akımın kendisidir, çünkü Descartesçı bakış açısı matematiksel hakikate ayrı bir yer verir. Descartes “(...) şimdiye dek bilimlerde hakikati aramış olanlar arasında, yalnızca matematikçiler birtakım tanıtımlar, yani birtakım kesin ve açık hakikatler bulabilmişlerdir” diye yazar (Descartes, 1994, s.20-22). Ona göre, insan akli apaçıklığa ve kesinliğe matematikte ulaşmaktadır. Descartes, matematiksel bilgiyi hakikat zincirinin en tepesine yerleştirmekte ve matematiksel uslamlamanın özünde de matematikçinin, araştırmasının kendine özgü nesnelere her ne ise, bu nesnelere arasında kesin orantılar kurmasının ve onları ilişki dizileri halinde birbirine bağlamasının bulunduğunu düşünmektedir (Koyré’den aktaran Dinçer, 2003, s.44). Descartes’a göre matematiğin bu özelliği, onu herhangi bir bilimsel araştırma alanına uygulamayı olanaklı kılmaktadır. Bu özellik bilime tamlık ve verimlilik verir. Ancak, Descartes’ın bilime, şeyler arasındaki ilişki ve oranları araştırma görevini biçen matematiksel yöntemi, tamamen doğa bilimlerine yöneliktir (Dinçer, 2003, s.45). Zaten onun çağında, Galileo’nun deyişiyle, ‘doğa kitabının geometrik harflerle yazılmış olduğuna’ inanılmaktadır. Doğa süreçlerinde gizli bağlantıları keşfetmek demek, doğanın geometrik dilini bilmek demektir.

Şüphe yok ki, Husserl, felsefenin yeniden yapılandırılmasının doğa bilimleri ve matematiği model olarak olamayacağını söylerken onların bilim olduklarından kuşku duyduğunu

kastetmemektedir. Aksine, onlar, bilim oldukları kuşku duyulamayacak kadar açık bir gerçekliğe sahiptir, fakat felsefe için başka türden bir eleştiriye gereksinim vardır. Temellere ve yöneme ilişkin pozitif olan bu eleştiri ise, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir. Husserl'in deyişiyle 'bilincin fenomenolojik bir çözümlemesi' gereklidir. Husserl'e göre temel bilim, bu nedenle, bilinç fenomenolojisidir. Bilinç fenomenolojisi ise her türlü hazır bilginin bir yana bırakılmasını, fenomenolojik indirgemeyi gerektirmektedir. Her düşünce yapısının kendine özgü, vazgeçemeyeceği, bütün için taşıdığı canalcı değerden dolayı görüş açısına kendisini benimseten bir ya da birkaç nesnel önem-bağlamı vardır. Örneğin, Descartes için: 'cogito ergo sum'; Spinoza için: 'causa sui', 'substantia'; Bergson için: 'sezgi' anakavramları bu çeşitten önem-bağlamlarıdır. Husserl'in düşünce yapısında, en canalcı rolü oynayan önem-bağlamı, birtek anakavramda toplanmıştır. Bu anakavram da *reduktion*'dur (Uygur, 1998, s.39). Reduktion şu ya da bu biçimde kavranılmaya elverişli bir öğreti olmamakla beraber, ancak ve ancak kendisini gerçekleştirdiğimiz zaman kendisini açığa vuran bir kavramdır. Kendisini gerçekleştirmek ise normal diye adlandırdığımız yaşamayı köklü şekilde değiştirdiğimiz zaman gerçekleşebilecek bir şeydir. Husserl, 'Mantık Araştırmaları' (*Logische Untersuchungen*) adlı eserinde 'önkoşulsuzluk ilkesi'nden söz etmekte, yeni bir başlangıç için her türlü bilginin bir yana bırakılmasını istemektedir (Tepe, 2003, s.14). Bu köklü değişim ve bir yana bırakma nasıl gerçekleşecektir? Normal ya da doğal denen yaşamada, ben, kendimi çeşitli varlık biçimlerini kucaklayan bir dünyanın içinde bulurum. Cansız nesnelere, bitkiler, hayvanlar, insanlar, değer taşıyan şeyler, yararlı objekt'ler (nesnelere) benim için, buradadırlar. Zaman zaman onların varolduğundan şüphe etsem de varolduğunu zannettiğim bir şeyi daha yakın incelediğimde varolmadığını, 'şöyle' olduğunu sandığım bir şeyin 'şöyle' olmayıp 'böyle' çıktığını görsem de; bütün bunlara karşın çeşitli varlıkların, nasıl olursa olsun, varolduğundan; bu varlıkların çevreleyen sonsuz ufkuyla dünyanın gerçekliğinden; gerçek olarak bir dünyanın varolduğundan; benim kendimin, bedenimle, bu dünyanın örgüsünde gerçekten yer aldığımdan kuşkuya düşmek hiçbir zaman aklımdan geçmez (Uygur, 1998, s.40-41). İşte, Husserl, her gün sürdürüp gittiğimiz kimi uyanık, kimi yarı uyanık bu yaşantıya takındığımız davranışa '*doğal davranış*'; bu davranışın özünde, dünyanın apaçık varolduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize de '*doğal davranışın genel savı*' adımı vermektedir (Husserl, 1998, s.51-53, 56-57; Uygur, 1998, s.41).

Husserl'in doğal tavır olarak kavramsallaştırdığı yaklaşıma göre, bizler sürekli dünyayı *orada* "elimizin altında" oluşan şekilleriyle kabul etmekteyiz (Moran, 2005, s.7). Doğal tavrın kendisini fark ettiğimiz andan itibaren ise farklı bir tavır, kesin bir bilim olabilecek felsefi bir tavır ortaya çıkmaktadır. Reduktion doğrultusunda beliren bu tavır, doğal davranışın ve bu davranışa ilişkin genel savın kökten ve radikal şekilde değiştirilmesini amaçlar. Husserl bu amaç ekseninde gerçekleşen doğal tavrıdan uzaklaşma, bozulma veya kırılmayı *epokhé* (sözlük anlamı olarak 'durma' veya 'askıya al(ın)ma' olan bu sözcük Antik Yunanlı filozoflar tarafından 'yargının askıya alınması' olarak kullanılırdı) kavramı ile betimler. Husserl *reduktion*'u 'her türlü yargıdan kaçınma' olarak nitelendirmektedir. Bu nitelendirme bir tür 'çekimser kalma (*abstention*)',

'paranteze alma (*bracketing*)' veya 'oyundan çıkarma (*putting out of play*)'dır (Moran, 2005, s.7). *Epokhé*yle birlikte cisimler, deneyimler ve tecrübelerimizin içeriği vb. şimdi sadece fenomen olarak ele alınmaktadır. Her şey paranteze alınmıştır, her tür yargı askıdadır. "Böylece, fenomenolojik indirgeme yoluyla yani epokhéyle, her psikolojik deneye karşılık gelen, kaçınılmaz olarak, mutlak verilmişlik şeklinde içkin özünü gösteren saf bir fenomen bulunmaktadır (Moran, 2005, s.7)."

Husserl'e göre, doğal davranışı kökten değiştirmek demek, bu davranışın genel savını kendine özgü bir *epokhe*'ye (yargı vermekten geri durma) uğratmak demektir: *epokhe* doğal dünyanın genel savından kuşkulanan ya da bu savı, ortada hiçbir neden yokken reddetmek değil; bu tezi, özgür olarak, kullanmaktan çekinmektir. Bunun için de dünyanın apaçık varlığından bütünüyle 'vazgeçmek', bu varlığı bütünüyle 'işe karıştırmamak', 'dışarda bırakmak', 'kullanmamak', bu varlığın, bütünüyle yürürlükte kalmasını 'yasak etmek', bu varlığı, bütünüyle, 'parantez-içine (ayraç içine) almak' gerekmektedir. Husserl'in bu şekilde her türlü bilginin bir yana bırakılmasını ve varolanların 'parantez-içine' alınmasını istemesinin temel nedeni, felsefe ve bilimlerin ona göre bilmeye ilişkin uydurma kuramlarıyla bilmenin kendisinin ne olduğunu tanınamaz hale getirmiş olmalarıdır. Bu nedenle, fenomenolojinin bir 'yansız araştırmalar alanı' oluşturması gerektiğini iddia etmektedir. Fenomenoloji, bu temel tutumuyla diğer bilgilerin geçersiz olduğunu veya varolanların olmadığını savlamaz; yapılmak istenen sadece fenomenolojik çözümlemede varolanların doğal kendiliklerini ve onların bilgisini kullanmamadır. 'Parantez-içine alma' işlemi ile dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız bu varlığın anlamı değişmektedir. *Epokhe*'ye uğrayan doğal davranışın genel savı, artık 'parantez-içine alınmış bir sav'dır; bundan böyle doğrudan doğruya dünyanın varlığından değil, parantez-içine alınmış değişikliğiyle dünyanın ve dünyalı olan şeylerin varlığından söz açmaya hakkım vardır. Doğal davranış artık kökten değişmiştir. Bu kökten değişimi Husserl şu şekilde açıklamaktadır: "Yaptığım dünyanın varlığının *yadsınması değildir*, öyle olsaydı Sofist olurum; *onun olgusal varlığından* kuşku da duymuyorum, öyle olsaydı şüpheli olurum; daha çok zamansal-uzamsal olgusal varlık hakkında herhangi bir yargıyı tamamıyla kapatan fenomenolojik *epokhe*'yi gerçekleştiriyorum (Husserl, 1998, s.61)."

Husserl'in *epokhe*'sinin bana sağlayabileceği nedir? Taşlar, bitkiler, hayvanlar, türdeşlerim, kültür nesnelere, kendi bedenim..., —bütün bu varlıklar, parantez-içine-aldığım dünya ile birlikte ortadan kalkmıştır; daha doğrusu, yine varlığını sürdüren bu varlıklara, varlık-geçerlikleri bakımından, artık *sanki* yokmuş *gibi* bakmaktayım (Uygur, 1998, s.43). Eğer tüm dünya, benim deneysel varlığım, kendi deneysel Benim de içinde olmak üzere, ayraç içine alınmış, bir yana bırakılmışsa geriye ne kalmıştır? Bu *reduktion* işleminden geride kalan 'artık' yeni bir varlık alanıdır, bu alan kendinde 'saf bilinç'in oluşturduğu bir varlık alanıdır. Bu varlık alanına ancak *epokhe* gerçekleştirildikten sonra gitmek mümkündür. Husserl'e göre, her şeyi kapladığı sanılan evrensel parantez-içine almanın dokunamadığı yepyeni bir alandır, bu 'saf bilinç'in oluşturduğu varlık alanı. Başka bir ifadeyle, bu alan 'saf ben' alanıdır. Fenomenolojinin araştırma alanı işte bu 'saf ben, saf bilinç' alanıdır. 'Saf ben' yönelimsellik taşıyan 'saf bilinç'

yaşantıları akışında, yaşantı olarak bulunan bir şey değildir (Tepe, 2003, s.19). Öyle olsaydı yaşantıların kendileriyle birlikte ortaya çıkıp yok olurdu. Bu nedenden ötürü, saf ben, ‘psişik ben’den ayrıdır, çünkü psişik ben bu dünyanın bir parçasıdır ve çoktan ayrıç içine alınmıştır. *Epokhe* psişik ben’i de kuşatmıştır. Ortada kuşatılmayan, dünyaya ait olmayan, ayrıç içine alınmamış sadece saf ben kalmıştır. Saf bilinç’in oluşturduğu bu alan, yani salt ben, her şeyin ona göre bir anlam kazadığı, her şeye asıl anlamını veren, bütün varlıkları konstitue eden (yapılandıran) bir kaynaktır. “‘Saf Ben’ her yaşanan yaşantıda bulunan, her düşünenle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan ama her şeye de kaynak olan, onları yapılandıran şeydir. Hiçbir yaşantının zorunlu olarak sürekli olması gerekmez, ama saf Ben ilke olarak zorunlu olandır; çünkü onun tüm tasarımlara eşlik edebilmesi gerekir. Her tasarımın taşıyıcısı olarak saf Ben, her tasarımın zorunlu bir ögesidir. Böylece ‘saf Ben’, kendine özgü bir aşkınlık, yaşantı akışının içkinliği içinde bir aşkınlık gösterir. Kurulmuş bir aşkınlık olmayan saf Ben işte bu yüzden ayrıç içine alınmamaktadır (Husserl, 1998, s.132-133; Tepe, 2003, s.19).”

Dünyanın ‘rastlantısal’ olarak varolduğu tezine karşılık, saf Ben’in ve Ben yaşantısının tezi, onların ‘zorunlu olarak’, hiç kuşkusuz varolduğudur. Hiçbir şeyel verilmişlik olmayabilir, hiçbir verilmiş yaşantı da varolmayabilir; ama şeyler dünyasının yok edilmesiyle bilincin varlığında gerçi zorunlu olarak bir değişiklik olsa da, onun varoluşuna dokunulmuş olmaz. Hiçbir real varlık (...) bilincin varlığı için zorunlu değildir. Saltık varlık olarak saltık verilmiş bilinç, dünyanın bir yana bırakılmasından sonra geriye kalan artıktır (*Residuum*) (Tepe, 2003, s.19; Husserl, 1998, s.65, 132).

Bu noktada, artık sorulması gereken salt ben sonrası, ayrıç içine alınmış olan dünyaya ne olacağıdır? O dünya, ayrıç altına alındıktan sonra ne olmuştur? Ayrıç içine alınmadan önceki dünya ile alındıktan sonraki dünya arasındaki fark nedir? Dünyayı konstitute eden, ama kendisi, doğal davranışa yapışık her çeşit dünya içeriğinden ‘temizlenmiş’, ‘arınmış’ olan salt ben, dünyanın zenginliğini içinde taşımaktadır (Uygur, 1998, s.45). İçerikçe dünya-bütünü kadar zengin olan salt ben, somut çeşitliliği ile konstitute ettiği dünyanın, gerçek olarak değil, bir fenomen olarak tıpatıp içinde bulunmaktadır. Artık, dünyaya yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak zorunluluğum vardır, çünkü dünya, salt ben’de, bir “geçerlik-fenomen”i (*Geltungsphanomen*) olmuştur (Uygur, 1998, s.45). Bundan böyle dünya, bir fenomen olarak vardır. Fenomen ile dile getirilmek istenen, varlığından hiçbir zaman kuşku uyandırmayan, doğrudan doğruya apaçık olarak verilen içerikli ve somut bir yaşantıdır. Bu yaşantı, şüphesiz ki, empirik-psişik yaşantı ile aynı değildir çünkü empirik olan zaten ayrıç içindedir. Bu noktayı anlamak için, Husserl’in *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı eserinin temel cümlesi olan ‘Şeylerin kendisine!’ ifadesini incelememiz yararlı olacaktır. Husserl’in, her türlü hazır bilginin bir yana bırakılarak ‘şeylere!’ dönme çağrısı yapması kimilerince nesnelere geri dönüş olarak anlaşılmıştır. Hâlbuki Husserl’in bu ifadeyi kullanırken temel amacı, öznelciliği bir kenara iterek nesnelciliği yeniden canlandırmak değildir. Husserl’e yapılabilecek en büyük haksızlık da Husserl’in öznelciliği bir kenara iterek sadece nesnelcilik çizgisini araştırın bir filozof olduğunu

iddia etmek ve onu basit bir nesnelcilik savunucusu çizgisine indirgemekle yapılabilir çünkü Husserl'in psikolojizme karşı çıkışı bu anlamda basit bir öznelcilik karşıtlığı değildir.⁵ Gerçekten Husserl, 'şeylerin kendilerine' gitmekten bahsetmektedir fakat burada kullandığı 'şeyler' nasıl ve ne türden şeylerdir? Bu şeyler bilinçte varolan, yalnızca 'görsel kendinde verilmişliğin öznel yapısında görünüşe gelen' şeylerdir. Bu yapı ise sadece insan bilincinde mevcuttur. Husserl'in saf bilinç fenomenolojisinin araştırma nesnesi işte bu bilincimizde olan şeylerdir, empirik dünyada olan şeylerin kendisi değil. Buradaki 'şeyler' doğalcı söylemdeki şeyler değildir, tersine bilinç yaşantılarımıza yapısını ve çatısını sağlayan özsel yasalardır. Örneğin, sevdiğimi sevdiğim –o– varlık olarak bilincimde canlandırmam, onu yaşamam ancak sevginin özüne uygun bir biçimde olup bitebilir. O varlığın 'sevdiğim' gibi olması sevmekliğimden, sevginin kendi özünden tüdür (Sözer, 1994, s.12-13).

"Dünya-fenomeni, dünyaya transzendent bir alanda, salt ben'de konstitue edildiği için, Husserl'in fenomenolojisi 'transzendent fenomenoloji'dir. Bu transzendent fenomenolojik yaklaşımda karşımıza çıkan saf Ben ise transzendent ben'dir (Uygur 1998, s. 46)." Bu 'ben'e götüren yola, 'transzendent-fenomenoloji reduktion'u ya da *epokhe* demek gerektiği meydandadır. Reduktion, transzendent fenomenoloji'yi kuran bütün kavramlara anlamını kazandıran, bu kavramları olanaklı kılan ortak temeldir. Böylece reduktion, bu anlayış içinde bize, transzendent fenomenoloji içinde yer alan intersubjektivite kavramına ilişkin analiz ve çözümlemenin arka planını sağlamaktadır.

Husserl'in transzendent fenomenoloji anlayışını ve bu anlayışın temeli olan reduktion'u ortaya koyduktan sonra, 'başkasının beni' sorununu Husserl'in fenomenolojik dünya görüşü ekseninde tartışmaya geçebiliriz. Başka bir insanın beni dediğimizde, genel olarak, türdeşlerimin beni: ortak bir toplum-düzeni içinde kendileriyle birlikte yaşadığım kimselerin beni anlaşılmalıdır; bu ise, doğal davranışta kurulan, bu davranışın çerçevesi içinde geçen bir anlamdır. Başkaları, 'başka ben'ler, doğal davranışın genel savını yapan çeşitli varlık biçimlerinden birini meydana getirmektedir. Husserl, *Ideen*'in ilk kitabında, reduktion'ı ortaya koymak ve gerçekleştirmek için, doğal davranışın genel savının bütünselliğini tanımlarken, bu betimlemenin içine 'başka ben'leri de almıştır: Başka insanlar benim için aracı olarak buradadır; başımı kaldırıp bakınca onları görürüm, yaklaştıklarını iştirim, ellerini sıkırım, kendileriyle konuşunca ne tasarladıklarını, ne düşündüklerini, içlerinde ne gibi duyguların çalkalandığını, ne dilediklerini ya da ne istediklerini doğrudan doğruya anlarım. Onlar, kendilerine dikkat etmediğim zaman bile birer gerçek olarak algı alanımın içindedir (Husserl, 1950, s.55-56). Kendim nasıl bir ben-subjekt (Ichsubjekt) isem, onları da insan olarak deneye deneye, birer ben-subjekt diye tanıyıp kabul ederim; onlar da benim gibi doğal çevreleriyle ilişki halindedir. Ama bu öyledir ki ben kendi çevrem ile onların çevresini nesnel olarak bir ve aynı diye kavrarım; ancak bu aynı dünya, herbirimizde başka bir biçimde bilince varır (Husserl 1998, s.57)." 'Başka ben'ler ilkin birer varlıktır, doğal davranışın özü gereği, şu ya da bu biçimde

⁵ Psikolojizm eleştirisi için bkz. Husserl, 1997, s.13-48.

gerçek dünyanın bir parçasıdır. Ondan sonra, ‘başka ben’lerin belli bir varlık biçimi vardır: öbür varlıklardan ayrılıkları, benim için, yalnızca bir nesne olmamalarıdır; başkaları, ‘ben’i olan birer öznedir; tıpkı benim gibi birer öznedir; onların da benimki gibi birer ‘ben’i vardır (Uygur, 1998, s.50).

‘Başka ben’leri konu olarak alan her araştırma, hangi görüş noktasından kalkarsa kalksın, yine de ‘başka-ben’lerin bu doğal anlamının temeli üzerinde işini görmek zorundadır. Oysa Husserl’in fenomenolojik dünya görüşünde, daha önce de söylediğimiz gibi, doğal davranış artık bir kenara bırakılmıştır. Transendental fenomenoloji vardır, eşdeyişle kendisinden söz açılan her anlamlı şey, bütün anlamını bu boyutta kazanmış, üzerinde her şeyi taşıyan biricik anlam boyutu bu alan olmuştur. Bu durumda öteki ‘ben’ler, ‘ben’den başka diğer ‘ben’ler nasıl incelenmelidir? Başkasının beni, doğal davranışın savında değil, doğal anlamda değil; transendental anlamda işlenmelidir. Anlamca kökten ayrı olan iki şey —doğal ve transendental— asla karıştırılmamalı, hatta birbirine yaklaştırılmamalıdır. *Epokhe*’nin uygulama alanı içinde ortak toplum, kültür nesnelere, ‘başkalarının benleri’ de vardır. Ayraç içine alındıktan sonra salt ben dışında, geride hiçbir şey kalmamıştır: Ne ortak toplum, ne ‘başka ben’ler, ne de ‘başka ben’lerle ilişkili kültür nesnelere. Bütün bu şeylerin anlamı *epokhe* ile tümünden değişime uğramıştır. ‘Başkasının beni’ derken, doğal anlamdaki başkasının beni değil, transendental anlamdaki başkasının beni, eşdeyişle doğal anlamı ayraç içine alınmış olan başkasının beni söz konusudur. Öyleyse, bu ayrılık dikkate alınacak ve bu araştırma kesin olarak transendental fenomenoloji ekseninde kalınarak yapılacaktır.

Husserl, transendental bir anlam olarak ‘başkasının beni’ni incelerken *intention* içeriklerinin özce betimlenmesi yöntemine başvurmuştur. Bu yöntemin en esaslı niteliği yeniliğidir. Bu yenilik özce olmuş olan bir yeniliktir. Çünkü *intention* içeriklerinin özce betimlenmesi, transendental fenomenolojinin başlıca yöntemidir; başka bir deyişle, reduktion’a dayanan bir yöntemdir: varlığı, işleyişi, dayanağı ve başarıları ancak reduktion’la mümkündür. Transendental fenomenoloji bağlamında reduktionsuz öz-betimlemesi, öz betimlemesiz reduktion olabilmesi mümkün değildir (Uygur, 1998, s.54-55).

Transendental öz-betimlemesinin konu olarak aldığı *intentionalite*’nin ne olduğunu anlamak için, Husserl’in ‘reduktion’la açığa konan transendental ben üzerindeki saptamalarından yola çıkmak gerekmektedir. “Transzendental ben, ‘ben’ sözünden de anlaşılacağı üzere bir bilince işaret etmektedir, bu bilinç ise salt bir bilinçtir, ‘ben’ de saf bir ben’dir. ‘Salt bilinç’ dünyayı, doğal anlamdaki evreni salt bir dünya-fenomeni olarak içinde bulundurmaktadır. Bu fenomenler salt bilincin tek tek akt’larından ötürü vardır (Uygur, 1998, s.56).” Descartesçi bir tavırla bu söylenenleri ortaya koyduğumuzda şu cümleler yükselir: Dünyalı olan her şey, her zamanlı-uzamlı varlık, benim içindir —yani benim için geçmektedir; bu da şöyle olur: ben dünyalı şeyi denerim, algıları, hatırlarım, herhangi bir biçimde düşünürüm, yargıları, değerlendiririm, isterim, vs. Bütün bunlara Husserl, Descartes gibi, ‘cogito’ ya da ‘cogitatio’

adını vermektedir (Husserl, 1998, s.67 vd.). Çeşitli cogito'lar, eşdeyişle bir bilinç akt'ı gerçekleştiriyorum diyenler, transendental ben'de, *epokhe-reduktion*'un dokunamadığı, araç içine alınmayan salt ben'dedir, salt ego'dadır. "Ego ile cogito birbirinden ayırlamaz. Bunlar ayrı iki başlık olmayıp bölünmez bir bütünde birbirlerine içten bağlıdır. Şu belirtmelidir ki, her cogito bir bilinç yaşantısıdır, bir-şeyin bilincidir. Bir şeyin bilinci olmak demek bir şeye yönelmiş olmak demektir. Dolayısıyla cogito bir şeye yönelmişliği içinde taşır. Cogito, bilinci olduğu şeyi, bir 'cogitatum' olarak içinde taşır. Yani her cogito'nun bir nesnesi, bir cogitatum'u vardır (Uygur 1998, s. 56)." Buradaki nesne, bilinç dışında yer alan bir nesne değildir; o, dışarıdaki nesnenin bilinçteki karşılığıdır. Bu yüzden, şey dediğimizde, anlaşılması gereken bilinç dışındaki bir obje değil; bilinçteki şey, bilincine varılmış haliyle şey anlaşılmalıdır.

Ego-cogito bütünü içinde yer alan cogito'yu Husserl *intentionalite* diye adlandırmaktadır. Cogitolar birer bilinç yaşantısı olarak 'intentional yaşantılar'dır. "Intentionalite kavramını Husserl, Brentano'dan almıştır. "Intention" sözcük anlamıyla 'yönelme' veya 'doğrulma' demektir. Her bilinç yaşantısı bir şeye yönelir, bir şeye doğrulur. Husserl de, intentionaliteyi, 'amaç olarak alınan bir şeye doğru yönelmiş olmak', 'bir şeye çevrilmiş olmak' olarak anlamaktadır. Bilinç yaşantısı da bu bağlamda, yaşadığı nesneye, yaşadığı bilinç objektine yönelmiş, çevrilmiştir. Bilinç yaşantısı, özü gereği, aracsız yaşanan nesne'ye yönelmek demektir. Anımsıyorsam bir şeyi anımsıyorumdur; sevmem, sevdiğim bir şeye yönelmemdir; her algılama bir şeyin algılamasıdır vb. Buradaki yönelme, daha çok onu 'kastetme', bir 'demek-isteme', içinde ona yönelme, kendi yaşantımdan ötürü onu kendi içimde buldurma anlamına gelmektedir. Anımsamada anımsadığım gerçek şey, yani belli bir zaman ve yerde olmuş bitmiş olay anımsama yaşantısının kendi içinde yer almaz, onun bir parçası değildir. Buna karşılık anımsamanın anımsadığım neyse onunla ilişkisi ve bu ilişkinin içinde ortaya çıktığı gibi olan anımsadığım —şey anımsamanın kendisinde bulunmaktadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, bilincimizin her yaşantıda yaşadığı (bilmede bildiği, sevmeye sevdiği, anımsamada anımsadığı vb.) şey o yaşantının intentional nesnesidir (Sözer, 1994, s.12-13)." Husserl bu şekilde başka bir ayrımı ortaya atmış olur: Bu ayrım, *noesis* (cogito qua cogito) ve *noema* (cogitatum qua cogitatum) ayrımıdır. *Noesis*'ler cogito biçimleri, eşdeyişle algılamak, anmak, beklemek gibi tek bilinç biçimleridir. *Noema*'lar ise, bu bilinç-biçimlerinin 'içindeki' her bir bilinç-objektidir. Bu ayrımın örnek verecek olursak, sevme yaşantısını ele aldığımızda neyi sevdiğim yaşantının *noema*'sını, nasıl sevdiğim ise *noesis*'ini vermektedir. Fenomenolojik betim, *noemaların* ait oldukları *noesisle* ilişkisi içinde çözümlenmesidir. Böylece nesnelere, intentional nesnelere olarak ele alınır ve ancak bu şekilde onların özsel özellikleri gösterilebilir.

Husserl'in öz-betimlemesi olarak ortaya koyduğu yöntemin konusu *intentionalite*'lerdir. Bunun için her şeyden önce intentionalitelerin birer konu olarak ortaya çıkarılmaları gerekecektir. Bu başarıyı, Husserl, refleksiyon adı altında toplar. Keza Husserl, transendental anlamdaki intentionaliteyle ilgili refleksiyon'a 'yaşantı-refleksiyonu' (*Erlebnisreflexion*) adını verir ve transendental fenomenoloji içinde beliren bu yeni refleksiyon anlayışını doğal davranış içinde

ortaya çıkan refleksiyon'lardan ayırır (Uygur, 1998, s.59). Husserl, yaşantı-refleksiyonu derken transendental-fenomenolojik bir başarıyı dile getirmek istemektedir. Transendental anlamdaki her intentionalite, salt *noemasına* yönelmektedir. Bu yönelme ile ortaya çıkan bir intentionalite daha vardır. İntentionaliteyi veren, bilince vardır yeni bir intentionalite çeşidi daha vardır ki, bu da Husserl'in 'yaşantı refleksiyonu' dediğinden başka bir şey değildir. Yaşantı refleksiyon'u, intentionaliteyi yeni bir intentionalitede konu yapar, bir intentionaliteye, bu intentionalitenin baktığı şey ile birlikte bakar. Bu transendental-fenomenoloji alanındaki yaşantı refleksiyonu'nun başarısıdır. 'Yaşantı refleksiyonu'nda, yaşantı aracısız olarak algılanır. Refleksiyon, orijinal yaşantıyı salt olarak ortaya koyan bilinçtir. Refleksiyon, bilincin durmadan akıp giden 'intentional bir yaşama' olduğunu açığa çıkarmaktadır. "Bu açığa çıkarma işleminde, intentionalite ve reflexion ilişkisinin iki temel ilkesi vardır. Bunlardan ilki, orijinal intentionalitenin reflexiondan önce varolmasıdır. İkincisi ise, istisnasız her intentionalitenin reflexiona uğrayabileceğinin meydana gelmesidir (Uygur, 1998, s.60)."

Husserl'in fenomenolojisinde, refleksiyon'da verilenin eksiksiz olarak saptanmasının adı betimlemedir. Husserl, betimlemesine konu olarak psikik fenomenleri değil, transendental anlamdaki intentional verileri almaktadır. Bundan dolayı, bu betimleme intentional betimleme yani intentional analizdir. Bu betimleme öze yönelir. Husserl'in betimleme ile öz arasında bir bağ kurması; daha doğrusu, betimlemenin öze yönelen bir betimleme olmasını; öz betimlemesi olmasını istemesi; öz betimlemesi olmayan her çeşit betimlemeyi transendental fenomenolojinin dışında bırakması, fenomenolojinin en esaslı niteliklerinden biridir. Öz-betimlemesi, intentional ve reduktion kavramlarıyla bütünlük kazanmaktadır. Öz betimlemesinin amacı tek tek intentionalitelerin betimlenmesi değildir, aksine öz betimlemesi tam bir evrenselliğe yönelen betimlemedir, çünkü bireysel intentionalitelerin özce betimlenmesi sonu gelmeyecek inkânsız bir işlemdir.

Öz deyince, Husserl, ortada olmayan bir varlık biçimini anlamaktadır. Özün ortaya çıkarılması için ise güç ve adım adım gerçekleşebilecek olan süreci işletmek gerekmektedir. Husserl, bu sürece eidetik reduktion adını verir. Reduktion yöntemi birbiriyle kesişen iki temel ayırmadan yola çıkar: Olgu (*Factum*) — Öz (*Eidos*) ve Real — İreal (Tepe, 2003, s.17). 'Saf ve transendental fenomenoloji' ne olgularla ilgilenir, ne de real olanla ilgilenir; o, bizim 'doğal bakışla, davranışla ve onun savıyla' karşı karşıya kaldığımız real olguları iki açıdan indirger: ilkin 'eidetik' olarak, ikincileyin 'transendental' olarak; yani o ilk aşamada onları eidoslar yapar, ikinci aşamada ise 'saf bilinçte' transendental fenomenler (Becker'den aktaran Tepe, 2003, s.17). Öz betimlemesinin ön plana çıkardığı *eidetik reduktion*'dur (Uygur, 1998, s.63). Husserl'e göre, *eidetik reduktion* sürecinin ilk basamağı herhangi bir bireysel-somut objektten değil, eşdeyişle bilinç dışındaki gerçek bir nesneden ya da psikik bir yaşantıdan değil; fenomenolojik bir objektten, eşdeyişle transendental olarak arınmış bir veriden, herhangi bir intentionaliteden, bu intentionalitenin *noesisinden* ya da *noemasından* yola çıkar. Böylelikle, transendental

fenomenoloji, reduktionun tabanı üzerinde öze ilişkin doğrular ile örülen, eşdeyişle özce genel ve zorunlu eidetik betimleyici yargılardan kurulan bir temel bilim olmaktadır (Uygur,1998, s.64).

Husserl'de, başkasının ben'i, ancak intentionalitesinin özce betimlenmesi ile ele alınıp incelenebilir. *Noema* kutbunda 'başkasının beni' bulunan intentionalite, Husserl'de başkasının beni intentionalitesi olarak ortaya çıkar. Husserl, bu özel intentionalite biçimine 'başkasını-deneme' ya da 'Einführung'⁶ adlarını vermektedir. Başkasını deneme ne demektir? Başkasını-deneme sözü, ilkin, intentionalitenin bir deneme biçimi olarak belirlemektedir. Bu söylem denemenin 'kendim' değil, başkası olduğunu bildirmektedir. "Başkasını-deneme ile yapılacak olan 'başkasının beni'nin intentionalitesini transzendental reflexion-intuitiona dayanarak özün bakımından betimlemektir (Uygur, 1998, s.68)." Burada tek tek başkasının beni değil, genel olarak başkasının beni, bir eidos olarak başkasının beni ele alınacak, dolayısıyla konuya ilişkin uygulamaya bütünsel olacaktır.

Doğal davranışta, günlük yaşamada herkes, 'başka-ben'leri çeşitli yollarla denemektedir; yabancı ben'lerin, kimi yalın kimi karmaşık birtakım akt'larla birbirilerinden haberi olur. Yabancı benler ve denemeleri, doğal davranıştaki gerçek dünyanın en belli başlı öğelerinden biridir. İşte bütün bunlar, doğal davranıştaki gerçek dünyanın olanca zenginliği ile beraber bir fenomen olarak transzendental tabanda ortaya çıkmaktadır. Bu yadsınamayacak bir gerçektir. "Başkasını-deneme intentionalitesi, transzendental fenomenolojinin çevresinde katıksız bir deneme biçimidir. Bu deneme apaçık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Burada, başkasını-deneme intentionalitesi olarak kastedilen başkasını-deneme intentionalitesini, bir bütün olarak açığa koymak; bu intentionaliteyi, özvarlığını zedelemeksizin, aslında başka intentionalitelerle içiçe dolandığını açığa çıkarmak, yani günışığına çıkarmaktır (Uygur, 1998, s.112)." Başkasını-deneme ya da *Einführung* intentionalitesi için transzendental ipucu, transzendental fenomenolojik anlamıyla yani reduktion'a uğramış haliyle 'başkası'dır, 'başka ben'dir. Eşdeyişle, *noematik* kutup 'başka ben'dir. Peki, bu başka-ben *noeması*, bir deneme verisi olarak kendini, benim transzendental bilincimde nasıl açığa koyar, başka-ben nasıl günışığına çıkarılabilir?

Bu sorulara yanıt verebilmenin koşulu ayıklama işlemini doğru şekilde yapabilmektir. Ayıklama işlemi ise, transzendental benimde, yani her şeyin dayanak noktası olan uçsuz bucaksız bir evren olarak görülebilecek yerde yapılmalıdır. 'Yabancı ben'lerle, başka öznelliklerle şöyle ya da böyle bir ilişkisi olan her şey bir yana ayrılacaktır. Bu ayırma işleminden sonra, Husserl'e göre geriye son derece zengin bir kosmos olan transzendental fenomenolojik alanın yalnızca belli bir kesiti kalır. "Bu alan, doğrudan doğruya 'ego'nun öztemelini kuran bir alandır. Bu alan, 'benim olan', 'bana yapışık olan', 'bana yabancı olmayan', 'özümden olan', 'orjinal olan', 'primordial'

⁶ Einführung Türkçe'ye duygudaşlık olarak çevrilebilir. Ancak bu çeviri anlamı tam olarak karşılayamadığı için terim metin içinde mevcut haliyle kullanılacaktır. Wilhelm Dilthey da hermeneutik yaklaşımında bu kavrama sıklıkla başvurur. Kavram bu çerçevede Husserl ile Dilthey arasındaki yaklaşımı da göstermektedir.

alandır. Primordial alan, genel transzendenal deneme alanında, yani bütünüyle ‘transzendenal ego’yu veren fenomenolojik deneme alanında, ‘ego’nun en orjinal olarak kavranan kısmıdır (Uygur, 1998, s.116).” Her şeyi *epokhe* ile sınırladıktan sonra ortada kalan alan primordial alandır. Husserl, kendimi denememe, bu denemede doğrudan doğruya ‘ben’ime ilişkin olanı veren ve genel olarak kendimi denemenin özel bir çeşidi olan denemeye ‘primordial deneme’ ya da ‘orjinal deneme’ adını vermektedir. Bunun yanı sıra, primordial denemenin verdiği dünya fenomenini, ‘primordial dünya’ diye adlandırmaktadır. Primordial dünya, zengin bir aktüalite ve potensiyalite bütünüdür. Bu bütün-alan öyle bir dünyadır ki, dünya fenomeninin ana öğelerinden olan doğa, kendi bedenim ve ruhum, bu primordial dünyada ortaya çıkmaktadır. Eşdeyişle, asıl alan diye adlandırabileceğimiz bu alan dünya fenomeninin yalnızca bir parçasını taşımaz. O, bütünsel olarak primordial dünyada yer almaktadır. Bu bütünlüklü çerçeveden çıkarılması gereken sonuç şudur: Nesnel dünya fenomeninin bir anlam olarak varolabilmesi için, ilkin, (zaman bakımından değil) primordial alanın varolması gerekir. Eşdeyişle, asıl alana göre ‘yabancı’ olan, bu alana ‘transendent’ bir şey olan ‘başka ben’lerin konstitute edilebilmesi için, bir temel olarak asıl alanın ele alınıp incelenmesi şarttır. Bu inceleme esnasında da primordial dünyada bütünüyle dünya fenomeninin her ana öğesi, belli bir anlamda da olsa var olduğundan, primordial anlamda varolan başka ben ile karşılaşılacaktır, çünkü primordial anlamdaki ‘başka ben’in, primordial dünyada varolması zorunludur. Başka-ben *noeması* primordial alanda varolmaktadır. Bu yüzden, ‘başka-ben’in kendisini açığa koyduğu, gün ışığına çıkardığı yer primordial alandır. Primordial alan, bu şekilde açıklandıktan sonra, yapılacak olan primordial anlamdaki ‘başkasının ben’inden, eksiksiz olarak, tam anlamıyla ‘başkasının beni’nin yavaş yavaş nasıl oluştuğunu aydınlatmaktır.

Bu aydınlatma sürecinde ise bedenim vazgeçilmez bir rolü vardır. Başkasının-denemede bedenliliğin rolü başkasının benini kavrama noktasında belirlemektedir. Başkasının bedenini kavramak ile başkasının benini kavramak arasında sıkı bir bağlantı vardır. Başkasının bedenini bana veren kendi-bedenimdir. Demek ki, kendi bedenimin incelenmesi bana başkasının-bedeni hakkında ipucu verecektir. Başka beden de başka ben tarafından verildiğine göre başka beden üzerine düşünüp taşınmam beni doğrudan ‘başka ben’e götürülecektir. Başkasının bedeni de benimki gibi bir ben olan başka bir ‘ben’in bedeni olduğuna göre, kendi bedenimde derinleşmekle başkasının bedenini kavramak fırsatı ortaya çıkmıştır (Uygur, 1998, s.121).

Husserl’e göre beden, kendisini, bedene sahip olan kişiye eşsiz bir biçimde belli etmektedir, adeta kendisini ona sunmaktadır; eşdeyişle beden, düpedüz bir cisim değildir sadece. Cisimden çok daha fazla bir şeyi ifade eder beden. Örneğin, benim için, bedenim nesnelere içinde biricik bir nesnedir, son derece özel çeşitten bir şeydir. “Bedenim, çevremdeki diğer nesnelere (cisimlerden) ayrılmaktadır. Bedenim ile cisimler arasında hem bir benzerlik hem de ayrılık vardır. Bedenim, bütün öbür maddesel cisimler gibi onlarla birlikte, nedensel doğa dünyasını, uzaylı-zamanlı dünyanın zorunlu bağlamı içinde yer almaktadır; birtakım fiziksel ve kimyasal süreçlerin içindedir, onları yaşamaktadır, dışarıdan gelen maddesel koşullara bağlıdır. Bedenim,

bu anlamda cisimlerle ortaklaşmaktadır. Onlardan farklılaştığı nokta ise içten bakışta ortaya çıkar. Bedenim, aynı zamanda, kendisiyle çevreme etkide bulunduğum bir organ bütünüdür. Bedenim herhangi bir cisim değil, canlı bir cisim, bir organizmadır. Cisimlilikle organizmalık, bedenimde birlikte, aynı zamanda varolmaktadır. Böylelikle, bedenimin bir tek sözcükle dile getirilemeyen karmaşık bir gerçeklik olduğu gerçeğiyle yüzleşmiş durumdayım (Uygur, 1998, s.120-123).”

Eğer bedenim bir organa, bir organizmaya, bu organ neyin organıdır, bu organizma neyin organizmasıdır? Bedenim ‘ben’imin organıdır. O halde, bedenim ile ‘ben’im arasındaki ilişkinin kökeni nerededir? Bunlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Ben (ruh) ile beden birbirinden koparılıp ayrılmaz. Bu ikili bir bütünlük oluşturmaktadır. Bedenim ‘ben’ demek değildir. Ama ben kendim, ruhum, bedenim olmaksızın, kendimi, ruh-varlığımı belli edemem (Uygur, 1998, s.124). Ben, bedenli-ruhlulu bir bütünü. Örneğin, yer değiştirme söz konusu olduğunda sadece bedenim yerini değiştirmemektedir, yer değiştiren aynı zamanda ben’imdir. Bir bütün olarak ben yer değiştirmektedir (Schutz, 1962, s.XXXI-XXXII). Husserl, bu ilişkiyi *Ideen II*’de şöyle açıklamaktadır: “Ne kendimi bedenimden ne de bedenimi kendimden uzaklaştırabilirim (Husserl’den aktaran Uygur, 1998, s.124).

Husserl’e göre, bir organ olarak bedenim ‘algı organı’dır. Bedenimin aracılığı olmasaydı, başta kendimi, sonra çevremdeki türlü türlü şeyleri algılayamazdım. Eğer bedenim olmasaydı, benim için hiçbir şey varolmayacaktı. Kısaca, bedenim dünyanın varlık koşuludur. Algılama dediğimiz şey, bedene eklenmiş bir özellik olmayıp bedenın asıl kendisinde, beden-olmasında temellenmiştir. Beden algılayabiliyorsa, bu, bedenın ‘öznel’ taşımasından kaynaklanmaktadır. Beden, bu anlamda, Husserl’e göre bir ‘özne’dir; daha doğrusu, bedende, bedenle birlikte algılayan bir özne vardır; bu da ruhtur. Bedendeki duyuların varolması, bedenın ruhlulu bir beden olmasıyla açıklanabilir. İşte bedeni özel kılan da budur: Bedenim, son derece özel varlığı ile hem maddesel hem de ruhsal bir katı olan, yani bir yandan uzaylı bir organa yapışık olan, öbür yandan da ruh ile anlam kazanan duyuların bir taşıyıcısıdır (Uygur, 1998, s.125). Bedenimin bir algı organı olması bedenimin kendi kendine verililişinin de bir kanıtı gibidir. Bedenim kendi kendine açıkça verilmektedir. Bedenim, içinde aracısız olarak serbestçe kımıldandığım biricik nesnedir. Bu demektir ki, ben kendimi, ‘ben’imi aracısız olarak yaşarım. Bir yere gitmek istediğimde, yürürüm; elimi kaldırmak mı istiyorum, o vakit kaldırıyorum. Bedenimin belli organlarını kendiliğimden, zorlamasız olarak kımıldatırım. O halde, bedenim sadece bir algı organı değil, aynı zamanda bir istenç-organı, bir irade-organıdır (Uygur, 1998, s.126).

‘Yapabilirim’ler krallığının efendisi olan ‘ben’, bedenim aracılığıyla dünyaya açılır. Bütün yönler, bütün sıfatlar, bütün boyutlar bedenime göre bir anlam kazanır. Bu yüzden, bedenim, Husserl için ‘salt burası’dır. ‘Salt burası’ olan bedenim bir ‘yönelme-merkezi’dir (Uygur, 1998, s.127). Dünyaya yönelmem demek, aslında bedenimle yönelmem demektir. Bana verilen her şey bedenimle verilir. Bu da algılama aracılığıyla olmaktadır. Algılananlar arasında

bazılarının başka-bedenleri de bulunmaktadır. Onlar da, çevremde bana verilen cisimlerin içinde yer almaktadır. Yönelme-merkezi olan kendi bedenim transendental bir anlam-bütünü olarak ortaya konduktan, tespit edildikten sonra yapılacak olan çevremde bana verilen cisimler arasında yer alan başkasının-bedenini algılamaktır. Bu algılama da, hep kendi bedenimin merkezi etrafında denediklerimin bütünü olan primordial dünya bilincimin, eşdeyişle yaşadığım her şeyin gerçeklikle ilgili olarak ortaya çıktığı, cisimleştiği yerde olmaktadır. Bu noktada cisimleşmiş şeylerin birçoğunu düpedüz herhangi birer cisim olarak algıladım. Fakat cisimler arasında bir cisim var ki, onu diğer cisimlerden hemen ayırırım. O, benim için, kendi bedenimde nasıl oluyorsa, düpedüz bir cisim değildir. Bu cisme ben, hiç çekinmeden, 'başkasının bedeni' derim. Husserl'e göre, başkasının bedenini kendi bedenim gibi orijinal olarak deneyemesem de, o bedeni, bir beden, bir organ, bir organizma, canlı bir cisim olarak başka bir 'ben'in bedeni, organı olarak kavrarım. Demek ki, başka bir beden de artık deneme alanım içine girebilmektedir.

Başkasının bedeninin yapılandırılabilmesi için bir dayanak olması zorunludur. Daha öncede belirttiğimiz gibi, transendental bir nesnenin konstitute edilebilmesi için, bir denemede — intentionalitede— hem *noema* hem *noesis* kutupları belirmelidir; eşdeyişle transendental alanda belli bir varlık-anlamının meydana gelebilmesi için, hem konstitute eden öznenin hem de öznedeki konstitute edilen nesnenin iş görmesi gerekecektir. Başkasını-deneme işleminde, intentionalite bütünüünün kuruluşu gereği, *noema* kutbunu başkası oluşturmaktadır. Fakat bu kavrayışın temelinde, kendi bedenim, eşdeyişle kendi bedenimi kavrayışım yatmaktadır. Bir cismin, benim için 'başkasının bedeni' varlık-anlamını kazanabilmesi için, kendi bedenimin işe karışması; böylelikle de kendi bedenime dayanarak 'beden' anlamını başkasına aktarmam gerekmektedir. Başka-bedenin, benim için başkasının bedeni olarak varolabilmesi, ancak, bana özce verilmiş olan kendi bedenimin örneklik etmesiyle sağlanır. "Oradaki' cisim, anlamını benim kendi bedenimden kalkarak yaptığım bir aktarma sayesinde kazanmaktadır. Bu aktarma ise *apperzeptiv* bir aktarmadır. Başka bedeni, ben, *apperzeptiv* olarak algıladım; yani başka-bedeni, kendi bedenim dolayısıyla algıladım (Uygur, 1998, s.133-134)." Buradaki aktarmanın özelliği benzerliğe dayalı oluşudur. Kendi bedenim ile başkasının bedeni arasında 'benzerlik' vardır. Kendi bedenim, bana direkt olarak, orijinallığıyla verilir. Ben böylece, kendi bedenim dolayısıyla herhangi bir bedenin, beden olarak ne olduğunu bilebilirim. Bu bilme işlemi benzerlik ve çağrışım ile gerçekleşir. Bu noktadan yola çıkarsak, başka-bedenin, benzerlik ve çağrışımına dayanarak algılanan bir varlık bütünü olduğu ileri sürülebilir (Uygur, 1998, s.135). Fakat özellikle vurgulanması gereken diğer bir husus da şudur: Başka bedeni, kendi bedenimi algıladığım gibi algılamam. Bununla birlikte, başka bedeni, yine de beden olarak denerim. Ona beden anlamını, kendi bedenimin anlamından aktarırım. Böylece, başka-bedeni denemem demek, belli bir algı cismini başkasının bedeni olarak yorumlamam demektir. Bu anlamlandırma ve yorumlama işlemleri sonrası yapılacak olan 'başka beden'den 'başka ben'e geçmek, 'başka ben'i denemeye girişmektir. Böylelikle intersubjektivite kavramının da önü yavaş yavaş açılmaya, bu kavramın önünde biriken sis bulutu dağılmaya başlamaktadır.

Husserl'e göre, başkasının bedeni kendi bedenim ile yapılandırılmaktadır. Başkasının bedeninin dayanak noktası yine kendi bedenimdir. Bedenler arası ilişkiyi açıklamak için ise Husserl önemli bir kavram geliştirir. Bu kavram 'çift olma'dır. Husserl, 'çift olma' kavramı ile bedenimle başka-bedenin her zaman birlikte var olduklarını bildirmek istemiştir (Uygur, 1998, s.139). Kendi bedenim ile başka-beden özce birbirinden ayrılamayan iki varlıktır. Bundan dolayı, Husserl, çift olma'yı, "çift halde kurulmuş olarak ortaya çıkmak" diye tanıtmaktadır (Uygur, 1998, s.139). 'Çift olma' sözü, kendi bedenim ile başka-bedenin, beden olmada bir, ama başka ben'lerin (eşdeyişle 'kendi beni'm ile 'başkasının beni'nin) bedeni olarak da birbirinden ayrı iki beden olduklarını dile getirir. Çift olma aynı zamanda kendi bedenimle başka-bedeni karıştırmama olanak verebilecek her türlü olasılığın da önünü kapamaktadır. Dolayısıyla başkasının beni ile kendi benim de birbirine karışmamaktadır.

Ben yalnız başka-bedeni algılamakla kalmam, aynı zamanda 'başka ben'i, o bedendeki beni de algılarım. Zaten başka bedenin başka bir beden olarak yapılandırılması için, zorunlulukla 'başka-ben'in de algılanması; alınlanması gerekmektedir. Başka bir deyişle, başka-bedenin, başka bir benin kendi bedeni olarak algılanması gerekli olmaktadır, çünkü başka-beden ile başka-ben biraradadırlar. Ortada kendi benimdeki bütünlüklü gibi bir yapı vardır. İşte bu bütünlüğün kendisi bana birlikli olarak verilir. Başkasını-deneme işlemi birlik içinde yapılmaktadır. Başkasının-bedeni ile başka-ben ayrı ayrı bana verilmez. Bu verilmiş birlik halindedir. Fakat bu bütünlüklü tablonun temellendirilmesi, ancak başka-bedeni algılamam ile mümkün olmaktadır. Buradaki temel, 'başka-beden'dir. Başka-ben ancak başka-beden ile mümkün olmaktadır. Başka-beden ve 'başka-ben'in benim için temelini ve yapılandırılmasını, eşdeyişle kısaca başka-ben'i denememi taşımaktadır. Ben, ancak başka-beden sayesinde başka beni deneyebilirim (Uygur, 1998, s.141-142). Başka-ben bu bağlamda, benim için varolan birşeydir; ancak bu varolan, benim için hep başka birşey ile varolan bir 'şey' olarak ortaya çıkmaktadır. Başka-ben bir bendir ama başka bir bendir, bir 'alter ego'dur. (Schutz, 1962, s.XXXII-XXXIII) 'Başka-ben'in denemesi kendimi denemem gibi orijinal bir deneme, orijinal bir verilmiş değildir. Bu deneme, benim-için başkasının bedeni ile başkasının kendisi-için kendi bedeni arasında tam bir örtüşme olduğunda gerçekleşir (Uygur, 1998, s.146). Bu deneme sonrasında ise, kendisi için orijinal olarak varolan bir beni, başka bir ben olarak kavrayabilirim. Başka-ben ikinci bir ben, 'ben'im bir kopyam değildir. Başka-ben benim bir başka türdür, benim bir değişimdir. Çünkü algıladığım başka-benimin, 'buradan' baktığımda, benim kendi benimden başka bir orijinal alanı ve görünüş çevresi vardır; ancak, bu başka orijinal alan ve görünüş çevresi, kendimi 'oraya' başka benin yerine yerleştirdiğimde, benim kendi orijinal alanım ve görünüş çevrem halini alabilir. Beden bunu yapabilirlik potansiyeline sahip konumdadır. Potansiyelin ortaya çıktığı an, bedeninin her 'orada'yı bir 'burada'ya çevirebileceği andır.⁷ Beden, şimdi burada, biraz sonra da orada olabileme potansiyeline sahiptir. Böylelikle, şimdi benim için orada olan başka-ben, benim bir başka türdür. Başka türlü olabilmenin kaynağı benim kendimi başka birinin yerine koyabilmem, eşdeyişle şu anda burada iken, birazdan orada olabilmemdir. Ben ile başka-ben arasında bir

⁷ Bedenin Orada'lık ve Burada'lık ilişkisi için bkz. Alfred Schutz (1962).

geçişkenlik ve değişkenlik vardır. “Husserl’e göre, başka bir beni denemek şudur: başka-bedenin yerinde kendi bedenim olsaydı, yani ben ‘burada’ değil de ‘orada’ olsaydım, ‘orası’ zorunlulukla benim için ‘burası’ olacaktı; herşeyi: bütün canlı cansız nesnelere, şimdi ‘buradaki’ kendimi ve başka insanları ‘oradan’, ‘oraya’ göre algılayacaktım; şimdi benim için ‘orada’ olan beden, bir cisim olmaktan çıkacaktı; ‘oradaki’ beden, benim için söz geçirdiğim ‘burası’ olacaktı, benim organım, bedenim olacaktı. Nitekim, ben ‘burada’ olduğuma göre ‘oradaki’ beden, şimdi ‘orada’ olan başka bir benim organıdır, ‘oradaki’ başka benim bedenidir (Uygur, 1998, s.145-146).” Husserl’in bu çıkarımı basit bir varsayım ve tahmine dayalı bir kabul değil, kendi bedenime ve benime dayanan temeli sağlam bir çıkarımdır. ‘Çift olma’ kavramı ‘oradalık’ ve ‘buradalık’ tartışmalarında da karşımıza çıkmış, başka-ben denemesinde kilit bir rol oynamıştır. Esaslı bakımdan aynı olan, aynı kategori altında sıralanan, buna karşın yine de iki varlık için söylenen Husserl’in ‘çift olma’ kavramı ben ve başka-ben sorununa da ışık tutmuştur. Benim bir değişimim olan başka-ben ile kendimin beni aynı kategori altında beden kavramı gibi sıralanabilmektedir, fakat varlık olarak her ikisi de farklı olana işaret etmekte, farklı olanı temsil etmektedir.

Yukarıda anlatılan ortaklaşma, başkasını-deneme, intersubjektivitenin kurulmasını sağlamaktadır. Ben ve sen arasındaki içbirliği sayesinde artık anlayabilmekte, birbirimizi anlayabilmekte, birbirimizin denemelerine başvurabilmekteyiz. Bu içbirliğin Husserl’e göre ilk adımı cansız şeyler alanında yaşanmaktadır, çünkü konstitute etmenin ilk basamağı cansız şeylerdir. Kavramın nesnel olabilmesi için gerekli şart birbiriyle alışverişte bulunan insanların birçokluğuna başvurmadır. Cansız şeyler alanı için bu cümle üstüne düşündüğümüzde, cansız varlık alanı için asıl nesnellüğün intersubjektif bir zeminden farklı birşey olmadığı açıktır. Gerçek cansız şey, artık, öznelerin birçokluğundaki görünüş-çeşitliliğinde özdeş olarak ayakta kalan nesnedir ama normal öznelerin birliğine bağlı olan bir nesnedir (Uygur, 1998, s.178). Normallik ise intersubjektif bir olaydır. Ben, normal olduğumu, başkalarının aracılığıyla, hatta bazen başkalarından öğrenirim. Bazı özel durumlarda, benim normal ya da anormal olduğumu yalnız başkaları saptayabilir. Karşılıklılık ilişkisi inter-subjektivitenin kökeninde vardır. Bu ilişki öznelerarası anlaşmayı, anlamayı ve ortaklaşmayı beraberinde getirmektedir. “Hiç kuşku yok ki, tek tek ‘özne’lerin aynı cansız şeyle ilgili görünüş-verileri başka başkadır; çeşitli öznelerdeki görünüşler gerçekte apayrı olamaz. Ancak, özneler, belli sınırlar içinde, birbirleriyle anlaşmakla, cansız şeyin nesnellüğünü inter-subjektif bir özdeşlik olarak kurarlar (Uygur, 1998, s.178).” Cansız şeyi cansız şey olarak tek ben değil, ‘ben’ler arasındaki başkasını-deneme ilişkisi içinde oluşan bağlılık konstitute etmektedir.

Husserl’in ikinci büyük konstitution basamağı ‘canlı doğa’dır (Uygur, 1998, s.180). Husserl, ‘canlı varlık’ kavramı altına, insanları ve hayvanları koymaktadır. Ancak, Husserl’in ilgilendiği ana canlı kategorisi insanlardır. Canlı varlık deyince, Husserl, ruh varlığını anlamaktadır. Ruh, Descartes’ta olduğu gibi bedenden ayrı bir töz, kendi başına varolabilen metafizik bir kategori değildir. Ruh, özü gereği hep kendisinin olan bir bedenle görünmekte, canlandırdığı bu bedenle parçalanamayan bir bütün meydana getirmektedir. Canlı varlık olarak

insanın —başka birinin— ruh-bedeninin konstitution’u için, başkasının benini denemeye ihtiyaç vardır. Hiç kuşku yok ki, daha önce de vurguladığımız gibi, başka birini başka biri olarak kavramam için her şeyden önce başka ruhun ‘can’landığı başkasının-bedenini bir beden olarak alımlamam gerekir. Sonra da bu bedene dayanarak, başka ruhu (canlıyı) algılarım. Fakat buradaki öncelik zamansal olarak bir öncelik-sonralık ilişkisinde beliren öncelik değildir, çünkü şurası açıktır ki, bir bedene ‘beden’ diyebilmem için o beden canlı, ruumlu olması gerekir; beden, ruhun bedenidir. Bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapmamız olanaklıdır: “‘Canlı varlık’ın, canlı doğanın konstitutionu başkasını-deneme (Einfühlung) ile içiçe geçmektedir. Canlı doğanın konstitutionu başkasını-denemenin konstitutionu, hatta başkasını-denemenin kendisidir. Ben-sen birlikteliği konstitutionun canlı doğa basamağında doruk noktaya ulaşmıştır. Ben ancak sen ile anlam kazanabilmektedir. ‘Ben-insan’ ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anlanılır. Ben, kendimi, başkasını-deneme olayına dayanarak, başkalarının yardımıyla konstitue ederim. Ben, bu bağlamda, gerçek varlığımı başkalarına borçluyum. Nasıl bedenim, ruhum, daha doğrusu bir bütün olarak her ikisi birden, benim insan olarak varolmamı ‘ben-insanı’ koşul tutmaktaysa, ‘başka-ben’lerde beni koşul tutmakta ve bende ‘başka-ben’leri koşul tutmaktayım. Ama bu koşul, benim dışımda olan, benden ayrı duran, karşımda olan bir koşul değil; içten benim olan, bana bağlı olan, beni kuran bir parça olarak varolan bir koşuldur. O halde, beden-ruhlu, canlı bir varlık olarak görünebilmem için başkaları gerekmektedir. Einfühlung gereklidir (Uygur, 1998, s.180-181).” Ben kendimi bir insan olarak anlayabilmem için, daha önce başka insanları birer insan olarak anlamak zorundayım; benim kendimi bir ben-insan olarak anlayabilmem için, beni bir insan olarak anlayan başka insanların, beni böyle anladıklarını anlamış bulunmalıyım. Ben, ‘insan’ olarak beni anlayanları koşul tutmaktayım. Ben, insan olarak, daha önce konstitue ettiğim başka insanların meydana getirdiği intersubjektif-objektif canlı bir doğanın üyesiyim. Ben kendimin, bedenimin-ruhumun bilincine ancak intersubjektif alanda varırım (Uygur, 1998, s.182). Ben, beden-ruhlu canlı bir varlık olmamın yanısıra intersubjektif olarak varım.

Intersubjektif olarak varolan ben, ‘başka-ben’lerle birlikte yaşam dünyası içindedir. Birlikteliğin yaşandığı dünya bizim dünyamızdır. Dünya, yalnızca benim dünyam değildir. “Yaşam dünyasının en alt tabakası ‘saf doğa’dır. Yaşam dünyası, tüm doğanın saltık taşıyıcısıdır. O, cisimler evrenidir. ‘Saf doğa’ veya tüm doğa ve onun formları olan zaman ve uzam, yaşam dünyasının en alt tabakasını, tüm diğerlerinin üzerinde kurulduğu tabakayı oluşturmaktadır ama o, asla tüm yaşam dünyası değildir. Yaşam dünyası, ‘her türlü gerçek ve olanaklı praxis’in oluşturduğu evrensel alan’dır. O, günlük yapıp etmelerin, kültür ürünlerinin, kullanılan eşyaların, sanat yapıtlarının oluşturduğu alandır (Tepe, 2003, s.22).” Yaşam dünyası, bu yüzden, sürekli bir değişim içindedir, kendi içinde yer alan özneler tarafından da sürekli değişimin izlendiği, görüldüğü, kavrandığı ve yaşandığı bir alandır. Ama yine de, yaşam dünyası, tüm göreliliklerin kendisine bağlı olduğu, kendisi görelilik olmayan bir genel yapı taşımaktadır. Bu görelilik olmayan yapı, olsa olsa yine ‘biz’ler tarafından alımlanır. Ortaklaşma ancak bu noktada varolabilmektedir. Söz konusu görelilik yapıları üzerine konuşmak, onlar için kafa yormak görelilik olmayan bir yapıyı

gerektirmektedir (Lynch, 1998, s.151-152). Bu yapı da ‘biz’ tarafından algılanmakta ve kavranmaktadır.

Biz deyişi, ortak bir bilinci beraberinde getirmektedir. ‘Biz’in kavramasına ortak bilinç neden olmakta, ‘biz’in algılaması da ortak bilinç sayesinde pekişmektedir. İki birbirine yapışıktır. Bu yapışıklık ‘ben’ ile ‘sen’in içiçeliğine benzemektedir. “Dünya, kişisel bir bilinci değil, birlik-ortaklık bilincini, başkalarıyla birlikte olmayı gerektirmektedir. Dünya, bizim, hepimizin dünyasıdır; nesnel dünya olarak dünyanın formu herkes için varolma kategorisinin formudur (Uygur, 1998, s.188-189).” Buradaki dünya-denemesi salt benim-kişisel denemem değil, ortaklaşa bir denemedir. Dünya, hepimizin denemesine açıktır. Hepimiz bu dünya üzerinde anlaşabiliriz; ortaklık sağlayabiliriz. Dünyanın ortaklaşa bir geçerliği vardır. Bu ortaklaşmanın sunduğu nesnellik ise karşılıklı onamaya ve bunun eleştirisine dayanmaktadır.

Dünya hem cansız-canlı dünyası, hem de insan-tarih-kültür dünyasıdır. ‘Biz dünyası’ bunlardan oluşmaktadır. Biz dünyası ‘yaşama dünyası’dır. Dünyayı konstitute eden biziz; dünyaya anlamını veren sadece ben değilim, biz hep birlikte dünyaya anlamını veririz. Dünyayı tek başıma, yalnız kavrayamam; dünyayı, Husserl’in deyişiyle, ancak ‘başkalarının yardımıyla’ kurabilirim, kavrayabilirim (Uygur, 1998, s.189). Dünyanın nesnel varlığı, başkalarının yardımlarıyla, başkalarının ‘benimle birlikte varolmasında’ temellenmektedir. Dünyayı dünya yapan ben ve başkalarıdır. Dünya, o halde, intersubjektif bir objektitedir (Uygur, 1998, s.189). Intersubjektif dünya herkes için bir ve aynıdır. Dünyanın bir ve aynı olması herkesin ayrı bir kişisel dünya tasarımı olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Herkes dünyayı başka türlü ve farklılaşan perspektiflerden görebilir. Herkesin, kendine özgü bir yaşama dünyası olabilir; herkes, farklı bir dünya ufku yaratabilir. Ancak Husserl’e göre; herkes doğrudan doğruya yaşadığı orijinal dünya-ufkunun, yaşama dünyasının, bir ve aynı dünyanın öznel bir görünüşü olduğunda birleşmektedir. Dolayısıyla bu bilinç herkesi kuşatmaktadır, eşdeyişle herkeste ortaktır (Uygur, 1998, s.190).

Sonuç olarak; intersubjektif, bir, aynı ve bizim-için olan dünya içinde biz’in birlikteliği vardır. Ben ‘başka-ben’lerle birlikte yaşamaktayım. ‘Ben’ler arasında içten bir birlik vardır. Bu bir yaşama ortaklığıdır (Uygur, 1998, s.194). Bu yaşama ortaklığı içinde, ben-insan hep başka ben’leri hesaba katmak zorundadır. Başkası hep yaşama ufukumun, kendi yaşama dünyamın içindedir. Tıpkı benim, kendimin de, her zaman, yaşam ufukumun-yaşama dünyamın içinde olması gibi. İnsanların meydana getirdiği ‘birlikte yaşama’, tek tek bireylerin bir yığını, toplamı değildir. Aksine, ‘birlikte yaşama’; içten birbirine kenetlenmiş, içiçe örülmüş bireylerin meydana getirdiği bir topluluktur. Böylece, birlikte yaşama, yanyana yaşamaktan daha fazla bir şeyi temsil etmektedir. Tek tek ben’ler içiçe yaşamaktadırlar. ‘Ben’ler birbirileri içindedir. Bu içiçelik, insan(in) yaşamasını bütünlüğüyle kavramaktadır. Demek ki, ‘ben’ ‘biz’ de, ‘biz’le vardır (Uygur, 1998, s.194). Ben ‘biz’in içindedir. Intersubjektif olarak varolan ‘ben’ intersubjektif bir objektivite olan ‘dünya’nın içinde ‘biz’le vardır. Intersubjektivite kavramı ortak yaşam(an)ın

temeli, 'ben'ler arasındaki koparıl(a)maz bağıllığı, 'biz'i, 'biz'in içindeki 'ben'i ve 'sen'i temsil etmektedir. Böylelikle insan başka insanlarda beraber toplumsal gerçekliği paylaşabilmekte, onu dönüştürebilmekte ve yeniden kurabilmektedir.

Kaynakça

- Descartes, R. (1994). Metot Üzerine Konuşma. K. Sahir Sel (Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Diñer, K. (2003). Başkasını Anlama. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, sayı: 1, 43-52.
- Husserl, E. (1998). Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (first book). F. Kersten (Çev.). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. (İlk baskı 1983).
- Husserl, E. (1997). Kesin Bilim Olarak Felsefe. Abdullah Kaygı (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Lynch, M. P. (1998). Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity. Cambridge: MIT Press.
- Moran, D. (2005). Edmund Husserl: Founder of Phenomenology. Cambridge: Polity Press.
- Schutz, A. (1962). Collected Papers I: The Problem of Social Reality. Maurice Natanson (Ed.). Boston/London: Martinus Nijhoff.
- Sözer, Ö. (1994). Giriş. Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe içinde (s. 7-23). İstanbul: Afa.
- Tepe, H. (2003). Giriş. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders içinde (s. 7-29). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Uygur, N. (1998). Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu. İstanbul: Yapı Kredi.
- West, D. (2005). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (2. Baskı). Ahmet Cevizci (Çev.). İstanbul: Paradigma.